

Daniel Voinea

Omul
în învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa

BRĂILA
2009

ISBN 978-973-0-06297-7

Introducere

Apropierea de opera Sfântului Grigorie de Nyssa poate însemna, într-un fericit moment, descoperirea înțeleșurilor marelui miracol al lumii create: Omul. Între Sfinții Părinți, Sfântul Grigorie de Nyssa este, credem, cel mai avizat îndrumător în această problemă eternă a ființei umane – aceea a ei însăși - , fiind recunoscut astăzi drept cel mai mare cuget al Răsăritului, stâlp al Ortodoxiei, dar și ca primul Părinte care ne-a lăsat un tratat de antropologie.

Într-o dezvoltare sistematică și duhovnicească, cu o cutremurătoare inspirație și subtilitate a cuvântului, Sfântul ne descoperă prin mijlocirea cărților sale, deopotrivă mistice și raționale, altoite pe o vastă cultură laică și teologică, demnitatea supremă a omului, darurile sale extraordinare, chemările înalte și responsabilitățile deosebite; ne spune că vocația sa definitorie este comuniunea autentică și trăirea veșnică alături de Dumnezeu, el fiind chiar chip al lui Dumnezeu. Și cel care poate da un nume magnific lui Dumnezeu: *Cel pe care Îl iubește inima mea*. O cinste infinită și ideea de boltă a gândirii creștine. O chemare a omului la propria sa sfințenie în și prin Hristos și o chemare la sfințirea întregii lumi create.

În toate lucrările sale Sfântul Grigorie de Nyssa face auzită șoapta Sfântului Duh care ne cheamă în Biserică, cheamă să

urmăm împlinirea numelui de creștin, în urma Celui care ne-a arătat și în același timp este Calea, Adevărul, Viața. Făcând auzită această șoaptă, Sfântul Grigorie de Nyssa a reușit să pătrundă Scriptura într-un mod atât de deplin și de inspirat, încât dezvoltările sale teologice au fost divers preluate în literatura patristică ulterioară și adapă, până astăzi, sufletele însetate de Dumnezeu atât în Răsărit, cât și în Occident, în variantele cele mai moderne¹.

Prezenta lucrare s-a adăpat la rându-i din izvorul cuvântării de Dumnezeu pentru a înțelege, înaintea altor probleme descifrate prin urcușurile duhovnicești realizate de Sfânt, rosturile omului și temelia existenței sale, știind că Însuși Dumnezeu a devenit ceea ce iubește, adică Om. O înțelegere necesară oricui într-o lume în care, deși făcut stăpân, omul i-a ajuns rob prin idolatrie, în care valorile tind să fie relativizate până la anulare, care strigă că „Dumnezeu a murit” pentru ca omul să fie dumnezeul lui însuși, în care grija zilei de mâine este luată în grija zilei de azi, uitând de grija chipului. Astfel, omul poate rata menirea existenței sale, poate trece de șansa de a-și face sufletul și trupul diafane, poate face să amuțească izvorul vieții sale, stingându-și Duhul și reducându-se la o simplă carne însuflețită².

Ori, Sfântul Grigorie ne învață că sufletul și trupul nostru are nevoie de Dumnezeu, aceasta este viața lui; iar acest adevăr nu ni se impune din afară, ci ni-l spune sufletul însuși, dacă-l lăsăm să

¹ În redactarea prezentei lucrări, căutările noastre au fost surprinse de apariția unui site bine documentat, realizat strict în jurul personalității și operei Sfântului Grigorie de Nyssa.

² Cf. Paul Evdokimov, *Taina iubirii – Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, tr. rom. Pr. Lect. Univ. Dr. Vasile Răducă, Ed. Asociația medicală creștină CHRISTIANA, București, 1994, p. 66.

vorbească. Acest început al sufletului este unul al înțelepciunii; care, prelungită în practică, prin mijlocirea virtuților și conlucrarea harului care curge prin Trupul lui Hristos – Biserica -, ne readuce la iubirea cea desăvârșită a celui ce vrea să poarte numele lui Hristos și Chipul său, sufletul odihnindu-se astfel în infinitul lui Dumnezeu.

Viața și opera Sfântului Grigorie de Nyssa

Despre viața și opera marelui gânditor capadocian s-a scris foarte mult. Majoritatea exegeților susțin că Sf. Grigorie s-a născut în jurul anului 335 în Neocezareea, într-o familie extraordinară, din care Biserica va trece în rândul sfinților numeroși membri: bunica sa, Macrina, mama sa, Emilia, sora sa - Macrina, frații săi: Vasile și Petru de Sevasta.

Aproape întreaga educație moral creștină o primește de la sora lui Macrina și de la fratele său mai mare Vasile, pe care îl va numi apoi „tatăl și învățătorul meu”. Sub această înrâurire, Grigorie este atras de viața eclesiasitică și intră în cler, unde ajunge la rangul de lector.

Dar, în timpul lui Iulian Apostatul, datorită unui puternic curent renașcentist, este atras spre cultura filosofică profană, citind mai ales pe Platon, dar și pe retorii Libanus și Stagirus. Astfel influențat, Sfântul Grigorie va ajunge profesor de retorică, căsătorindu-se cu o femeie foarte deosebită: Teosevia, care moare în 385. Nu există documente care să ateste hirotonirea lui Grigorie

de Nyssa înainte sau după moartea soției sale. Cert este că această perioadă a fost denumită de unii patrologi drept „o criză de conștiință”, sau în orice caz o perioadă de depărtare a lui Grigorie de Nyssa de Biserică. Într-o analiză abundent de rece, o putem considera o „rătăcire” efemeră din viața Sfântului. Dar este una cu rost și iconomie, o depărtare necesară a multor spirite luminate, printre ele Sfântul Apostol Pavel sau Fericitul Augustin. Sunt perioade de fericită depărtare, fiindcă le urmează depășiri extraordinare și extragerea de noi și mai înalte înțeleșuri.

În 370-371, Grigorie s-a retras la o mănăstire întemeiată de fratele său Vasile, pe malul râului Iris, în Pont. În 371 a fost numit episcop al Nyssei de către Vasile, dar datorită naivității sale și firii sale mai mult contemplative, este condamnat de arieni și depus din treaptă într-un sinod local, în 376. În 378, după moartea împăratului arian Valens, este primit triumfal de către enoriașii săi. După moartea fratelui său Vasile în 379, Sf. Grigorie devine un înfocat luptător pentru cauza creștinismului ortodox și împotriva ereziilor. În toamna anului 379 participă la Sinodul de la Antiohia, unde se remarcă prin cultura sa deosebită, drept pentru care i se încredințează misiunea de inspector bisericesc în Pont, Palestina și Arabia. În acest răstimp, aproape fără voia lui, a fost numit episcop de Sevasta, în Armenia, unde a stat doar câteva luni. Talentul, erudiția și renumele său au făcut să fie chemat apoi la sinodul II ecumenic, în 381 la Constantinopol, unde a fost proclamat stâlpul ortodoxiei și împăratul Teodosie îl impune ca normă de credință

adevărată, pentru toată lumea creștină³. Întrucât în zilele sinodului s-a întâmplat să moară împărătesele Flacilla și Pulheria, Sfântul Grigorie a fost chemat să rostească necrologurile. Tot în Constantinopole, în 1934, ia parte la alt sinod, după care nu se mai știe nimic despre el.

A murit probabil în 394 sau 395⁴. Pentru teologia sa inspirată și rodnică, ce a influențat peste veacuri autorii de după el, Sinodul al VII-lea ecumenic l-a numit „Părinte al Părinților” iar teologii moderni îl recunosc drept „cel mai mare cuget patristic al Răsăritului”⁵.

Sfânta noastră Biserică îl prăznuiește pe 10 ianuarie.

* * *

Dacă datele despre viața Sfântului Grigorie de Nyssa sunt sumare, în schimb opera sa, de o vastitate deosebită, oferă o imagine asupra spiritului gânditorului întru cele sfinte, prezentându-se totodată drept una dintre cele mai speculative minți ale veacului de aur creștin⁶.

Exegeții operelor sfântului sunt în genere de acord asupra influențelor platonismului, neoplatonismului și origenismului (mai cu

³ Ioan Buga, *Preliminarii la teologia Sf. Grigorie de Nyssa*, în *Despre viața lui Moise*, Ed. Sf. Gheorghe-Vechi, 1995, p. 6.

⁴ Asupra datei nașterii ca și a morții Sfântului Grigorie de Nyssa patrologii au păreri controversate.

⁵ Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Teofania, Sibiu, 2002, p. 14.

⁶ Ioan Buga, *Introducere*, în *Despre viața lui Moise*, Ed. Sf. Gheorghe-Vechi, 1995, p. 7.

seamă în folosirea metodei alegorice de interpretare); dar aceste influențe au fost depășite prin roadele sfintei inspirații, urcându-l la menirea de creator autentic, întemeietor al teologiei mistice și numele de cel mai mare gânditor mistic creștin al secolului al IV-lea⁷.

Din întreaga sa operă vom aminti principalele scrieri ⁸, specificând între paranteze ordinea lucrării așa cum apare menționată în *Patrologiae Graeca*, ediția abatelui Migne :

-Scrieri sau omilii cu caracter exegetic, dogmatic sau duhovnicesc: *Despre alcătuirea (crearea) omului* (P.G., 44, 125-256), *Tâlcuire apologetică la Hexameron* (P.G., 44, 61-124) sunt scrieri în care se dau mai ales explicații literare ale textului Sfintei Scripturi; *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute* (P.G., 44, 297-430) este scrisă în jurul anului 390, când sfântul se afla la o vârstă înaintată; scrierea se prezintă cu înalte sensuri spirituale plecând de la urcușul duhovnicesc al lui Moise, printr-o manieră alegorică. Este adresată unui tânăr (numele îl aflăm spre finalul scrierii: Cezar) care cere un model de viață perfectă. Grigorie atribuie aici virtuții calitatea de a fi nemărginită, desăvârșirea în sine fiind inaccesibilă; se poate face doar o părere asupra a ceea ce înseamnă virtutea, urmărind viața oamenilor aleși, dintre care cel dintâi este socotit Moise; *Despre pitonisă* este un mic tratat despre demonologie, un comentariu la *I Regi*, 28, 12-18 (P.G.,

⁷ Ioan G. Coman, *Patrologie*, E.I.B.M.O., București, 1956, p. 167.

⁸ Pentru schița operei Sfântului și a temelor abordate ne-au stat la îndemână: Ioan G. Coman, *Patrologie*, E.I.B.M.O., București, 1956, pp. 168-177, precum și *Introducerea* Pr. Prof. Dumitru Stăniloae la Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea întâia, E.I.B.M.O., București, 1982, pp. 7-16.

45, 112, A, B, C); *La titlurile psalmilor* (P.G. 44, 431-608) este o introducere la studiul psalmilor, vorbind despre înălțarea spirituală a sufletului prin virtute; *La Psalmul VI, despre Octavă* este o continuare a scrierii anterioare, tratând despre purificare și ascensiune spirituală; *Omilii la Eclesiast* (P.G., 44, 615-754) arată că *Eclesiastul* este un îndemn dat omului spre înălțime mistică; *Tâlcuire exactă la Cântarea Cântărilor* (P.G. 44, 755-1120) interpretează *Cântarea Cântărilor* ca o invitație la nunta mistică a sufletului cu Dumnezeu; *Tâlcuire duhovnicească la Fericiri* (P.G., 44, 1193-1304) tratează despre înălțarea sufletului la Dumnezeu; *Despre rugăciunea domnească* (P.G., 44, 1119-1194) în care se explică rugăciunea iar în final se tratează despre Sfânta Treime; *Atunci și Fiul însuși se va supune Aceluia ce l-a supus Lui toate* (P.G., 44, 1303-1326) este o omilie la *I Cor. 15, 28*. Aceste scrieri au o deosebită importanță pentru doctrina teologico-mistică și filosofică, dar mai ales pentru observarea și studiul metodei alegorice și influențelor curenților filosofice ale vremii.

- **Scrieri dogmatico-polemice:** cea mai importantă este *Cuvinte antiretice contra lui Eunomie* (P.G., 44, 237-1122) în care combate două dintre operele lui Eunomie, *Apologia* și *Mărturisirea de credință*, prima destinată Sfântului Vasile cel Mare, iar cea de-a doua împăratului Teodosie. Este nu numai cea mai cuprinzătoare dintre scrierile sale, dar și cea mai bună dintre scrierile împotriva arianismului; *Contra lui Apolinarie* (P.G., 45, 1123-1270) este cea mai bună scriere antiapolinaristă păstrată; este îndreptată mai ales împotriva tratatului lui Apolinarie intitulat *Demonstrația întrupării divine după asemănare*; *Contra lui*

Apolinarie, către Teofil, Episcopul Alexandriei (P.G., 45, 1269-1278), lucrare în care Grigorie semnalează patriarhului Alexandriei pericolul reprezentat de apolinarism și respinge afirmația lui Apolinarie că dreptcredincioșii admit doi fii ai lui Dumnezeu.

- **Scrieri dogmatice:** *Marele cuvânt catehetic* (P.G., 45, 9-106) cea mai importantă lucrare dogmatică și cea mai sistematică. Este adresat dascălilor creștini și se folosesc mai mult argumente filosofice decât biblice. Este considerată o punte între tratatul lui Origene *Despre principii* și lucrarea lui Ioan Damaschin *Dogmatica; Cuvânt despre suflet și înviere sau Macrinia* (P.G., 46,11-60) este o imitație parțial reușită a dialogului *Phaidon* scris de Platon, în care Sfântul Grigorie pune pe seama surorii lui ideile sale despre originea omului, suflet, moarte, învierea morților și apocatastază, însă afirmă că despre aceste lucruri nu se poate vorbi decât ca „presupuneri”; *Către Eustație, despre Sfânta Treime* (P.G., 45, 115-136) lucrare în care Sfântul Grigorie încearcă să demonstreze că cele trei persoane divine nu sunt trei dumnezei, ci unul; *Contra grecilor după noțiunile comune* (P.G., 45, 175-186) în care discută filosofic noțiunile de „persoană”, „esență” și „ipostas” pe care le aplică persoanelor Sfintei Treimi; *Despre credință către Simpliciu* (P.G., 45, 136-146) în care tratează despre cele trei persoane ale Sfintei Treimi, mai cu seamă despre Sfântul Duh și Fiul, precum și raporturile acestora cu Tatăl; *Contra destinului* este o lucrare în care se combate credința păgânilor în supremația destinului, care nu este Dumnezeu, arătându-se că astrologia nu este atât de precisă și nu are un rol atât de important în viața omului. *Despre morți* (P.G., 46, 524-536), în care se discută despre

„focul cel curățător”. *Cuvânt despre Dumnezeuirea Fiului și Sfântului Duh* (P.G., 46, 553-576), unde combate pe anomei, comparându-i cu epicurienii; lucrarea a fost mult prețuită în literatura creștină ulterioară.

-Scrieri ascetice: *Despre feciorie* (P.G., 46, 317-416) este o lucrare scrisă înainte de hirotonirea sa ca episcop, cuprinzând mai ales argumente filosofice pentru apărarea fecioriei – aceasta face din suflet mireasa lui Hristos; *Viața Sfintei Macrina* (P.G., 46, 959-1000) scrisă prin 380, este o biografie a surorii sale, adresată lui Olimpiu monahul, care arată cum se practica asceza în Pontul veacului IV; *Viața lui Grigorie Taumaturgul*, care este luată drept model de desăvârșire; *Către Armoniu, ce înseamnă numele sau chemarea de creștin* (P.G., 46, 237-250) și *Către Olimpiu monahul, despre desăvârșire și cum trebuie să fie creștinul* (P.G., 46, 251-280) sunt lucrări în care Sfântul Grigorie se ocupă despre desăvârșirea creștină.

-Cuvântările se pot împărți în morale: *Contra cămătarilor* (P.G. 46, 433-452); *Despre iubirea de săraci și despre binefacere* (P.G., 46, 453-490); *Nu trebuie să plângem pe cei care au adormit în credință* (P.G., 46, 548-554); cuvântări la sărbători: *La ziua luminilor sau Botezul lui Hristos* (P.G., 46, 577-600), cinci cuvântări *De Paști* (P.G., 46, 559-690), dintre care cea de-a doua este socotită neautentică, iar ultima controversată; *La înălțarea lui Hristos* (P.G., 46, 689-694); *Despre Sfântul Duh sau la Rusalii* (P.G., 46, 695-702); cuvântări panegerice: două cuvântări despre *Întâiul mucenic Ștefan* (P.G., 46, 701-736); *Cuvântare la marele mucenic Teodor* (P.G., 46, 735-748); două cuvântări *La cei 40 de*

mucenici (P.G., 46, 749-783); necrologuri: *În cinstea Sfântului Vasile cel Mare* (P.G., 46, 787-818); *În cinstea Episcopului Meletie al Antiohiei* (P.G., 46, 851-864); *Lauda Sf. Părintelui nostru Efrem*; *Cuvânt funebru la moartea împărătesei Flacilla și Cuvânt la moartea Pulheriei* (P.G., 46, 863-892).

Doctrina Sfântului Grigorie de Nyssa are la bază o teologie mistică în care sunt folosite la maximum datele rațiunii, dar fundamentul teologiei sale rămâne Sfânta Scriptură. Temele abordate în spațiul doctrinar sunt:

- *Sfânta Treime*: esența divină nu este împărțită pe trei esențe, după cele trei persoane. Deosebirea persoanelor divine stă numai în relațiile lor, deoarece ele au aceeași esență, iar lucrarea lui Dumnezeu în afară este comună celor trei persoane. Din aceeași persoană a Tatălui se naște Fiul și purcede Duhul Sfânt. Tatăl este *cauza*, Fiul este *Cel din cauză*, Duhul Sfânt este *Cel ce vine din Cel din cauză*.

- *Teognosia* este problema cea mai dezbătută la Grigorie. Cunoașterea lui Dumnezeu este scopul vieții omului și are un caracter anagogic, plecând de la cunoașterea naturală, rațională, respectiv de la cunoașterea elementelor naturii la elementele firii umane, până la limita dintre sensibil și inteligibil (suprasensibil). Vârful cunoașterii este cunoașterea mistică, credința în Sfânta Scriptură tălmăcită de tradiția patristică. Mai există un tip special de cunoaștere, rezervat doar celor desăvârșiți: contemplarea (*θεορῖα*), privirea nemijlocită a lui Dumnezeu.

- *Hristologia* Sfântului Grigorie o dezvoltă în principal lucrările *Contra lui Eunomie* și *Antireticul contra lui Apolinarie*.

Hristos a avut firea umană întreagă, adică trup omenesc și suflet rațional, dar și firea (esența divină) întreagă. Aceste două firi dau *persoana* lui Hristos, născut de Fecioara Maria, care este *Θεοτοκος* (Născătoare de Dumnezeu).

- *Soteriologia* prezintă unele inadvertențe, în mod deosebit prin teoria drepturilor demonului. Păcatul ne-a aruncat în brațele diavolului, deci ne stăpânea în mod „legal”. Mântuitorul a putut să ne salveze prin însuși faptul că a devenit om. Diavolul a fost atras ca peștele cel lacom de o momeală și a fost prins în cârligul undiței divine. Această teorie a drepturilor demonului a fost începută de Origene și continuată de Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nyssa, dar combătută apoi de Sfântul Grigorie de Nazianz.

- *Antropologia*. Cu Sfântul Grigorie de Nyssa se poate vorbi de antropologie creștină. Hristos înomenit reprezintă întreaga umanitate. Creația omului are un dublu aspect, sub raportul esenței: o fire care se aseamănă cu Dumnezeu, și alta care diferențiază sexele. Omul, pe de altă parte, este înzestrat cu liber arbitru, libertate care poate îndemna pe om să aleagă chiar răul. Posibilitatea păcatului a stat în calitatea de creatură a omului și în libertatea duhurilor create. Omul creat se putea înmulți și în Rai, în afara căsătoriei; totuși, el a ajuns să se înmulțească sexual. Omul are o situație privilegiată în Univers prin frumusețea trupească și sufletească. Asemănarea cu Dumnezeu este realizată prin împlinirea voinței Lui, printr-o viață curată, curățenie prin har divin și fapte bune. Urmarea păcatului este moartea, iar prin lupta împotriva morții au luat naștere artele și științele. Sufletul omului este spiritual,

nemuritor și simplu, iar materia nu poate nici cugeta, nici crea. În ceea ce privește originea sufletului, Grigorie oscilează între creaționism și traducionism.

Tema principală a scrierilor Sfântului Grigorie de Nyssa este urcușul mistic al sufletului către Dumnezeu, lucrarea *Despre viața lui Moise* redând în mod măiestrit și complet treptele acestui urcuș. Lucrarea poartă amprenta experienței teologice și de credință ale episcopului Nyssei și se va situa în punctul central de interes al prezentei lucrări întrucât deplinătatea ontologică a ființei umane nu se poate realiza fără a urma modelul anagoric al lui Moise.

Partea I

Cosmologia Sfântului Grigorie de Nyssa

Analiza temei antropologice în abordarea Sfântului Grigorie de Nyssa necesită o perspectivă holistică, marile sale opere relevând o împletire simfonică în care cunoașterea, progresul în cunoaștere, libertatea, antropogeneza ori ontogeneza sunt tot atâtea teme majore tratate, decelabile doar pentru o sinteză ulterioară mai-înțelegătoare a naturii umane. Cu atât mai mult cu cât opera Sfântului își dezvăluie caracterul sistemic, ceea ce îl face să fie primul antropolog creștin în puterea definiției.

Sfântul Grigorie de Nyssa, care cunoaște perfect principiul conformității, pornește de la Dumnezeu, adică de la prototip, ca să înțeleagă tipul și să definească esența omului, ca Chip al Celui ce este⁹. Pe urmele Sfântului deci, în deplină siguranță, despre

A. „Cel ce este”

Vorbind despre Dumnezeu, Sfântul Grigorie de Nyssa recurge adesea la un limbaj negativ, fiindcă măreția naturii umane este inexprimabilă și incomparabilă cu ceea ce omul cunoaște în

⁹ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R, 1996, p. 63.

cele din jur. Din terminologia filosofică avantajează mai frecvent doi termeni, schimbându-le însă încărcătura semantică de până atunci: *το απειρον* și *το οντως ον*.

Το απειρον este preluat din filosofia antică, fiind apărut odată cu școala ionică și contribuția lui Anaximandru la ceea ce se va numi apoi „filosofia naturii”. Anaximandru susține primul în filosofia greacă existența unei substanțe primordiale nedefinite și infinite care generează tot ceea ce există material. Plutarh transmite că „Anaximandru afirma că Nedefinitul cuprinde orice cauză a apariției și dispariției universale”¹⁰. Symplicius transmite un fragment al lui Anaximandru: *αρχε των οντων το απειρον* - „începutul lucrurilor este *apeironul-infinitul, nedefinitul*”¹¹.

Anaximandru nu a putut însă surmona dificultățile ridicate de înțelegerea unității dintre starea originară nedeterminată a existenței și starea sa actuală. Acestea vor fi rezolvate de Aristotel prin distincția între existența în act și existența în potență.

Până la Sfântul Grigorie de Nyssa, *απειρον*-ul desemna substratul care generează materia, între *απειρον* și materialitate existând o continuitate-trecere de la una spre/în cealaltă, care nu inducea ideea unei transcendențe.

Sfântul folosește termenul pentru a sugera misterul inefabil al naturii divine, ca realitate aflată ontologic la infinită distanță de ceea ce creează, chiar dacă slava lui Dumnezeu le

¹⁰ Plutarh, *Strom 12*, apud Constantin Marin, *Filosofia antică greacă până la Platon*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași-1994

¹¹ Aristotel, *Physica*, 24, 13, apud Constantin Marin, *op.cit.*

pătrunde pe toate¹². Îl folosește nu ca nume al lui Dumnezeu, fiindcă orice nume ar fi o limitare. Numele date Lui în Scriptură indică doar „energiile ce se află în jurul lui Dumnezeu, sau ceea ce face El pentru noi”¹³. Cunoașterea lui Dumnezeu Cel mai presus de nume nu se realizează prin conceptualizare, ci doar prin credință și iubire.

TO ΟΥΤΩΣ ΟΥ (Ființa adevărată) este folosit de Sfânt numai când îl exprimă pe Dumnezeu ca Ființă Treimică, folosirea termenului cu acest sens fiind o altă licență a Sfântului, care a dorit să descarce noțiunea de ceea ce semnifică ea începând cu Platon și s-o aducă la altă demnitate. *TO ΟΥΤΩΣ ΟΥ* semnifică acum Treimea de persoane „ce se împart fără să se separe și se unesc fără a se confunda”¹⁴. Deplinătate a existenței, *το ουτως ου* își are existență în sine, își este sieși identică, fără a cunoaște diversitate ori schimbare, este eternă, infinită și absolut liberă, nevăzută și imaterială, Realitate primordială și atemporală, este Binele infinit și de necuprins cu mintea: „Cum voi numi pe Cel ce nu poate fi văzut – se întreabă Sfântul în *Omilii la Fericiri* -, cum voi înfățișa nematerialul, cum voi arăta nevăzutul ? Cum voi înțelege pe Cel ce este fără mărime și însușire corporală, fără formă și calitate ? Cel ce nu poate fi găsit nici în timp, nici în spațiu ? Pe Cel ce întrece orice mângâiere, orice închipuire care mărginește ? Pe Cel ce dă viață și subzistență tuturor celor cugetate ca bune, pe Cel în Care

¹² Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, București, Editura Sophia, 1998, p. 107

¹³ Preot Vasile Răducă, *Antropologia sfântului Grigorie de Nyssa*, IBMOR, București, 1996, p. 24

¹⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomiu*, II, 4, 465 B, apud Preot Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 34.

se vede orice înțeles și nume înalt: dumnezeirea, împărăția, puterea, veșnicia, nestrăciunea, bucuria și veselia și, în fine, tot ce se cugetă și se grăiește cu înțeles înalt ? Cum și prin ce cugetări este cu putință să vină sub vederea noastră acest bine care se vede și nu este văzut; Cel ce se dăruiește tuturor celor ce sunt existența, dar El Însuși există pururea și nu are trebuință să vină la existență ? Dar, pentru a nu se osteni cuvântul, întinzându-se la cele necuprinse de el, fiindcă acest bine nu ne poate veni în înțelegere, fiind dintre cele mai presus de înțelegerea prin fire, să ne oprim din osteneala aceasta și din cercetările noastre, să ne mulțumim cu acest câștig că, prin faptul de a vedea pe Cel căutat, ne-am alcătuit o oarecare închipuire a mărimii celor căutate”¹⁵.

Sfântul Grigorie de Nyssa realizează o distincție între realitatea surprinsă prin cuvântul omenesc și realitatea suprafirească a dumnezeirii. Numirile pe care le dă Sfânta Scriptură dumnezeirii sunt extrase cu atribute ale lumii create și procură doar o idee analogică despre El. Interpretând în *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* versetul „mir vărsat este numele Tău”(Cânt. Cânt. 1,2), Sfântul arată că prin cuvintele noastre nu putem „atinge” Însuși Cuvântul, ci ne putem face doar o anumită socotință, inadecvată realității Lui: ”*Mir vărsat este numele Tău*. Prin acest cuvânt socotesc că nu se poate cuprinde în înțelesul unui nume firea cea fără hotar, ci orice putere a gândurilor și orice înțeles al cuvintelor, chiar dacă ar părea că cuprinde ceva mare și dumnezeiesc, nu e în stare să atingă însuși Cuvântul, ci ca din niște

¹⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa , *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 40.

urme și rămășițe cuvântul nostru își dă cu socoteala despre Cuvântul, din cele înțelese bănuind prin asemănare pe Cel necuprins”¹⁶.

Datorită acestei neputințe a cuvintelor, Sfânta Scriptură recurge adeseori la simboluri și asocieri care să înalțe mintea dincolo de simțuri: „mintea, trecând dincolo de simțuri, care au fost numite deșertăciune, și strecurându-se cumva spre contemplarea celor nevăzute, dă posibilitatea cuvântului de a prezenta cele inteligibile”¹⁷. Pe lângă această caracteristică însă, cuvintele Sfintei Scripturi au calitatea de a fi „îmbibate în har”. Acest har sădește într-un cuvânt o bogăție de înțelesuri dumnezeiești pe care același cuvânt, scos din contextul haric al Sfintei Scripturi, nu le conține¹⁸. Prin Scripturi Dumnezeu se descoperă sufletelor, într-o cunoaștere negrăită; El „dăruiește sufletului o anumită simțire a prezenței Sale, scăpând însă cunoașterii limpezi, prin faptul că Se ascunde în nevăzutul firii Sale”¹⁹.

Dar harul se varsă în mod desăvârșit în Biserică, prin Sfintele Taine; abia prin Sfintele Taine, împărtășindu-te de Hristos, poți desluși pe deplin cuvântul biblic, care era obturat omului vechi, ne-născut în har prin Taina Botezului: „cei ce, după sfatul lui Pavel, ați dezbrăcat pe omul cel vechi, ca pe un veșmânt murdar, împreună cu faptele și poftetele lui, și v-ați îmbrăcat în veșmintele

¹⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 129.

¹⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, tr. rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 205.

¹⁸ Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Teofania, Sibiu, 2000, p. 81.

¹⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 262.

luminoase ale Domnului, ca cele arătate pe muntele Schimbării la față, mai bine zis, v-ați îmbrăcat în Însuși Domnul nostru Iisus Hristos și în iubirea, adică în haina Lui, și v-ați făcut în chipul Lui, ajungând nepătimași și dumnezeiești, ascultați taina *Cântării Cântărilor*. Intrați în cămara neîntinată a Mirelui, îmbrăcându-vă în haina albă a cugetărilor curate și neîntinate”²⁰.

B. Dumnezeu- Creator și Proniator al lumii

Raportându-se permanent la norma de credință a Bisericii, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că lumea este rezultatul puterii și voinței lui Dumnezeu și argumentează solid dezacordul său față de filosofia greacă antică.

Originea lumii –afirmă Părintele - nu stă în vreun principiu material, fie el și *απειρον* (*nedefinit, infinit*); ea nu are o consistență în sine dacă nu se raportează la Ființa absolută a lui Dumnezeu; înțelege această raportare nu ca o continuitate de natură între Dumnezeu și lume, ci o raportare decizional-ontologică: „Și n-ar fi o noutate afirmația că orice făptură din Univers, ca și orice lucru care poate fi cuprins cu mintea, dintre acelea care nu se văd,

²⁰ *Ibidem*, p. 118.

au luat naștere prin puterea lui Dumnezeu, când voința Lui ființa spre înfăptuirea a ceea ce este bine”²¹.

Astfel, față de cosmologia filosofiei grecești, care făcea din diverse principii materiale substratul existenței, Sfântul indică locul materiei în creație: este locul puterii, voinței și înțelepciunii lui Dumnezeu. Într-un anumit sens, se poate spune că Sfântul Grigorie spiritualizează materia, dar deopotrivă îi răpește, fundamentat, importanța extremă pe care i-o acordase filosofia antică: pe de o parte, materia nu este principiu etern (ceea ce-i răpește din măreția acordată de antici); pe de altă parte, materia apare ca o sinteză de calități spirituale și inteligibile care dau nume și existență materiei. Spunând că materia subzistă prin calitățile spirituale, Grigorie de Nyssa nu afirmă nici despre materie, nici despre calitățile spirituale că ar fi veșnice. Voința lui Dumnezeu este cea care a generat atât materia, cât și calitățile spirituale genetice.

Este corect deci a spune că „voința Atotputernicului este ca o materie, ca o formă și chiar un principiu pentru cosmos”²². În *Dialog despre suflet și înviere* episcopul Nyssei afirmă că, prin voința Sa, Dumnezeu a creat lumea „în rezumat”²³, am spune că având virtuțile unei structuri autogenerative. Desfășurându-se în spațiu-timp, aceasta a condus la apariția elementelor constitutive ale lumii, apoi la tot ceea ce există și va avea să existe. Actul

²¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, București, Editura Sophia, 1998, p. 84.

²² Asist. Univ. Dr. Telea Marius, *Antropologia Sfinților Părinți capadocieni*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 137.

²³ Teoria rezumativă o regăsim în secolul XX la Stephen Hawking sub forma superstringurilor cosmice imediate exploziei inițiale.

creator dumnezeiesc este unic, doar simțurile și rațiunea comună descoperă în univers fenomene *noi*.

Odată creată, lumea nu se *înstrăinează* de Creator și nici Dumnezeu nu separă lumea de Sine; lumea întregă *este ținută* în chip proniator de Cel care, ontologic, are o altă natură decât natura lumii. Dumnezeu nu este doar Creator, ci și Proniator sau, mai bine spus, creația Sa este simultan proniatoare, iar pronia Sa se vede în modalitatea creației Sale: Dumnezeu se află deopotrivă în toate și pătrunde deopotrivă în toate; nu rămâne nimic în ființă dacă este separat de Ființă²⁴ - scrie Sfântul. Într-adevăr, este propriu dumnezeirii să străbată toate locurile și să cuprindă natura ființelor, căci nimic n-ar mai fi în ființă, dacă n-ar rămâne în Cel ce este. Iar ceea ce există în sens propriu și de la început este natura divină, despre care dănuirea continuă a ființelor ne silește să vedem că există în toate²⁵.

Credința Sfântului asupra proniei lui Dumnezeu în creație, încât aceasta să fie îndrumată spre atingerea scopului pentru care a fost zidită, este ilustrată astfel în *Despre pruncii morți prematur* : „nimic nu se întâmplă fără știrea lui Dumnezeu, ci de fiecare dată vedem că nimic nu decurge la întâmplare și nu-i fără

²⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomiu*, VIII, P.G., 45. col. 797 CD.

În teoria platoniciană existența unui lucru este expresia participării sale la Lumea Ideilor; viziunea creștină ne este prezentată prin Sfântul Grigorie de Nyssa și este în fond o perspectivă răsturnată și totodată restaurată, într-adevăr: Dumnezeu este Cel care participă la lume, dându-i ființa (viața) prin Ființa Sa.

²⁵ Idem, *Marele cuvânt catehetic*, București, Editura Sophia, 1998, p.107.

Recunoaștem aici influența lui Aristotel din *Fizica*; citatul extras reprezintă fundamentul

argumentului necesității și contingenței pentru dovedirea strict rațională a existenței lui Dumnezeu, așa cum va apare, într-o formă elaborată, în *Summa theologica* a lui Toma d'Aquino.

rost nici o faptă din cele prin care Dumnezeu conduce lumea; nimeni n-ar putea tăgădui faptul că Dumnezeu e temelul a toate, El este înțelepciunea, bunătatea și adevărul”²⁶.

C. Creația din nimic

Dacă stoicii găseau că un dumnezeu corporal (sau rațiune corporală) este totuna cu universul, iar adepții școlii platoniste că Dumnezeu a creat această lume dintr-o materie preexistentă, Grigorie de Nyssa aduce explicarea creației lumii în lumina credinței adevărate: Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo*.

În prima *Omilie la Cântarea Cântărilor*²⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa proiectează asupra problemei creației perspectiva creștină, convins de „lipsa de rațiune” a omului vechi. Pe o cale strict logică, Sfântul argumentează creația din nimic, contra stoicilor și platonicienilor: „Dacă vom crede că materia își are existența în Dumnezeu, trebuie ca într-un mod inexplicabil ea să fie în Dumnezeu... Dar, dacă ea se află în Dumnezeu, cum ar mai fi imaterial cel care o conține... Pentru aceasta trebuie să conchidem că: sau Dumnezeu este în mod necesar material, pentru că materia își trage originea din El, sau, dacă vrem să evităm această concluzie, trebuie să presupunem că El ia din afara Lui materia de

²⁶ Idem, *Despre pruncii morți prematur*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 425.

²⁷ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 123.

care are nevoie pentru formarea Universului. Prin urmare, dacă natura ar fi în afara lui Dumnezeu, ar trebui să se accepte un principiu în afara Lui, care să-i fie coetern și care să nu aibă început. Se ajunge, deci să se opună coexistența a două principii fără început și fără origine”²⁸.

Prin *lume* Sfântul Grigorie de Nyssa înțelege, în fapt, două lumi: lumea îngerilor (numită ο υπερκοσμοξ– *hipercosmos*) , situată deasupra universului, și lumea dinlăuntrul universului (ο εγκοσμιοξ). Lumea îngerilor este invizibilă și a fost creată înainte de universul vizibil și material; lumea îngerilor a primit de la Creator puterea să mențină și să conducă universul. În raport cu Dumnezeu, îngerii sunt duhuri, dar natura lor este alta decât natura divină; ca și oamenii, îngerii ocupă un spațiu anume; de aceea, deși spune că sunt duhuri și că natura îngerilor este netrupească și invizibilă, Sfântul atribuie îngerilor o anume corporalitate, consecință a calității de natură creată²⁹.

Dincolo de diferența de natură între Dumnezeu și creație, puterea lui Dumnezeu se face simțită în lumea creată și univers printr-o prezență continuă și menținerea în existență a lucrării *mâinilor Sale*.

²⁸ Idem, *Despre facerea omului*, XXIII, 44, 212 AB, apud Preot Vasile Răducă, *op. cit.*, pp. 39-40.

²⁹ Cf. Preot Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 38.

D. „Rațiunile înalte” ale creației

Adusă din nimic la existență, lumea are ca lege universală mișcarea, fără schimbare fiind numai Dumnezeu³⁰. Dincolo de mișcarea spațială, Sfântul Grigorie de Nyssa sesizează alte două feluri de mișcări: una este mișcarea care se petrece mereu spre bine, care nu are oprire, de vreme ce virtutea nu are sfârșit, iar cealaltă este mișcarea contrară, spre potrivnicul binelui, a cărei ființă nu există³¹.

Astfel, deși ca natură creată, ambele stihii³² sunt limitate, ele sunt într-o continuă transformare spre un ce pe care numai Dumnezeu îl cunoaște pentru creatura Sa. Cu certitudine, mișcarea lumii implică o ordine interioară, atât la nivelul spațial, cât și calitativ, ordine care vădește schimbarea unuia într-altul ca pe o restaurare progresivă, plecându-se de la ceea ce exista de la început³³.

Schimbarea calității și transformarea succesivă a elementelor constitutive lumii se realizează potrivit unei armonii generale și printr-o structurare de crescândă complexitate a existențelor, pornind de la calitățile spirituale sau rațiunile înalte create primordial de Dumnezeu. Acestea generează cosmosul

³⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, București, Editura Sophia, 1998, p. 64.

³¹ *Ibidem*, p. 78.

³² lumea îngerilor și lumea materială (universul).

³³ Asist. Univ. Dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 139.

sensibil, începând cu elementele materiale, regnul mineral, regnul vegetal, cel animal și în cele din urmă omul.

Expresia „a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte”³⁴ este interpretată de Sfânt în înțelesul că fiecare element constitutiv al universului are în sine toate facultățile necesare naturii sale pentru păstrarea identității și specificității locului și rolului său, într-o alcătuire simfonică universală : „ De altfel nici miriapodul, nici broasca țestoasă, nici cele ce apar în mîlul putrezit nu sunt bune foarte. «Ochiul» dumnezeiesc însă, neprivind la fața lucrurilor nu limitează binele la vreo culoare frumoasă sau la vreo formă frumoasă, ci în faptul că, fiecare, așa cum este, are în sine natura întregă. Nu în faptul că nu este bou calul și este cal sau invers, ci natura fiecăruia se păstrează pe ea însăși în fiecare creatură, dat fiind că ea a primit facultăți specifice fiecărui mod de existență, având putere nu spre distrugere, ci spre dăinuire. Prin urmare, cu toate că elementele se deosebesc unele de altele, avându-se în vedere ceea ce este fiecare, fiecare este bun foarte, căci, în ceea ce este, fiecare element este desăvârșit în bine.”³⁵

Bunătatea fiecărui element nu este statică: natura fiecăruia conține în sine și imboldul spre continuare în desăvârșire, în cadrele create de Dumnezeu. Între elementele care constituie lumea există, în ciuda diferențelor de natură, o *atracție*, o *simpatie* care induce transformarea calitativă și evoluția continuă: „în ciuda opoziției adânci existente între elementele ei componente, prin înțelepciunea care conduce universul, a fost chibzuit un acord care

³⁴ *Fac.*, I, 19.

³⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 34.

pune în echilibru contrariile. În felul acesta s-a realizat o anumită armonie interioară a întregii creații”³⁶.

Având un început, mișcarea și existența universului au, cu certitudine, și un sfârșit³⁷ care se dorește împlinit; adică un scop (σκοποξ). Acest scop este legat de credința în Dumnezeu ca Proniator. Explicit Părintele afirmă că scopul ultim al ființelor raționale este slăvirea puterii dumnezeiești: „Ținta (σκοποξ) ultimă a tuturor acestora este ca, prin contemplarea întregii creații, mintea omului să preamărească, peste întreaga lume creată din cer și de pe pământ, puterea cea mai de presus de fire a Dumnezeirii celei veșnic lucrătoare”³⁸.

E. Lumea inteligibilă și lumea sensibilă

Vorbind despre ființe, Sfântul Grigorie afirmă că acestea se împart în două categorii: ființe inteligibile (το νοετον) și ființe trupești, corporale (το σωματιηον) sau sensibile (το αισθετον): „ce voiește să spună adaosul la această cerere: **Precum în cer așa și pe pământ** ? Mie mi se pare că cuvântul acesta cuprinde unul din cele mai adânci înțelesuri și ni se descoperă o cunoștință dumnezeiască privitoare la creație. Iar ceea ce spun este aceasta: Toată zidirea rațională este împărțită în firea netrupească și în cea întrupată”³⁹.

³⁶ Asist. Univ. Dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 139.

³⁷ *Ibidem*, p. 143.

³⁸ Idem, *Cuvânt Despre Pruncii Morți Prematur*, tr. Rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 416.

³⁹ Idem, *Despre Rugăciunea domnească*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 434.

Terminologia și distincția *inteligibil-sensibil* există deja la Platon, ca și la Philon; pentru Platon lumea inteligibilă este lumea Ideilor, aspațială, imaterială și neschimbătoare; umbrele acestora, prin participare, reprezintă lumea obiectelor concrete. Această împărțire este preluată de Sfântul Grigorie de Nyssa din filosofia antică, ca una ce se verifică atât prin autoritate, cât și prin conformitatea cu realitatea.

La Sfântul Grigorie însă, lumea inteligibilă indică lumea ființelor înzestrate cu *νοῦς* (rațiune), fie realități spirituale (Dumnezeu și îngeri), fie realități materiale (oamenii). Lumea sensibilă este alcătuită din tot ceea ce există material, deci inclusiv, și iarăși, omul. Nimic nu există în natura lucrurilor care să fie în afara acestor lumi. Iar aceste două lumi sunt despărțite printr-o mare prăpastie, pentru ca nici natura ce poate fi percepută prin simțuri să nu aibă proprietățile naturii ce poate fi percepută cu mintea, nici natura ce poate fi percepută cu mintea să nu aibă însușirile naturii ce poate fi percepută prin simțuri, ci fiecare dintre cele două naturi să se poată deosebi prin attribute contrarii. Într-adevăr, natura ce poate fi percepută cu mintea este ceva spiritual, care nu se poate atinge și care nu are formă. Natura ce poate fi percepută prin simțuri depinde de puterea de percepție a simțurilor.

Dar după cum chiar în lumea ce se poate percepe prin simțuri există o mare diferență între elementele componente, înțelepciunea divină a plăsmuit o cale de a le armoniza. Astfel, fiecare creatură este în armonie cu ea însăși, de vreme ce împotrivirea firească nu poate distruge această bună înțelegere. În același fel se face, potrivit înțelepciunii divine, și o contopire a

naturii ce depinde de simțuri cu natura pe care o percepem cu mintea, pentru ca toate lucrurile să participe la înfăptuirea binelui în chip egal și pentru ca nici un lucru să nu rămână nepărtaș al naturii bune. Din pricina aceasta, locul potrivit naturii pe care o percepem cu mintea este substanța eterată, rațională, al cărei destin este mai presus de lume. Dar, dintr-o socotință mai bună, se produce o amestecare a naturii pe care o percepem cu mintea cu natura pe care o percepem prin simțuri, pentru ca nimic din creatură să nu fie aruncat, după cum spune Apostolul, și nici străin de bunătatea divină.⁴⁰

Separate ontologic, cele două naturi se găsesc într-un raport de *participare*: menținerea în existență a lumii sensibile se realizează prin participarea la ființarea naturii inteligibile. Participarea nu este nici pasivă, nici imobilă: natura inteligibilă având caracterul infinității, participarea (*con-formarea*) sensibilului la inteligibil se află într-o continuă/infinită structurare, într-un proces de creație și re-creație nesfârșită⁴¹. Deci, deosebirea între cel făcut după model și modelul său constă în aceea că unul are o fire schimbătoare, iar celălalt una neschimbătoare, schimbarea fiind o mișcare de la o anumită stare spre alta⁴². Natura omului urmează aceeași lege: nu este cu puțință ca natura omului să rămână în sine însuși neschimbată, libera voință a omului tinde încontinuu spre ceva, dorința de bine aflându-se în chip firesc spre mișcare⁴³.

⁴⁰ Idem, *Marele cuvânt catehetic*, Ed. Sophia, București, 1998, pp. 32-33.

⁴¹ Cf. Preot Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 16.

⁴² Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, pp. 77-78.

⁴³ *Ibidem*, p. 78.

F. Omul ca μετοριοξ

*„ după aceea a împăcat toată zidirea cu ea însăși, ca nici
partea de jos să nu rămână nepărtașă la înălțimile cerești,
nici cerul îndeobște să nu fie nepărtaș la cele de pe
pământ”⁴⁴*

Ființă deodată sensibilă și inteligibilă, omul ocupă un loc aparte în creație. El aparține atât lumii inteligibile, fiind înzestrat cu νοῦξ (rațiune), cât și celor sensibile, prin materialitate. Acest loc al omului în creație este numit de sfântul Grigorie μετοριοξ – hotar – între spiritualitatea lui Dumnezeu și materialitatea lumii.

Cuvântul a fost folosit de Platon (*Legile*, IX) cu înțeles de *localizare geografică*; școala platonică a numit prin el postura naturii umane, aflată între inteligibil și sensibil, având libertatea de a se mișca fie spre una, fie spre cealaltă⁴⁵. Sfântul Grigorie adâncește acest adevăr, punând lămurit în lumină libertatea, rostul, riscul și - din acestea- responsabilitatea și măreția omului: realitate de hotar - μετοριοξ – între cele două lumi ontologic separate, omul se prezintă

⁴⁴ Idem, *Despre Rugăciunea domnească*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 434.

⁴⁵ Cf. Preot Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 101.

ca loc de comunicare și întrepătrundere a sensibilului și inteligibilului. De aici marele risc și totodată măreția omului, care, cetățean deopotrivă a ambelor lumi, are libertatea fie să spiritualizeze trupul (sensibilul în genere) – ceea ce reprezintă „misiunea” sa în lume ⁴⁶, fie să-și reducă la nivel de lucru chiar sufletul ⁴⁷.

Scopul așezării omului ca hotar ni-l indică lămurit Sfântul, prezentând omul și ca un colaborator al lui Dumnezeu, chemat să înalțe sensibilul la Dumnezeu : „Luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om; și din propria-I suflare i-a dăruit acesteia viață, pentru ca pământescul să se înalțe la dumnezeiesc și pentru ca un singur har să străbată toată făptura, după această cinstire, firea de jos fiind amestecată cu firea cea mai presus de lume. (...) Apoi s-a făcut făptura pământească, chip al puterii de sus; această ființă era omul. Și în el era frumusețea dumnezeiască ..., amestecată în el printr-o putere tainică „⁴⁸.

⁴⁶ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Cristal, București, 1995, p. 46.

⁴⁷ Cf. Preot Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, Ed. Sophia, București, 1998, p. 34.

II. Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa

A. Creația omului

Ca *μετοριοξ*, plasat prin condiția sa între Dumnezeu și natura materială, omul participă la natura divină prin intelect și rațiune, iar la cea nerațională prin constituția corporală și separarea în cele două sexe.

Potrivit acestei explicații a Sfântului Grigorie, unii cercetători ai operei sale consideră că Sfântul vorbește de două creații ale omului ⁴⁹. Trecând în revistă diversele teorii ale acestora, Preot Dr. Vasile Răducă constată îndepărtarea acestor teorii de textele propriu-zise ale episcopului Nyssei, precum și o oarecare influență asupra explicației creației omului de către Sfântul Grigorie din partea lui Filon din Alexandria și Origen.

Filosof și teolog evreu, Filon din Alexandria încercase să înțeleagă cum putea fi creat omul, într-o mulțime de indivizi și după două sexe, după chipul și asemănarea Dumnezeului unic. Pentru a ieși din dilemă, Filon postulează existența a două creații: a omului primordial, care are calitatea de chip și asemănare a lui Dumnezeu, și a omului istoric, creat după odihna lui Dumnezeu din ziua a șaptea ⁵⁰. Omul primordial este o idee, un gen al omului istoric; nu are deci calitatea de a fi trupesc - ci inteligibil - și nici aceea de a fi bărbat ori femeie. ⁵¹ Omul istoric este modelat după omul primordial;

⁴⁹ Cf. Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁰ Cf. *Gen.*, cap. I și II.

⁵¹ Filon din Alexandria, *De opificio mundi*, 134, apud Preot Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 70.

el este sensibil, compus din suflet și trup, constituit în două specii: bărbat și femeie, reprezentând o copie ștearsă a omului primordial⁵².

Influențat de Filon, Origen afirmă că în *Geneză I, 27*⁵³ este vorba de crearea a ceea ce este mai bun în noi: crearea sufletului, după chipul lui Dumnezeu. În *Geneză II, 7* s-ar relata creația trupurilor, în care nu se observă calitatea de chip al lui Dumnezeu⁵⁴. Căderea în trupuri s-ar fi produs din cauză că sufletele au obosit contemplând dumnezeirea, îndepărtându-se de Dumnezeu.

În lucrarea „Despre Facerea omului” episcopul Nyssei descrie constituția cu totul specială a omului. Afirmă că omul este solidar cu animalele prin materia din care sunt constituite toate, dar elementele constituției sale corporale sunt ridicate la o demnitate împăratească. Chip al lui Dumnezeu, omul exercită prin această demnitate stăpânirea asupra viețuitoarelor cerului, ale mărilor și pământului. În capitolul XIV al lucrării abordează problema dublei creații, dar nu în sensul succesiunii (așa cum le prezintă Filon din Alexandria și Origen), ci al concomitenței. Omul a fost creat pentru a participa simultan la ambele naturi: atât la cea divină (prin intelect și rațiune), cât și la cea materială - biologică. Relatările din *Geneză I, 27* și *II, 7* sunt explicate astfel de episcopul Nyssei: *Când Scriptura spune: Dumnezeu a creat omul , prin sensul general al*

⁵² Filon din Alexandria, *De opificio mundi*, 145, apud *ibidem*, p. 69.

⁵³ „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu i-a făcut; a făcut bărbat și femeie.”

⁵⁴ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1953, p. 148, apud Preot Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 69.

*acestui cuvânt ea desemnează natura umană. Într-adevăr, în această creație Adam nu este numit, cum o face istorisirea după aceea: numele dat omului nu este cutare sau cutare, ci omenirea în general. Prin desemnarea universală a naturii umane, suntem invitați să presupunem ceva, și anume, că în această primă creație, toată omenirea este cuprinsă în preștiința și puterea dumnezeiască*⁵⁵.

Episcopul Nyssei înțelege prin creația omului relatată în *Geneză I, 27* nu creația ideii sau matriței conceptuale a tuturor oamenilor, ci a unității tuturor oamenilor (pliroma naturii umane): al celor care au existat, există și vor exista în istorie (sau ca istorie) și al căror număr este cunoscut doar de înțelepciunea divină. Atunci când Scriptura vorbește despre totalitatea oamenilor, nu o desemnează cu numele de Adam, ci cu acela de om. Orice om, inclusiv Adam și Hristos-Omul, face parte din pliroma umană. Calitatea de chip al lui Dumnezeu o are orice om (bărbat sau femeie), ceea ce se vede din faptul că toate ființele umane, bărbați și femei, sunt înzestrate cu spirit: „Dovada o constituie faptul că mintea (*νοῦς*) se află deopotrivă la toți și că toți pot să-și manifeste gândirea, deciziile lor sau celelalte activități prin care natura dumnezeiască este reprezentată în cel care este după chipul său. Nu există nici o diferență între omul care a apărut în timpul primei creații a lumii și cel care se va naște în vremea desăvârșirii întregului: toți poartă deopotrivă chipul dumnezeiesc „⁵⁶.

⁵⁵ *Despre facerea omului* 185 A; S.C. 6, 154, apud Preot Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁶ *Despre facerea omului* XVI, 44, 185 D; S.C. 6, 161, apud *ibidem*, p. 76.

1. După chip, în vederea asemănării cu Dumnezeu

În relatarea biblică despre crearea omului apar două expresii esențiale în cadrul antropologiei creștine: chip (*ἔλεμ, εἰκον*) al lui Dumnezeu și asemănare (*deμut, ομοιωσιξ*). Asemănarea cu Dumnezeu -ομοιωσιξ – se leagă de chip, pe care îl presupune ca o conotație prealabilă⁵⁷, dar se deosebește de acesta întrucât chipul este dat cu realitate prin creație, iar asemănarea este dată numai ca potență, urmând să se realizeze prin strădanie; este „desăvârșirea omului în bine sau exercitarea continuă și după voia lui Dumnezeu a chipului divin din om”⁵⁸.

R. Leys considera că Grigorie distinge între *εἰκον* și *ομοιωσιξ* – ca două aspecte ale aceleiași realități; unul – *εἰκον* – este static, original sau terminal, celălalt – *ομοιωσιξ* – este dinamic, implicând o devenire; *ομοιωσιξ* este izbânda sau realizarea progresivă a lui *εἰκον* (a chipului)⁵⁹.

Pentru H. Merki, când Grigorie se referă la *Geneză 1, 26* cei doi termeni sunt sinonimi; dar când ajunge să exploateze separat *ομοιωσιξ* îl tratează potrivit modului filosofic al lui Platon,

⁵⁷ Ierom. Magistr. Nestor Vornicescu, *Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare*, în *Studii teologice*, nr. 9-10, p. 539.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 592.

⁵⁹ R. Leys, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles et Paris, 1951, apud Edouard des Places, *Syngeneia. Parent dé l'Homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964, p. 197.

pentru care însă asemănarea avea un caracter static; în scrierile autentice *εικον* – chipul- este sinonim lui *ομοιωσιξ* -*asemănarea*⁶⁰. Contrar opiniei cele mai răspândite, consideră Edouard des Places, poziția lui Grigorie se găsește mai aproape de identificările lui Atanasie, decât discriminările lui Clement și ale lui Origen, pentru care omul făcut după chipul lui Dumnezeu redevine asemănător cu El printr-un progres spiritual⁶¹.

Și Preot Dr. Vasile Răducă găsește nefondată concluzia la care a ajuns H. Merki, după care episcopul Nyssei ar utiliza noțiunea de asemănare într-un sens static-ontic, sau că ar fi identică cu conceptul de chip. În om nimic nu este static⁶², cu atât mai puțin fundamentul său ontologic. Mai mult, *ομοιωσιξ* indică tocmai mișcarea și puterea de transformare înscrise în natura omenească. Mișcarea, transformarea ca și progresul constituie condiția de existență a fiecărei creaturi; omul nu poate face excepție de la ele. În gândirea Sfântului Grigorie putem vedea aceasta, spre exemplu, din textele următoare:

„Omul se găsește în transformare și în schimbare și niciodată el nu rămâne în aceeași stare, fie că se înalță spre bine, fie că ar cădea din participarea la bine”⁶³. „Pentru că (...) tot ceea ce natura necreată a scos din neant, începând să existe pornind de la această schimbare, există întotdeauna prin transformare.

⁶⁰ H. Merki, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ*, *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, 1952, apud *ibidem*, p. 198.

⁶¹ Edouard des Places, *Syngeneia. Parent de l'Homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964, p. 197

⁶² Preot Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, IBMOR, București, 1996, p. 131.

⁶³ În *Psalms*. VII, 44, 457 D; Donough & Alexander, 46, 2-6, apud *ibidem*, p. 131.

Această schimbare se produce fără încetare în sensul mai binelui, dacă creatura acționează urmând natura sa și ea va fi antrenată spre o stare contrară printr-o mișcare neîntreruptă, dacă s-a întors de la calea cea dreaptă”⁶⁴.

Sensul firesc al modului de mișcare a omului este spre Dumnezeu. El poate fi schimbat și pervertit; prin schimbarea direcției mișcării inițiale, omul se poate îndrepta spre potrivnicul lui Dumnezeu ⁶⁵.

Raportul de asemănare între Dumnezeu și om implică distincția și separația ontologică. A fi asemenea cu Dumnezeu nu înseamnă că natura omului se confundă total sau parțial cu cea a lui Dumnezeu, ca la stoici ⁶⁶. Omul este într-un fel asemenea cu Dumnezeu, dar se și găsește într-o relație de asemănare cu El, fiind înzestrat –ca chip al lui Dumnezeu- cu calitățile care-l fac capabil de o relaționare cu Dumnezeu: „Cel care este creat după chipul are în mod absolut întru toate asemănarea (*την ομοιοτητα*) cu arhetipul (inteligibil, cu Cel ce este inteligibil și fără de trup cu Cel fără de trup, eliberat de orice volum ca și acela și scăpând, ca și celălalt, de orice măsurătoare spațială), dar în ceea ce privește caracterul propriu al naturii, este ceva deosebit; căci nu ar mai putea fi chip dacă ar fi identic cu celălalt întru toate. Dar, după cum în cele ce aparțin naturii necreate contemplăm pe cea creată, la fel natura creată, în cele ce-i aparțin, arată pe Cel necreat, după cum adesea într-o mică bucată de sticlă, dacă vor cade peste ea razele soarelui,

⁶⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 47-48.

⁶⁵ Cf. *ibidem*, p. 48.

⁶⁶ Cf. Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 115.

acolo se va oglindi discul soarelui (desigur, nu în adevărata lui mărime, ci în măsura în care încap imaginea în micimea bucății de sticlă), tot așa în limitele mici ale naturii omenești strălucesc chipurile proprietăților inefabile ale dumnezeirii, încât rațiunea, condusă fiind ca de mână de acestea și curățită în demersul ei de a examina proprietățile ei trupești, să nu cadă din înțelegerea naturii sufletului și nici natura cea mică și lesne pieritoare să nu acționeze ca și cum ar fi egală cu natura cea neîntinată, ci să aibă o idee cu privire la natura inteligibilă și, desigur, să nu spună că chipul este același lucru cu arhetipul.⁶⁷

Ca chip al lui Dumnezeu, omul este ființă rațională, liberă și capabilă să se bucure de bunătățile dumnezeiești. Totuși, aceste calități ale chipului sunt doar exteriorizări, nu chipul însuși. Episcopul Nyssei nu definește chipul lui Dumnezeu din om. A spune ce este chipul presupune a ști ce este prototipul – Dumnezeu. Or, neputând spune ce este în sine Dumnezeu, episcopul Nyssei se ferește să dea o definiție chipului: „Cum una din proprietățile naturii dumnezeiești este aceea de a nu putea fi înțeleasă, și chipul trebuie să se asemene întru aceasta cu modelul său. Dacă natura *chipului* ar putea fi înțeleasă, în timp ce modelul s-ar afla dincolo de înțelegerea noastră, această diversitate de atribute ar dovedi eșecul chipului. Dar, noi nu ajungem să cunoaștem natura sufletului nostru, care este după chipul creatorului său, și aceasta tocmai pentru că el posedă în sine asemănarea (*ομοιοτητα*) exactă cu Cel care-l

⁶⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, 46, 41 CD-42 CD; S.C. 6, 157, *apud* Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 119.

stăpânește și pentru că prin taina care este în el, poartă în sine pecetea naturii care este dincolo de orice înțelegere”⁶⁸.

Asemănarea cu Dumnezeu se realizează, potrivit Sfântului, prin practicarea virtuților, deci printr-un dinamism al apropierii de Dumnezeu. Dinamismul se manifestă în alegerile libere prin care *oglinđa* (așa cum numește metaforic natura umană Sfântul Grigorie) ia forma prototipului. Asemănarea – *ομοιωσις* – reprezintă activitatea unui chip viu spre Cel pe care îl reprezintă, într-o angajare totală atât a sufletului, cât și a trupului.

2. Συγγενεια – înțelesul termenului la Sfântul Grigorie

Tema înrudirii (*συγγενεια*) omului cu Dumnezeu este o temă scumpă Sfântului Grigorie de Nyssa, punând mai mult decât alții accent pe co-naturalitatea omului cu Dumnezeu și făcând din tema legăturii divine centrul teologiei și spiritualității sale ⁶⁹.

Noțiunea de înrudire, așa cum o folosește Sfântul Grigorie de Nyssa, are un sens apropiat celui folosit de Platon, pentru care înrudirea este determinată de bunurile comune existente în Dumnezeu și om ⁷⁰. Platon fixează acest sens pentru *συγγενεια* o dată cu *Phaidon*, folosind termenul pentru legătura (s. n.) sufletului cu Formele și cu Ceea ce este (Ființa) –

⁶⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, XI, 156 AB; S.C. 6, 125-126, *apud ibidem*, p. 122.

⁶⁹ Edouard des Places, *Syngeneia. Parent dé l'Homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964, p. 196.

⁷⁰ Cf. Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 113.

το ον⁷¹. Dialogul *Republica* deschide ideea conaturalității și întărește teoria legăturii sufletului cu Ideile⁷². În dialogul *Timaios*, personajul cu același nume compară sufletul omului cu o „plantă ce-și are rădăcinile în cer, nu în pământ, ce i-a fost dată fiecărui om de către zeu, ca o divinitate călăuzitoare (...) și ne ține trupul drept și îndreptat spre locul în care s-a născut sufletul (...). Astfel, partea inteligentă din noi devine, potrivit naturii ei originare, asemănătoare cu ceea ce este obiectul ei de contemplație”⁷³.

Dacă la Platon înrudirea omului cu Dumnezeu este fundamentată pe legătura sufletului cu Ideile, la episcopul Nyssei înrudirea se fundamentează pe creația omului după chipul lui Dumnezeu și, prin aceasta, prin prezența reală în om a *bunătăților* – calităților personale pe care omul le are, ca o reflectare a calităților Persoanelor Sfintei Treimi: „omul fiind făcut să se bucure de bunurile dumnezeiești, trebuia să aibă în firea sa ceva înrudit cu Acela de la care vine. Din această pricină omul a fost înzestrat și cu viață, și cu cuvânt, și cu înțelepciune, și cu toate bunurile proprii lui Dumnezeu, pentru ca, prin fiecare dintre aceste bunuri, să ducă dorul Aceluia cu care este înrudit”⁷⁴. În cea de-a șasea omilie din *Opt omilii la Fericiri* Sfântul scrie: „Acela care te-a plăsmuit a dat totdeodată ființă acestui bine prin fire. Dumnezeu a întipărit în alcătuirea Sa chipurile bunătăților firii Sale, întipărindu-le în tine ca

⁷¹ Cf. Edouard des Places, *op. cit.*, p. 72.

⁷² Ideile sunt acest mijloc divin cu care Sufletul este înrudit și prin contactul familiar în cu Ideile asigură eternitatea fericită - definiție dată de E. De Strycker, *L'Antiquité classique*, XVI, 1947, p. 149, *apud* Edouard des Places, *op. cit.*, p. 75, *nota explicativă 1*.

⁷³ Platon, *Timaios*, 90 a, trad. rom. Cătălin Partenie, Ed. Științifică, București, 1993.

⁷⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 28.

într-o bucată de ceară un chip sculptat (...) Astfel, cel ce se privește pe sine vede în sine pe Cel dorit (...), privind la curăția sa, vede în chip arhetipul”⁷⁵.

Prin întipărirea Chipului Său, „Dumnezeu se sălășluiește în om, printr-o comuniune personală din partea lui Dumnezeu căruia omul îi răspunde liber”⁷⁶. Prin sălășluirea lui Dumnezeu în sufletul omului, Sfântul Grigorie nu ridică înțelesul înrudirii omului cu Dumnezeu până la a identifica natura sufletului cu natura dumnezeiască, așa cum înțelege Plotin înrudirea - *συγγενεια* - omului cu Dumnezeu⁷⁷. Pentru Sfânt există o serie de niveluri de înrudire, după cum există și niveluri de existență. Înrudirea nu înlătură deosebirea și specificitatea fiecărui nivel ontologic. Noțiunile de chip, de asemănare și de oglindă atribuite omului, exclud ideea că episcopul Nyssei ar considera că între lume și Dumnezeu ar fi vorba de vreo continuitate de natură⁷⁸.

Textele care fac referiri la legătura omului cu Dumnezeu arată permanent termenii înrudirii și sensul exact al asemănării. Între textele Sfântului, privilegim unul care include tema oglinzirii și pe care Sfântul o utilizează în diverse contexte⁷⁹ pentru puterea ei

⁷⁵ Idem, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, pp. 88-89.

⁷⁶ Preot Dr. Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană*, Ed. Paralela 45, 2000, p. 158.

⁷⁷ Cf. *ibidem*, in eodem loco.

⁷⁸ Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁹ În lucrarea *Despre distincția între ființă și ipostas* despre care s-a crezut a fi a 38-a scrisoare a Sfântului Vasile cel Mare și care s-a dovedit că aparține Sfântului Grigorie de Nyssa, tema oglinzirii este folosită de Sfânt pentru a arăta cum poate persoana Fiului să fie chip al persoanei Tatălui. După ce oferă o definiție surprinzătoare a chipului: „Chipul este același lucru ca și prototipul, chiar dacă el este ceva deosebit” (8, 9), Sfântul Grigorie valorifică astfel tema oglinzirii : „După cum, când privim într-o oglindă curată, în reflectarea formei care s-a produs în

sugestivă: „ ... după cum adesea într-o mică bucată de sticlă, dacă vor cădea peste ea razele soarelui, acolo se va oglindi discul soarelui (desigur, nu în adevărata lui mărime, ci în măsura în care încap imaginea în micimea bucății de sticlă), tot așa în limitele mici ale naturii omenești strălucesc chipurile proprietăților inefabile ale dumnezeirii, încât rațiunea, condusă fiind ca de mână de acestea și curățită în demersul ei de a examina proprietățile trupești să nu cadă din înțelegerea naturii sufletului și nici natura cea mică și lesne pieritoare să nu acționeze ca și cum ar fi egală cu natura cea neîntinată, ci să aibă o idee cu privire la natura inteligibilă și, desigur, să nu spună că chipul este același cu arhetipul”⁸⁰.

3. Omul – „chip al Chipului”

Sfântul Grigorie socotește sufletul ca fiind chip al lui Dumnezeu, dar totodată că și trupul are legătura lui cu chipul, omul fiind creat deodată - trup și suflet – drept chip al lui Dumnezeu. Cum înțelege Sfântul semnificația și legătura trupului cu chipul lui Dumnezeu începem a primi lămuriri când spune: „ ... nimeni nu va putea defini omul pornind de la carne, de la oase sau de la organele

oglină, avem o cunoaștere precisă a chipului care s-a reprodus acolo, la fel, dacă cunoști pe Fiul, primești în inima ta expresia persoanei Tatălui, prin cunoașterea Fiului. Într-adevăr, tot ceea ce este Tatăl, va fi contemplat și în Fiul, și tot ceea ce are Fiul, are și Tatăl, pentru că Fiul rămâne întreg în Tatăl și, la rândul său, El are pe Tatăl întreg în sine. Pentru aceasta ipostasul Fiului este forma și fața (prosôpon) cunoașterii desăvârșite a Tatălui și persoana (hypostasis) Tatălui va fi cunoscută în forma Fiului, cu toate că particularitățile pe care le constatăm în El rămân în așa fel încât să se facă o distincție netă între aceste ipostasuri” (8, 19-30) – cf. Cristoph Schönborn, *Icoana lui Hristos*, trad. rom. Pr. Dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, 1996, p. 22; 30-31.

⁸⁰ *De anima et resurrectione*, 46, 42 CD.

senzoriale. Dând un nume funcției nutritive sau facultății de a se mișca, nu înseamnă că definim specificitatea naturii umane, ci puterea inteligenței și a rațiunii sunt cele care au definit omul”⁸¹.

Sfântul folosește noțiunea de *ομοιωσιξ* (*asemănare*) numai când se referă la trupul omului. Prin trupul său omul rezumă lumea (în acest sens trupul este microcosmos), dar depășirea acestei lumi, cât și demnitatea sa împărătească, constă nu în faptul că trupul rezumă lumea în mic, ci în dimensiunea sa spirituală, fiindcă sufletul este după chipul lui Dumnezeu. În acest sens, se poate spune că noblețea trupului este aceea de a fi chipul sufletului, deci că *trupul este chipul chipului*⁸².

Expresia *chip al chipului* o regăsim și cu altă conotație. Sfinților Părinți – Sfântul Irineu, Clement Alexandrinul, Origen, Sfântul Atanasie cel Mare și desigur Sfântul Grigorie de Nyssa – le este comună expresia că Iisus Hristos este chipul lui Dumnezeu, iar omul este chipul lui Hristos; deci *omul este chipul Chipului*.

Cele două înțelesuri ale expresiei de *chip al chipului* sunt în fond complementare, dar cea de-a doua formulare are ca punct de plecare învățătura Sfântului Apostol Pavel, pentru care chipul lui Dumnezeu este Mântuitorul Hristos: „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate. Și El este capul

⁸¹ *Antireticul contra lui Apolinarie*, 45, 1169 B, apud *ibidem*, p. 79.

⁸² Cf. Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 120.

trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate.”⁸³ În altă parte Sfântul Apostol Pavel spune că pentru a fi ca atare, omul trebuie să adopte chipul omului ceresc care este Hristos ⁸⁴.

Demnitatea omului și calitatea sa de stăpân sunt date prin Iisus Hristos după chipul căruia a fost creat, subliniază episcopul Nyssei: „ Faptul că natura noastră este un chip al Naturii care conduce deasupra tuturor lucrurilor nu înseamnă nimic altceva decât că de la început natura noastră a fost creată suverană”⁸⁵. El este liber, după chipul lui Dumnezeu: „În autodeterminarea alegerii libere, el posedă asemănarea Suveranului tuturor, căci el nu a fost subiect al unei necesități externe ci călăuzit de propria sa voință spre ceea ce este potrivit și alege independent ceea ce l-a mulțumit.” ⁸⁶. În *Marele Cuvânt Catehetic* mai scrie: „Ei bine, ființa care se aseamănă în toate privințele cu Dumnezeu trebuia ca neapărat să aibă în firea sa voința neatârnată și pe deplin liberă, pentru ca participarea la bunurile divine să fie ca răsplată a virtuții sale”⁸⁷.

Existența biologică a omului, ca trup, nu are a oferi înțeles autentic omului. Realitatea sa esențială rezidă în constituția sa teocentrică și atracția spre Cel al cărui chip este: „Căci după cum ochiul, prin însușirea cu care a fost înzestrat, ajunge să se împărtășească de lumină, atrăgând la sine, prin puterea înăscută,

⁸³ *Coloseni*, I, 15-18.

⁸⁴ „Și după cum am purtat chipul celui pământesc, să purtăm și chipul celui ceresc” (*I Cor.* 15, 49).

⁸⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre Facerea omului* IV, P.G., col. 136 BC, apud. Asist. Univ. Dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 209

⁸⁶ *Idem.*, *Despre feciorie* XII, P.G. 46, col. 369 C, apud. *ibidem*, p. 209

⁸⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, Ed. Sophia, București, 1998, pp. 30-31.

lumina care-i este înrudită, tot așa era nevoie să se amestece în firea omenească o părticică de la Dumnezeu, pentru ca, datorită asemănării cu Dumnezeu, să ducă dorul Acelui a cu care se înrudește. (...) Din această pricină omul a fost înzestrat și cu viață, și cu cuvânt, și cu înțelepciune, și cu toate bunurile proprii lui Dumnezeu, pentru ca, prin fiecare dintre aceste bunuri, să ducă dorul Aceluia cu care este înrudit”⁸⁸.

Consensual adevărului exprimat de Sfântul Grigorie, Nicolae Cabasila scrie: „... pe cât e de firesc ca omul să aibă minte și să se folosească de ea, tot pe atât de firesc este ca, atunci când cugetăm, gândirea noastră să se îndrepte spre făptura neîntrecut de bună a lui Hristos, mai ales că modelul, pe care oamenii trebuie să-l aibă înaintea ochilor pentru a ne putea conduce pe noi și pe cei din jurul nostru, este tot Domnul Hristos, Care și înainte și acum și întotdeauna a arătat oamenilor, prin pilda vieții Sale particulare și obștești, dreptatea cea adevărată... Căci dacă, într-adevăr, menirea omului este aceea pe care a înfățișat-o Dumnezeu atunci când a zidit pe om, adică să aibă viață nepieritoare, ca Cel ce aducea un trup curat de orice stricăciune și un suflet lipsit de orice răutate, de bună seamă că o lucrare numai atunci e desăvârșită când este la fel cu aceea pe care Dumnezeu a creat-o, întocmai cum și chipul cioplit numai atunci își primește frumusețea deplină, când mâna meșterului l-a atins pentru ultima oară. Iar dacă lui Adam îi mai lipsea ceva până când să ajungă desăvârșit, în schimb Mântuitorul le avea pe toate – ba din aceste deplinătăți a mai dat și oamenilor, până ce i-a făcut întru totul după chipul Lui -, atunci cum să nu

⁸⁸ *Ibidem*, p. 28.

credem că cel mai vechi a fost după modelul Celui mai nou și că acesta este arhetipul sau originalul, iar acela, numai imaginea Lui ?”⁸⁹.

4. Raportul între suflet și trup

Este o asemănare între mișcările și lucrurile sufletești și simțurile trupului, afirmă Sfântul ⁹⁰. Când mișcările sufletului sunt duhovnicești, ele fac duhovnicești și mișcările trupului, explică Părintele Stăniloae textul Sfântului Grigorie din *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* ⁹¹. Asemănarea între cele două tipuri de mișcări este posibilă prin înrudirea sufletului cu trupul, deși tot datorită înrudirii trupul tinde spre materia cu care este solidar, iar sufletul, la rândul său, spre ceea ce-i este, la fel, înrudit. Cu toate că este diferit de natura sufletului, trupul nu poate exista independent de suflet. Mai mult, putem spune că trupul omenesc nu-și mai află identitatea în tendințele lui spre lumea din care a fost luat, ci în direcția mișcării sufletului ⁹². Tema înrudirii își arată încă o dată locul central în teologia Sfântului Grigorie de Nyssa, fiind totodată locul din care teoriile vechi sunt depășite explicit în scrierile Părintelui,

⁸⁹ Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Editura IBMBOR, București, 2001, p. 195-197.

⁹⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 127,

⁹¹ *Nota explicativă 30* a Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa, Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 127.

⁹² Preot Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, IBMOR, București, 1996, p. 93.

printr-o raportare critică în care sunt arătate părțile lor luminoase ale teoriilor vechi, dar și cele întunecate.

Educația aleasă l-a pus pe Sfânt în situația de a cunoaște ce s-a gândit până la el privind raportul între suflet și trup. Va fi cunoscut bine concepția lui Platon după care trupul ar fi o închisoare a sufletului⁹³.

Platon deosebea net cele două naturi (ale sufletului și trupului) și totuși admite în *Phaidon* că, tocmai datorită intimității lor în persoana umană, sufletul poate fi concrescut cu trupul până a altera chiar natura divină a sufletului⁹⁴.

Sfântul întărește că “unirea dintre suflet și natura trupească este o legătură inefabilă și dincolo de orice cugetare”⁹⁵. Aceasta însă nu presupune încarcerarea sufletului în trup și nici contrariul – posedarea (siluirea) trupului de către suflet. Trupul și sufletul formează în ochii Sfântului un întreg ce se condiționează reciproc printr-o unire care, dacă scapă de orice cugetare, este totuși realizată printr-o “existență sincronă a trupului și sufletului, fără ca unul să premeargă și celălalt să urmeze”⁹⁶.

Condiționarea sufletului și trupului nu este deci de ordin ontic, așa cum diverse teorii vehiculau până în timpul Sfântului; între ele, Sfântul Părinte critică epicureismul, care face din suflet un

⁹³ Expresia preluată de Platon fie din pitagorism, fie din doctrinele orifice, era înțeleasă în vechime, după unii cercetători, cu totul altfel decât cum am interpreta-o astăzi; pentru antici închisoarea era privită ca un loc de trecere, de ispășire, iar trupul-inchisoare ca fiind pus sub vigilența sufletului gardian. Tema trupului - închisoare capătă astfel și o dimensiune soteriologică.

⁹⁴ Platon, *Phaidon*, trad. rom. Petru Creția, Ed. Științifică și enciclopedică, Buc., 1983, p. 87, 81 c.

⁹⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre Facerea omului*, P.G., XV, 44, 177 OC, apud. Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 90.

⁹⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, 46, 128 A.

produs al trupului, dispărând odată cu dezintegrarea trupului. Sfântul găsește o contradicție internă teoriei, similară celei prezente la adepții pitagorismului din *Phaidon*⁹⁷. Pe de o parte, spun epicureii, sufletul este produsul trupului, pe de altă parte –sesizează Sfântul – sufletul dă trupului viață, ceea ce rațional nu este coerent.

Ideea existenței sincrone a trupului și sufletului a stat în contrast chiar cu teorii ale Părinților și Scriitorilor bisericești de până la Sfântul Grigorie de Nyssa⁹⁸; exercițiul teoretic al lui Origen avansa teza preexistenței sufletelor și căderea lor în materie, unde se pregătesc pentru reîntoarcerea lor la cer. Sfântul găsește teoriei o contradicție: ar însemna că păcatul sufletului reprezintă condiția existenței lumii vizibile; în plus, acceptând exercițiul teoretic al lui Origen, ar pare că dacă sufletele se pierd în viața cerească, mai bună și de dorit este viața pământească, unde ele se mântuiesc: „ Atât reprobarea vieții prezente, cât și lauda vieții cerești, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, s-ar confunda între ele și s-ar amesteca una cu alta în așa fel încât, după opinia aceloră, pe de o parte ceea ce este reprobabil și pământesc va conduce spre bine, pe de altă parte ceea ce este considerat drept principiu al mai binelui procură sufletului devierea spre mai rău”⁹⁹.

⁹⁷ În rezumat, adepții pitagorismului afirmă că “sufletul este o armonie rezultată din conjuncția tensiunilor corporale”, dar și că “existența armoniei ca întreg compus este anterioară părților din care urmează să fie compusă” (cf. Platon, *Phaidon*, trad. rom. Petru Creția, Ed. Științifică și enciclopedică, Buc., 1983, p. 102, fragm. 92 b)– lipsa de coerență a teoriei este evidentă și similară celei criticate de Sfânt când se referă la teoria epicureilor despre raportul între suflet și trup.

⁹⁸ Cf. Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 95;

⁹⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurrectione*, 46, 116 A; *apud* Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 96.

Simultaneitatea existenței trupului și sufletului fusese afirmată deja în secolul al II-lea de Athenagora Atenianul; Sfântul Grigorie o susține și îi formulează mai adânc adevărurile: „... în fiecare din noi fiind contemplați doi oameni, unul trupesc și văzut, altul spiritual și nevăzut, gemenă este nașterea fiecăruia, venind în viață uniți între ei. Căci nici sufletul nu există înaintea trupului, nici trupul nu se alcătuește înaintea sufletului, ci vin în viață în același timp”¹⁰⁰. Iar în altă parte scrie: „... o cauză capabilă să producă organismul nostru nu este nici un suflet netrupesc, nici un trup lipsit de suflet, ci de la origine, pornind din trupuri însuflețite și vii este zămislită o ființă vie. Natura umană o primește ca o doică, o crește cu posibilitățile sale”¹⁰¹. Părinții reprezintă aici *doica* și, urmând sinergic actului creator al lui Dumnezeu, ei joacă rolul de motiv, dar nu și de cauză primordială a nașterii pruncului, care este numai în Dumnezeu. Din perspectiva lui Dumnezeu orice naștere **este** deja realizată și fiecare ființă umană **este** creată ca trup și suflet. *A fost* sau *va fi* sunt expresii ale ființei istorice ¹⁰², din propria perspectiva și posibilități de analiză.

Înrudit cu Dumnezeu, dar și cu toată creația, sufletul nu este în contrast cu trupul, crede Părintele. Cele două naturi nu sunt contrare, deși diferite; ele se înrudesc și au în comun atât pe Cel ce le-a creat, cât și, în ultimă analiză, rațiunile și sensurile înalte ale întregii creații. Sufletul este de natură spirituală, dar și materia are

¹⁰⁰ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 221.

¹⁰¹ Idem, *Despre facerea omului*, XXX, 44, 253 B, apud. Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 98.

¹⁰² Prin ființă istorică înțelegem omul, pe urmele filosofului Lucian Blaga.

un fundament spiritual, ce se descoperă prin spirit: „... orice mișcare a cugetului sănătos vizează cunoașterea și contemplația realităților existente”¹⁰³. Prin contemplație (*θεωρία*) omul cunoaște fundamentele a tot ceea ce există. Aceste fundamente ale lumii sunt puse de Sfântul Grigorie în legătură cu a doua Persoană a Sfintei Treimi: „tot ce s-a creat cu înțelepciune porcede din cuvântul lui Dumnezeu (...) prin rânduielile minunate care se văd sădite în creația însăși”¹⁰⁴. Corpul și întreaga materie sunt constituite dintr-o serie de calități spirituale structurate și originate prin voința lui Dumnezeu, încât într-un sens se poate spune că voința lui Dumnezeu este substratul lumii: „... orice făptură din Univers, ca și orice lucru care poate fi cuprins cu mintea, dintre acelea care nu se văd, a luat naștere prin puterea lui Dumnezeu”¹⁰⁵.

Deși există diferențe între cele două naturi –ale trupului și sufletului – ele totuși sunt înrudite și se întâlnesc în om printr-o unire dincolo de înțelegere, fiind chemate să progreseze în bine. Ambele naturi au vocația de a evolua spre desăvârșire, fără a-și pierde însă identitatea. La nivelul omului materia din care este constituit trupul este chemată să se ridice la ritmul și la nivelul sufletului, după cum sufletul este chemat spre asemănare cu Dumnezeu. Prin constituția sa, loc de întâlnire între sensibil și inteligibil, omul este chemat să

¹⁰³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, PG 45, 574, apud Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Teofania, Sibiu, 2002, p. 189.

¹⁰⁴ Idem, *Cuvânt Apologetic la Hexameiron*, tr. Rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 107.

¹⁰⁵ Idem, *Marele cuvânt catehetic*, Ed. Sophia, București, 1998, p. 84.

înalțe spre desăvârșire elementele acestei lumi, cu bucuria și riscul libertății.

B. Starea paradisiacă

1. „Bunătățile ” chipului

După câte am înțeles noi, omul la început a fost făcut nelipsit de vreunul din bunurile dumnezeiești. Datoria lui era numai să păzească bunurile, nu să le dobândească¹⁰⁶.

Ființă compusă din trup și suflet viu, care participă prin structură atât la lumea spirituală, cât și la cea materială, omul a fost creat cu o responsabilitate cu totul aparte în lume. A fost făcut de Dumnezeu după chipul Său, din prisosință a dragostei Sale și în libertate¹⁰⁷. Creat după chipul lui Dumnezeu, omul este chemat să acționeze spre asemănare cu El, cu iubire și libertate. Universul întreg chiar se îndreaptă evolutiv și își găsește în om vârful evoluției, în timp ce omul are ca scop să-l urmeze lui Dumnezeu, să l se asemene și să participe la bunătățile dumnezeiești – numite astfel deoarece Dumnezeu a pus în om, datorită creației după chip, ceea ce Lui Îi este propriu : „ La fel și omul, fiind făcut să se bucure

¹⁰⁶ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 136.

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 27.

de bunurile dumnezeiești, trebuia să aibă în firea sa ceva înrudit cu Acela de la care vine. Din această pricină omul a fost înzestrat și cu viață, și cu cuvânt, și cu înțelepciune, și cu toate bunurile proprii lui Dumnezeu, pentru ca, prin fiecare dintre aceste bunuri, să ducă dorul Aceluia cu care este înrudit. (...) Aceste lucruri le-a arătat, într-o expresie cuprinzătoare, *Cartea Facerii*, zicând că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu”¹⁰⁸.

Referindu-se la starea actuală a omului, Sfântul scrie în repetate rânduri despre „bunătățile de care a fost lipsită firea noastră”¹⁰⁹. Lista acestor daruri sau bunătăți este lungă; printre ele am putea enumera: puritatea, libertatea, fericirea, îndepărtarea de orice rău, iubirea, deschiderea cu care privea fața lui Dumnezeu, dreptatea în judecata morală, viața, rațiunea, înțelepciunea, mintea clară care înțelegea fără nici un voal, etc.¹¹⁰.

Numărul acestor bunătăți era „așa de mare, încât nu putem cuprinde nici măcar cunoștința lui”¹¹¹. Abundența lor, explică Sfântul, făcea ca firea omului să fie oarecum alta decât cea actuală: „Și acel Bine era în firea noastră atât de mare și mai presus de orice înțelegere, că omenirea aceea, creată după chipul prototipului în asemănarea cea mai deplină cu El, părea să fie alta”¹¹².

Prin păcatul original, unele daruri au fost pierdute, în timp ce altele au fost slăbite. Restabilirea acestor daruri s-a realizat însă

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 28-29.

¹⁰⁹ Idem, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 43.

¹¹⁰ Preot Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, IBMOR, București, 1996, p. 141.

¹¹¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 41.

¹¹² *Ibidem*, in eodem loco.

prin Hristos, omul primind posibilitatea restaurării naturii sale, prin Înviere, în starea de dinainte de păcat ¹¹³.

a. Libertatea

Necesitatea ca omul să fie liber este clar argumentat de Sfântul Părinte în *Marele cuvânt catehetic*: „Acela care l-a făcut pe om spre a fi părtaș al bunătăților Sale și care i-a sădit în fire râvna spre cele bune, pentru ca dorința lui să fie îndreptată mereu spre Făcătorul său, nu l-ar fi putut lipsi pe om de cel mai frumos și mai de preț bun, adică de harul libertății. (...) Într-adevăr, o natură supusă unor constrângeri cum ar mai putea fi numită chipul Celui care împărățește ? Ei bine, ființa care se aseamănă în toate privințele cu Dumnezeu trebuia ca neapărat să aibă în firea sa voința neatârnată și pe deplin liberă, pentru ca participarea la bunurile divine să fie ca răsplată a virtuții sale.”¹¹⁴

Referindu-se la nașterea lui Moise, în pofida împotrivirii *tiranului* ¹¹⁵, părintele capadocian spune: ”într-un fel oarecare suntem proprii noștri părinți, născându-ne pe noi înșine așa cum voim din voința noastră spre un chip pe care vrem să-l alegem, fie de bărbat, fie de femeie ¹¹⁶, modelându-ne prin rațiunea virtuții sau a păcatului ”¹¹⁷. Cuvântul *chip* de aici trebuie luat în sens de *model*,

¹¹³ Idem, *Despre suflet și înviere*, P.G. 46, col. 148 A, *apud* Asist. Univ. Dr. Telea Marius, *Antropologia Sfinților Părinți capadocieni*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 235.

¹¹⁴ Idem, *Marele cuvânt catehetic*, Ed. Sophia, București, 1998, pp. 30-31.

¹¹⁵ Sfântul folosește această metaforă pentru a denumi diavolul.

¹¹⁶ Bărbatul reprezintă aici virtutea sau ascendența naturală a sufletului asupra trupului, iar femeia păcatul sau luarea sufletului sub stăpânirea trupului .

¹¹⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, trad. rom. Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, 1995, p. 61.

și trimite mai curând la *asemănare*. După cum se observă din textele cuprinse aici, cel mai de preț și mai frumos dintre darurile cu care este împodobit chipul este liberul arbitru. Liberul arbitru și celelalte daruri alcătuiesc chipul, asemănarea fiind punerea lor în practică, în direcția binelui : “cuvântul ne învață că cine vrea să pună începutul unei vieți întru virtute să se nască spre supărarea tiranului, adică în chipul acelei nașteri, în care însăși hotărârea noastră ne este moașă... Și ține de hotărârea liberă să nască acest făc bărbătesc și virtuos...”¹¹⁸.

Exercițiul liberului arbitru este deci pentru om un dat ontologic înscris în chip, dar nu doar atât; așa cum reiese din scrierile părintelui, liberul arbitru este mai mult: prin el se asigură viața și într-un fel este chiar viață : “fiindcă neschimbat în natura sa este numai ceea ce nu s-a născut prin zidire, făpturile care au fost create din nimic de către natura necreată, începând să existe în schimbare, există mereu în aceasta.”¹¹⁹ Prin natura sa omul este o ființă centrată în afara sa și se depășește continuu; ființa sa este ekstatică și *există ca depășire* continuă: „Omul se găsește în transformare și în schimbare și niciodată el nu rămâne în aceeași stare, fie că se înalță spre bine, fie că ar cădea din participarea la bine”¹²⁰. „Fiindcă tot ceea ce natura necreată a scos din neant, începând să existe pornind de la această schimbare, există întotdeauna prin transformare. Această schimbare se produce fără

¹¹⁸ *Ibidem*, in eodem loco.

¹¹⁹ Idem, *Marele cuvânt catehetic*, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 47.

¹²⁰ *În Psalm. VII, 44, 457 D*; Donough & Alexander, 46, 2-6, *apud* Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 131.

încetare în sensul mai binelui, dacă creatura acționează urmând natura sa și ea va fi antrenată spre o stare contrară printr-o mișcare neîntreruptă, dacă s-a întors de la calea cea dreaptă”¹²¹.

Liberul arbitru reprezintă atât demnitatea împărătească a chipului, cât și modalitatea de câștig al virtuții. Ca depășire continuă, ca natură ce ființează ca schimbare, omul primește liberul arbitru și pentru temeiul ca schimbarea să nu fie browniană, ci să aibă o direcție fixată suveran, conștient și – de aici – responsabilă. „Acela care l-a făcut pe om spre a fi părtaș al bunătăților Sale și care i-a sădit în fire râvna spre cele bune, pentru ca dorința lui să fie îndreptată mereu spre Făcătorul său, nu l-ar fi putut lipsi pe om de cel mai frumos și mai de preț bun, adică de harul libertății. Căci dacă vreo necesitate ar da o direcție vieții umane, s-ar fi falsificat chipul omului în acea parte, înstrăinându-se de prototipul după care a fost făcut, din pricina neasemănării acelei părți a omului cu prototipul”¹²². „Toate atârnă de libera noastră alegere, fie bune, fie, rele. Iar Judecata dumnezeiască, urmând cu hotărâre nepătimitoare și dreaptă, împarte fiecăruia ceea ce însuși și-a dăruit”¹²³.

Liberul arbitru are deci ca scop virtutea, iar virtutea este a omului întreg – trup și suflet. Libera alegere se manifestă prin intermediul trupului, în urma deliberării raționale: „ ... virtutea este reușita liberei alegeri. Trupul este organul liberei alegeri care

¹²¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 47-48.

¹²² *Ibidem*, p. 30.

¹²³ Idem, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 72.

urmează elanul minții, schimbându-se spre Cel către care se îndreaptă sufletul”¹²⁴.

b. „Vederea lui Dumnezeu”

Îndreptarea sufletului către Dumnezeu este același lucru pentru episcopul Nyssei cu vederea lui Dumnezeu – prin care omul primordial se afla în comuniune cu Dumnezeu. Acest dar avea ca scop asemănarea cu Dumnezeu, fiindcă - spune Sfântul – „devenim ceea ce privim”¹²⁵. Sfântul argumentează chiar că *a vedea* înseamnă *a avea*: „ Pentru că a vedea, în limba Scripturii, înseamnă a avea: *Vei vedea bunătățile Ierusalimului (Ps. 127, 5)*, în loc de *vei găsi*, și: *Piară necredinciosul, ca să nu vadă slava Domnului (Is. 26, 10)*, unde, prin *să nu vadă*, proorocul vrea să spună *să nu se împărtășească*. Deci cel ce vede pe Dumnezeu are, prin vedere, tot ce se cuprinde în numărul bunătăților: viața fără de sfârșit, veșnica nestrăciune, fericirea fără de moarte, Împărăția cea nesfârșită, bucuria fără sfârșit, lumina adevărată, cuvântul duhovnicesc și dulce, slava cea neapropiată, tot binele ce ni se rânduiește prin făgăduința fericirii”¹²⁶.

Înțelesul *vederii lui Dumnezeu* trebuie interpretat deci metaforic; ea înseamnă de fapt *trăire, participare, urmare până la*

¹²⁴ Idem, *Antirrheticus adversus Apolinarem*, XLI, 45, 1217 C, *apud* Pr. Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p., 148.

¹²⁵ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 137.

¹²⁶ Idem, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 83.

asemănare cu Dumnezeu: „Socotesc că Scriptura ne învață că cel ce dorește să vadă pe Dumnezeu Îl vede pe Cel dorit și în aceea că Îi urmează mereu Lui și vederea feței Lui este pricina călătoriei neîncetate spre Dumnezeu”¹²⁷. Pricina dorinței omului să-L vadă pe Dumnezeu este aceea că El este singurul care merită să fie iubit și Sfântul vede acest merit al iubirii în căutarea fericirii: „Să cugetăm mai întâi ce este fericirea. Fericirea este, după părerea mea, întregul tuturor celor desemnate prin numirea de bine și din care nu lipsește nimic din ceea ce împlinește dorirea după bine. (...) Fericitul se bucură și se veselește de cele la care participă Fericit cu adevărat este numai Dumnezeu. Căci, dincolo de ceea ce presupunem noi că este Dumnezeu, fericirea înseamnă viață curată, binele negrăit și neînțeleș, frumusețea de nedescris, seninătatea mulțumirii de sine, înțelepciunea și puterea Sa; lumina adevărată, izvorul a toată bunătatea; stăpânirea care covârșește totul; Singurul vrednic de iubit ... ”¹²⁸.

Vederea lui Dumnezeu echivalează deci cu a dori fericirea și a-L iubi pe Cel care este fericirea; prin iubire, omul primordial - și orice om – intră în comuniune și participă la Dumnezeul care este fericirea. Dintru început – creat după chip, dar nu și după asemănare – omul a fost chemat să participe la Dumnezeu până la asemănare – urmându-L la infinit întru desăvârșire. „Căci a vedea pe Dumnezeul adevărat stă în aceea că

¹²⁷ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 278.

¹²⁸ Idem, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 7.

cel ce privește spre El nu ajunge niciodată la sfârșitul dorinței de a-L vedea”¹²⁹.

c. Chemarea omului la infinitatea Dumnezeirii

Darurile care împodobeau chipul omului primordial erau, toate, o chemare a omului la Dumnezeu; ele permiteau omului primordial să participe la Dumnezeu și totodată să nu se sature de participarea la El, ci să-i crească dorul și dorința pentru El, căutând să-I semene. Sfântul vede în această chemare un adevărat dar al chipului și o *binevoire* a lui Dumnezeu: „Căci marea dărnicie a lui Dumnezeu a binevoit să împlinească dorința lui ¹³⁰, dar nu i-a făgăduit vreo încetare și săturare a dorinței”¹³¹.

În *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* Sfântul Grigorie arată drumul sufletului ce participă la Dumnezeu ca un drum în trepte „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”¹³². Dumnezeu a creat omul ca ființă care pregustă din bunătățile Sale. Această pregustare este participare, dar și dor după o împărtășire din ce în ce mai intensă: „sufletul ce se unește cu

¹²⁹ Idem, *Viața lui Moise*, trad. rom. Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, 1995, p. 156.

¹³⁰ Sfântul se referă aici la Moise, care se roagă lui Dumnezeu să-i arate fața Sa.

¹³¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op.cit.*, p. 156.

¹³² Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 185.

Dumnezeu nu se mai satură de ceea ce gustă. Cu cât se umple mai mult de gustare, cu atât se aprinde mai mult de dorință”¹³³.

Episcopul Nyssei respinge astfel cu certitudine supoziția lui Origen că sufletele urmează să se umple de fericirea contemplării lui Dumnezeu și obosind, cad în trupuri, de unde încep un nou urcuș spre Dumnezeu, la nesfârșit. Nu acesta este înțelesul infinitului drum urmat de suflet către Dumnezeul Care-I cheamă prin podoabele chipului – altfel, ar însemna că Dumnezeu este mărginit, iar drumul este infinit prin circularitate. Sfântul Grigorie înțelege asemănarea ca un drum spre Dumnezeu în care, deși ne desăvârșim prin apropiere de El, distanța de parcurs nu scade, ci fiecare suiș deschide vederii și calea spre o treaptă mai înaltă ¹³⁴: „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 Dumnezeu. Căci pururea trebuie să se ridice omul și niciodată nu trebuie să înceteze de a se apropia prin alergare „¹³⁵.

¹³³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 185.

¹³⁴ *Nota explicativă 115* a Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 185.

¹³⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op.cit.*, p. 185.

C. Omul ca ființă înstrăinată

Aflată permanent în mișcare ca lege universală - fără schimbare fiind numai Dumnezeu¹³⁶ - toată creația are posibilitatea înstrăinării, a îndepărtării de bine, a ruperii relației de comuniune. Cu atât mai mult omul, cu statutul său de *μετορισ* și înzestrat cu cel mai frumos și mai de preț bun, adică harul libertății¹³⁷: „Pentru că (...) tot ceea ce natura necreată a scos din neant, începând să existe pornind de la această schimbare, există întotdeauna prin transformare. Această schimbare se produce fără încetare în sensul mai binelui, dacă creatura acționează urmând natura sa și ea va fi antrenată spre o stare contrară printr-o mișcare neîntreruptă, dacă s-a întors de la calea cea dreaptă”¹³⁸. „Omul se găsește în transformare și în schimbare și niciodată el nu rămâne în aceeași stare, fie că se înalță spre bine, fie că ar cădea din participarea la bine”¹³⁹. Sensul firesc al modului de mișcare a omului este spre Dumnezeu. El poate fi schimbat și pervertit; prin schimbarea direcției mișcării inițiale, omul se poate îndrepta spre potrivnicul lui Dumnezeu.

Dar prin aceasta omul se rupe nu doar de participarea la Dumnezeu, ci – ieșind din armonia la care participă toate – de

¹³⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 64.

¹³⁷ Cf. *ibidem*, pp. 30-31.

¹³⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 47-48.

¹³⁹ *In Psalm. VII, 44, 457 D*; Donough & Alexander, 46, 2-6, *apud* Preot Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, IBMOR, București, 1996, p. 131.

creația întreagă, care la rândul ei se înstrăinează astfel și ea de Creator: „Ecclesiastul vede că tot ceea ce a fost creat a devenit deșertăciune. Tocmai pentru aceasta, spunând: *Iată, totul este deșertăciune* el a indicat și cauza, anume, că nu Dumnezeu este creatorul deșertăciunii, ci libera alegere a omului, pe care a numit-o și *minte*. El acuză această *minte* nu că ar fi fost deșertă de la început, altfel ar fi fost în afară de orice acuzare, ci pentru că întorcându-se (de la Dumnezeu) s-a separat de armonia lumii”¹⁴⁰.

1. Păcatul ca înstrăinare de Dumnezeu

Înstrăinarea primordială a omului echivalează cu intrarea în intimitate cu răul. Despărțirea de bine, de mișcarea naturală a sufletului, reprezintă distanțare de Dumnezeu – distanțare posibilă prin libera alegere. Desigur, Sfântul Grigorie înțelege distanțarea față de Dumnezeu nu spațial - fiindcă Dumnezeu este atotprezent - ci prin refuzul comuniunii cu El; este o distanțare duhovnicească, o neparticipare voită la Dumnezeu a creaturii, acolo unde creatura poate s-o refuze : la nivelul ființelor personale – îngeri și oameni.

Această distanțare duhovnicească de Dumnezeu este pentru Sfântul Părinte răul, care altfel nu există ; răul capătă existență nu prin sine, ci prin lipsa urmării binelui, a iubirii, a ruperii relației cu Dumnezeu : ”răul este potrivnic ideii de virtute, nu în

¹⁴⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire exactă la Ecclesiastul lui Solomon II*, P.G. 44, col. 640 AC, *apud* Asist. Univ. Dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 139.

înțelesul că răul există în sine însuși, ci fiind conceput ca o lipsă a manifestării binelui”¹⁴¹.

Păcatul se prezintă astfel ca înstrăinare de Dumnezeu, adică de sursa vieții și a binelui, întrerupându-se procesul de asemănare cu Dumnezeu. Păcatul este o înstrăinare pentru că prin el sunt întrerupte raporturile etice și personale, naturalul fiind schimbat în contra firii ¹⁴². Omul primordial a vrut, liber și conștient fiind, să intre în relație cu ceea ce nu este Dumnezeu, adică cu ceea ce nu este viață. Ori, omul are viață prin participare la Viață : ”nimic n-ar mai fi în ființă, dacă n-ar rămâne în Cel ce este” ¹⁴³. Vrând să aibă ființă în afara participării la Dumnezeu, omul s-a înstrăinat astfel chiar de ființa sa și de chipul dăruit.

În *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* Sfântul Părinte privește căderea în păcat nu ca o încălcare de poruncă mai ales, ci ca o dorință de a nu mai fi cu Dumnezeu. Analizând în Scriptură relatarea paradoxală a existenței a doi pomi în același centru – și încă a doi pomi care se exclud reciproc – Sfântul Grigorie spune că „se cuvine să înțelegem că în locul cel mai de mijloc al pomilor lui Dumnezeu este viața. Iar moartea nu e sădită și e fără rădăcină, neavând loc nicăieri. Dar se sădește prin lipsa vieții, când cei ce viețuiesc încetează să se împărtășească de ceea ce este mai bun. (...) Din această pricină Scriptura ne-a învățat că fiecare din cei doi pomi e în același punct din mijloc, unul fiind acolo

¹⁴¹ Idem, *Marele cuvânt catehetic*, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 35.

¹⁴² Preot Vasile Răducă, *Antropologia sfântului Grigorie de Nyssa*, IBMOR, București, 1996, p. 216.

¹⁴³ Idem., *Marele cuvânt catehetic*, p.107.

prin fire, iar celălalt adăugându-se la cel ce este, prin lipsire. Căci din același în același se săvârșește, prin participare și lipsire, trecerea de la viață la moarte. Fiindcă cel ce a murit binelui viețuiește răului”¹⁴⁴.

Referindu-se la tâlcuirea Sfântului, Preot Dr. Vasile Răducă apreciază că „cei doi pomi sunt simbolurile vieții și morții . (...) Viața și moartea, cu alte cuvinte cei doi pomi, nu se află în fața noastră, ci în noi, în mijlocul nostru, în ceea ce este mai profund în noi, altfel spus, în suflet. După Sfântul Grigorie, în suflet nu există loc în același timp pentru viață și moarte, pentru bine și rău, pentru Dumnezeu și pentru diavol. În sufletul omului nu există loc decât pentru prezența lui Dumnezeu”¹⁴⁵.

Iar Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae notează pentru același text al Sfântului: „Sfântul Grigorie vede, în faptul uimitor că în același punct din mijloc al raiului era și pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și al răului, sau al morții, ilustrarea învățaturii (sau a dogmei, căci e un fapt de netăgăduit, vădit tututor) că moartea se instalează în locul vieții, sau păcatul, în locul virtuții, sau răul, în locul binelui, când cineva nu mai ține la bine. Răul nu are un ipostas, o subzistență proprie, ci se grefează pe ființa existentă”¹⁴⁶.

Dacă a vedea înseamnă a avea¹⁴⁷, atunci înțelegem că pentru Sfântul Grigorie de Nyssa cunoașterea binelui și răului nu

¹⁴⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 274-275.

¹⁴⁵ Preot Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 210.

¹⁴⁶ *Nota explicativă 240* a Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, pp. 273-274.

¹⁴⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 83.

înseamnă informație; a cunoaște este totuna cu a fi. Așa cum cunoașterea lui Dumnezeu este participare la El, cunoașterea binelui și răului reprezintă asumarea experimentării unei vieți în care nu există doar binele, ci răul amestecat cu binele¹⁴⁸, într-o altă modalitate existențială ale aceleleași naturi.

Înstrăinat de Dumnezeu prin neparticipare la El, omul nu-și pierde chipul¹⁴⁹; îndepărtându-se de Viață, bunătățile chipului se „dezactivează” și omul își pierde posibilitatea de a le exersa. Astfel, chipul se întunecă, dar posibilitatea strălucirii nu este pierdută: „Dacă vei șterge iarăși, prin îngrijirea de viața ta, întinăciunea așezată în inimă, îți va străluci din nou frumusețea chipului dumnezeiesc. Precum se întâmplă cu fierul, care, atunci când e curățit de rugină cu o perie, strălucește ca soarele și trimite din sine raze și scânteieri, de unde cu puțin timp înainte era negru, așa e și cu omul lăuntric (...) – când se șterge de pe el pata ruginoasă care a înflorit pe el ca un mucegai rău, își recapătă asemănarea cu arhetipul și se face bun”¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Omul nu putea experimenta doar răul, răul neavând existență proprie – el există doar în mixtură cu binele, sau se „grefează” pe bine, după cum se exprimă Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – vezi nota 131.

¹⁴⁹ Unele pasaje ale Sfântului Grigorie par a susține ideea lipirii omului de chipul dumnezeiesc, prin păcat; în *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, scrie: „după ce a lepădat omul chipul dumnezeiesc, s-a sălbăticit, după asemănarea firii necuvântătoare” - Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 274-225. Totuși, pierderea chipului dumnezeiesc din om nu este înțeleasă de Sfânt ca un dat ontologic; chipul, da; propriu-zis, chipul nu se pierde, ci se ascunde, iar *pierderea chipului*, prin faptul că acesta poate fi recuperat, se arată a fi o metaforă pentru nefolosirea darurilor constitutive chipului, prin neparticipare la Viață.

¹⁵⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 88-89.

2. Consecințele păcatului

Căderea omului nu este considerată de Sfânt ca una petrecută în cer, nici într-o existență ideală, cumva paralelă acesteia, ci căderea este survenită în paradisul pământesc, prin trecerea într-o altă experiență existențială, *în-josită* : „ Cel aflat la înălțime a fost în-josit ; cel plăsmuit după chipul Celui ceresc a luat chipul pământului ; cel rânduit să împărătească s-a robit ; cel zidit spre nemurire a fost desfăcut de moarte ; cel ce petrecea în desfătarea raiului a fost strămutat în acest loc al bolilor și al durerilor ; cel dăruit cu nepătimirea și-a însușit viața pătimășă și întinată ; cel nestăpânit de nimic și stăpân pe sine e stăpânit acum de atâtea rele, încât nu e ușor să-i numărăm pe tiranii noștri.(...) Așa este mânia, frica, lașitatea, aroganța, patima întristării și a plăcerii, ura, vrajba, neîndurarea, cruzimea pizma, lingușirea, nepăsarea și toate patimile potrivnice pe care le vedem luptându-se în noi – sunt un șir de tirani și stăpânitori care supun sufletul puterii lor, ca pe un prizonier de război. Iar dacă ar socoti cineva și nenorocirile trupești împletite în firea noastră și sădite în ea –adică bolile de multe feluri, pe care la început omul nu le cunoștea -, lacrimile vor spori și mai mult ... ”¹⁵¹ .

„Tunicile de piele” despre care Moise spune că Dumnezeu a îmbrăcat primii oameni nu sunt, în viziunea Sfântului Grigorie, trupul – precum socotea Origen. Omul a fost făcut deodată trup și suflet. În interpretarea Sfântului, „tunicile de piele” reprezintă

¹⁵¹ *Ibidem*, pp. 41-42.

legitimarea noii stări a omului: mortalitatea: „Eu nu cred că Moise se gândește la piei de animale, cum ne-am închipui noi; căci prin tăierea căror animale s-a născocit o îmbrăcăminte pentru ei ? Dimpotrivă, eu cred că așa cum orice piele despărțită de animalul căruia i-a aparținut este un lucru mort, tot așa puțința de a muri, care fusese luată cu înțelepciune din natura necuvântătoare, a aruncat-o după aceea oamenilor Acela care vindecă răul nostru, dar nu ca să rămână așa pentru totdeauna”¹⁵². Mai mult, Sfântul arată că „tunicile de piele” nu au caracter de pedeapsă, ci sunt o nouă șansă și arată grija lui Dumnezeu pentru menținerea omului în existență în spațiul străin și ostil naturii sale originare; ele reprezintă toate funcțiile psiho-somatice ale omului, a căror bună funcționare face să trăiască; folosite conform funcțiilor lor duhovnicești ele conlucrează la realizarea virtuților și vor fi lepădate în viața de dincolo, nefiind caracteristice naturii proprii¹⁵³.

Consecințele păcatului nu sunt date de Dumnezeu, și nici căderea sau alungarea din paradisul modului ceresc de a exista al omului primordial. În *Viața lui Moise* Sfântul arată: „chiar dacă se zice că de la Dumnezeu vine răsplata dureroasă celor ce au folosit rău libertatea, este cuviincios să înțelegem că aceste pătimiri își au cauza și începutul în noi înșine”¹⁵⁴. Sfântul subliniază lămurit că

¹⁵² *Idem, Marele cuvânt catehetic*, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 42

¹⁵³ Metaforic, Sfântul arată această lepădare în *Tâlcuir amănunțită la Cântarea Cântărilor*, arătând cum sufletul (mireasa) de dezbracă de haina (tunicile de piele) în fața Mirelui (Cuvântul) – Cf. *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, pp. 265-266.

¹⁵⁴ *Idem, Viața lui Moise*, trad. rom. Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, 1995, p. 90-91.

alaiul consecințelor căderii și l-a dat omul singur, prin libertatea voinței: „Într-adevăr, nu există nici un rău în sine, în afară de libera voință a omului, ci răul s-a numit rău prin aceea că nu este bine.(..) Așadar, Dumnezeu este departe de a fi cauza relelor pentru că Dumnezeu este făcătorul lucrurilor care există, nu care nu există; este Cel care a făcut vederea, nu orbirea, Cel care a pus drept răsplată a liberei voințe virtutea, nu lipsa ei, Cel care a pus săvârșirea faptelor bune drept țintă pentru cei ce-și duc viața în virtute, fără să forțeze natura omenească la săvârșirea lor după cum ar fi crezut El de cuviință, ca și când ar fi împins la împlinirea faptelor bune un obiect oarecare, fără voia lui. Iar dacă cineva de bunăvoie închide ochii când soarele strălucește pe cerul senin, soarele este în afara învinuirii de a fi pricina nevederii acestuia”¹⁵⁵.

În *Despre Rugăciunea Domnească*, Sfântul Grigorie face un rezumat al urmărilor căderii, arătând starea duhovnicească în care omul a ajuns după cădere: „Prima pedeapsă căreia a fost supus omul din partea lui Dumnezeu a fost că s-a despărțit pe sine de Făcătorul său și s-a rostogolit spre vrăjmașul său, fugind și depărtându-se de Stăpânul său cel după fire. A doua, că a schimbat libertatea stăpânirii de sine, cu robia păcatului și a ales, în locul împreunei-viețuiri cu Dumnezeu, chinul tiranizării de către puterea stricătoare. Dar și faptul de a nu privi spre frumusețea lui Dumnezeu și de a-și întoarce fața spre urâciunea păcatului, cărui rău ar putea să-i urmeze ? Iar nesocotirea bunătăților dumnezeiești și alegerea în locul lor a dulceților viclene, în ce parte a pedepsei s-ar pune ? Dispariția chipului, stricarea pecetii dumnezeiești, întipărită în noi de

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 40.

la prima zidire, pierderea drahmei, plecarea de la masa părintească, amestecarea în viața puturoasă a porcilor, cheltuirea bogăției de mare preț și toate păcatele asemănătoare câte se pot cunoaște din cuvintele Scripturii, ce cuvânt le-ar putea înșira ?”¹⁵⁶.

D. Omul în Iisus Hristos

Dezorientat și decepționat într-o lume în care, după cuvintele Ecclesiastului, *totul a ajuns deșertăciune* prin voia sa liberă, înțelegând pe ce schimbase participarea la Dumnezeu, omul – săturat de rău - este încercat de dorul stării dintâi, în care chipul îi strălucea prin podoaba darurilor dumnezeiești: „Având toate acestea, zice, și strălucind de gustarea lor, m-am înnegrit de plâns, pentru că nu am păzit via”¹⁵⁷. Căci căzând din curăție am îmbrăcat înfățișarea întunecată. Pentru că așa este la înfățișare cămașa de piele”¹⁵⁸.

„Cum nu va suspina ca un nenorocit cel ce-și va compara ticăloșia de acum cu fericirea de atunci ?”¹⁵⁹ – se întreabă Părintele. Și adaugă: „De aceea Cuvântul fericește plânsul: nu pentru că îl socotește fericit în el însuși, ci pentru ceea ce izvorăște prin el.

¹⁵⁶ Idem, *Despre Rugăciunea Domnească*, tr. rom. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 445.

¹⁵⁷ Via simbolizează în textul citat nemuirea.

¹⁵⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 139.

¹⁵⁹ Idem, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 41.

Chiar în împerecherea cuvintelor se arată că plânsul este fericit, pentru că este urmat de mângâiere. Căci zicând: *Fericiți cei ce plâng*, nu a încheiat cuvântul, ci a adăugat: *că aceia se vor mângâia*¹⁶⁰.

1. Întruparea Fiului lui Dumnezeu

Întruparea Fiului lui Dumnezeu se vedește ca descoperirea deplină a lui Dumnezeu, ca împlinirea și ca mântuirea noastră.

*Raportul de eu - Tu, în care a intrat Dumnezeu cu noi prin faptul că s-a făcut ca unul din noi, arătându-se totuși că e Dumnezeu și dându-ne toate darurile prieteniei Sale dumnezeiești, este acela de maximă apropiere și dragoste*¹⁶¹.

Saturația de rău și nostalgia după ceea ce pierduse prin îndepărtarea de Bine nu erau suficiente omului pentru a reveni la starea dintâi, dar își arată disponibilitatea pentru aceasta. Restaurarea nu constrânge natura omenească, ci o eliberează utilizând propriile ei disponibilități. Altfel, mântuirea ar fi imposibilă, chiar și în cazul unui Dumnezeu atotputernic, dar care respectă libertatea creaturii¹⁶². Pentru că avea nevoie de El, omul a primit

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 43-44.

¹⁶¹ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, p. 64.

¹⁶² Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 234.

ajutor. Și l-a primit, pentru că Dumnezeu este iubire: „Cauți să afli cauza nașterii lui Dumnezeu printre oameni ? (...) Dacă însușirea caracteristică a naturii divine este iubirea de oameni, ai explicația pe care o căutai și cunoști astfel cauza prezenței lui Dumnezeu printre oameni. Firea noastră neputincioasă avea nevoie de un lecuitor. Avea nevoie de un îndreptător omul care căzuse. Avea nevoie de un dătător de viață cel care se îndepărtase de viață. Avea nevoie de un aducător la viață cel care alunecase de la făptuirea binelui. Avea nevoie de prezența luminii cel învăluit în întuneric. Își căuta răscumpărătorul cel captiv, un tovarăș de luptă, cel în lanțuri, eliberatorul, cel ținut de jugul sclaviei. Sunt oare aceste lucruri mici și nevrednice, ca Dumnezeu să Se rușineze a Se coborî spre cercetarea firii omenești, când omenirea se găsea într-o stare atât de jalnică și de nenorocită ?”¹⁶³.

Deoarece Dumnezeu are inițiativa creării lumii și a comuniunii cu ea, restaurarea omului și restabilirea comuniunii, ruptă prin îndepărtarea omului, este echivalentă cu o nouă creație¹⁶⁴. Ori, omul fusese creat prin Cuvânt. De aceea, Întruparea Cuvântului reprezintă o a doua creație a omului, dar nu din exterior, ca un dar, ci făcându-se părtaș sângelui și trupului nostru. Logosul întrupat, Hristos, este primul-născut al noii creații ¹⁶⁵.

Referindu-se la re-creația omului prin Întruparea Cuvântului, Alexandros Kalomiros scrie: „Adam e părintele nostru, întemeierea ontologică naturii noastre corupte. Dar natura noastră

¹⁶³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, Ed. Sophia, București, 1998, pp. 51-52.

¹⁶⁴ Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, pp. 235-236.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 237.

coruptă nu este adevărata noastră natură. Ontologic vorbind, în adevărata noastră esență, suntem toți, inclusiv Adam, fii ai celui de al doilea Adam, Domnul nostru Iisus Hristos. Fără El nu există înțelegere a Creației, fiindcă El este sfârșitul și scopul tuturor ființelor create. De la întâiul Adam avem natura noastră veche, existența noastră biologică, peste care Dumnezeu a suflat harul deviață-făcător al Duhului Sfânt; avem *hainele de piele* date nouă de Dumnezeu spre a ne ocroti de consecințele căderii; avem, în cuvintele Sfântului Grigorie al Nyssei, *cea de-a doua creație* care ne-a fost dată pentru a ne face în stare să supraviețuim consecințelor distructive ale neascultării. Adevărata noastră natură însă, natura noastră veșnică, nesticăcioasă, slăvită, o avem de la Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, Iisus Hristos Cel Întrupat, Înviat, Înălțat de-a dreapta Tatălui. El a luat asupra Sa natura noastră și ne-a dat-o înapoi nesticăcioasă și veșnică, așezând-o de-a dreapta Dumnezeirii în slavă negrăită. Aceasta este adevărata noastră natură, natura noastră veșnică, nesticăcioasă, slăvită, pe care o avem de la El, Tatăl adevărat și mai înainte de veci al umanității. Ceea ce în istorie a venit mai pe urmă a fost în realitate la început”¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Alexandros Kalomiros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. rom. Pr. Prof. Ioan Ică, Ed. Deisis, 1998, pp. 32-33.

2. Firea umană a Fiului lui Dumnezeu

Întruparea Cuvântului este o teofanie cu profund caracter ontologic și terapeutic; Dumnezeu nu numai că se arată, ci El pătrunde în natura noastră pentru a o schimba din interior, pentru „a ne face părtași la inima Lui, la înțelepciunea Lui”¹⁶⁷ printr-o unire care depășește orice putere de înțelegere.

Pentru a explica modul în care natura omenească a fost asumată de Fiul lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie de Nyssa apelează la parabolele samariteanului milostiv și cea a oii pierdute : « Cuvântul (...) îi înfățișează în formă de povestire toată iconomia iubirii de oameni, arătându-i coborârea de sus a omului, cursa tâlharilor, dezbrăcarea de veșmântul stricăciunii, rănila păcatului, înaintarea morții până la jumătatea firii, rămânând doar sufletul nemuritor, trecerea fără folos a legii, întrucât nici preotul, nici levitul n-au vindecat rănila celui ce căzuse printre tâlhari, căci era cu neputință ca sângele de țapi și de tauri să ridice păcatul ; dar că Cel ce a îmbrăcat toată firea omenească prin pârga frământăturii în care era partea fiecărui neam – a iudeului, a samarineanului și a elinului și a tuturor oamenilor – venind cu trupul Său la locul la care era cel căzut, lecuindu-i rănila, l-a odihnit pe dobitocul Său și i-a făcut iconomia iubirii Sale de oameni casă de oaspeți, în care se odihnesc toți cei osteniți și împovărați. Iar acela, după ce s-a sălășluit în El, sălășluiește numaidecât în sine pe Cel în care s-a

¹⁶⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire exactă la Ecclesiastul lui Solomon II*, P.G. 44, acolo. 637 AB, *apud* Asist Univ. Dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 325.

sălășluit. Căci zice Cuvântul : *Cel ce rămâne întru mine și Eu întru el* (In, 15, 5) »¹⁶⁸.

În *Contra lui Eunomie* Părintele compară omenirea căzută cu oaia cea pierdută, spunând : « natura omenească s-a lipsit de bunul Părinte și s-a dus în afara privirii și grijii dumnezeiești ... Noi, natura omenească, suntem această oaie pe care Bunul Păstor a mântuit-o, făcându-se primul născut »¹⁶⁹.

Iar în *Antireticul contra lui Apolinarie* scrie limpede despre modul asumării : « Stăpânul Răscumpărării ia pe umerii săi toată oaia pentru că înșelăciunea nu se află într-o parte a oii, dat fiind că s-a îndepărtat în întregime, ea a fost în întregime redusă. De aceea nu numai pielea a fost înălțată, iar ceea ce era înăuntru abandonat, după cum vrea Apolinarie. Aceasta (oaia) dusă pe umerii Domnului, adică în dumnezeirea Domnului prin asumare, devine una cu Cel care vrea să caute și să mântuiască pe Cel care s-a pierdut. Când l-a găsit pe cel căutat, l-a asumat. Oaia nu s-a ridicat pe propriile ei picioare (cu care se pierduse altă dată) ci ea a fost ridicată de Dumnezeu. Tocmai pentru aceasta cel care pare a fi oaie, este un om. Dar urmele lui, după cum este scris, nu le cunoaștem pentru că nici o urmă de păcat sau de înșelăciune nu a marcat în viața omenească pe Cel care poartă în sine natura omenească ; dar, după cum s cuvine lui Dumnezeu să imprime urmele Sale în trecerea prin viața oamenilor, El a lăsat ceea ce El era : învățătură,

¹⁶⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 312.

¹⁶⁹ Idem, *Contra lui Eunomie* IV, P. G. 45, col. 636 B, apud. Asist Univ. Dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 333.

vindecări, învieri din morți și alte minuni. Așadar asumând oaia, păstorul s-a făcut una cu aceasta. Tocmai de aceea el vorbește turmelor cu vocea oilor. Cum ar fi putut slăbiciunea omenească să suporte apropierea voii dumnezeiești ? Ea însăși ne vorbește în chip omenesc, am putea chiar să spunem în chipul unei oi ... Așadar, păstorul care a asumat oaia și care ne vorbește prin aceasta, este atât oaie cât și păstor, el este oaia în ceea ce a asumat, dar Cel care a asumat-o este păstorul »¹⁷⁰. Părintele surprinde astfel păstrarea identităților celor două realități ; cele două nu devin o sinteză într-o a treia realitate, deși unirea păstorului și a oii este perfectă.

Restaurarea firii umane începe istoric din momentul pătrunderii Cuvântului în Fecioară și asumarea naturii umane. O asumare nu pur și simplu a unui trup, ci a naturii omenești ; El se înomenește în sânurile Fecioarei¹⁷¹, nimic din ceea ce este omenesc nefiind lăsat de-o parte. Făcându-se om, Cuvântul a ipostaziat în Sine natura omenească, a asumat-o și a integrat-o în ipostasul Său. Cuvântul S-a unit cu natura umană - trup și suflet – pentru că moartea trebuia alungată atât din trup cât și din suflet ¹⁷².

Dacă asumarea firii umane nu era realizată integral de Cuvântul, atunci nici mântuirea nu ar fi fost integrală. „Dacă cel care a fost asumat de Cuvântul, spune Sfântul Grigorie lui Apolinarie, nu avea suflet, desigur, el nu era om”¹⁷³. Iar în *Contra lui Eunomie*: „ ...

¹⁷⁰ Idem, *Antireticul contra lui Apolinarie IV*, P. G. 45, col. 1153 ABC, apud. Asist Univ. Dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 334.

¹⁷¹ Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 257.

¹⁷² Cf. *ibidem*, p. 264.

¹⁷³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Antireticul contra lui Apolinarie IV*, P. G. 45, col. 1169 BC, apud *ibidem*, p. 265. Apolinarie nu putea accepta că două naturi se pot uni

nu a fost numit numai om, ci El s-a făcut cu adevărat Om, după cum El este și Dumnezeu adevărat, nefiind numai cinstit cu numele de Dumnezeu, cum vrea Eunomiu”¹⁷⁴. Hristos este Mijlocitorul între Dumnezeu și om, ca ființă care are totul și dintr-o natură și din alta. Paradoxal spus, El este Mijlocitor, fără a fi la mijloc, la hotarul dintre natura divină și cea umană; El este Mijlocitor în sensul că unește cele două firi: „Numele de Fiu desemnează comuniunea naturii Sale atât cu privire la natura divină, cât și cu privire la cea umană. Înțelegem în acest fel că El este Fiul lui Dumnezeu datorită unității naturii sale cu natura Celui din care El a primit existența. ... Acesta este Fiul lui Dumnezeu dar El s-a făcut, după iconomie, și om ca prin comuniunea celor două firi să unească prin El cele două firi, care prin natura lor sunt separate. ... În El se arată fiecare dintre aceste două firi: în ceea ce este omenesc firea umană, în ceea ce este divin, Dumnezeu”¹⁷⁵.

3. Necesitatea întrupării

Căzând din har și din lumina lui Dumnezeu, oamenii au ajuns fii ai întunericului și fii ai diavolului.: *Voi sunteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru* ¹⁷⁶. Pentru a redeveni

integral în aceeași persoană. Fiul nu ar fi asumat o natură umană completă, ci numai trupul și sufletul sensibil. Umanul lui Hristos ar fi fost lipsit de spirit rațional, de minte și voință. Trupul lui Hristos ar viu și activ prin Logosul divin, nu prin spiritul rațional care aparține umanului – Cf. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Curs de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, p. 152.

¹⁷⁴ Idem, *Contra lui Eunomie*, III, 45, 533 AB, apud *ibidem*, p. 268.

¹⁷⁵ *Ibidem*, III, 45, 597 BC, apud *ibidem*, p. 269.

¹⁷⁶ *In*, 8, 44.

fiii luminii, se cerea un preț de răscumpărare. Sfântul Vasile cel Mare explică: „Voi aveți nevoie de un preț de răscumpărare pentru ca să fiți trași la libertatea care vi s-a luat, fiind învinși de forța diavolului, care luându-vă captivi, nu vă mai lasă de sub tirania lui”¹⁷⁷.

Actul răscumpărării a fost interpretat de Sfântul Grigorie de Nyssa ca o momire a Satanei, prin înțelepciunea și dreptatea lui Dumnezeu¹⁷⁸ : „după ce noi înșine ne vânduserăm de bunăvoie celui rău, trebuia ca Cel care avea să ne aducă iarăși la libertate prin bunătatea Lui să nu aleagă un chip tiranic, ci un chip drept de răscumpărare. (...) Ei bine, ce preț de răscumpărare era firesc să ceară cel care ținea pe om sub stăpânirea sa ? Este cu putință să ne facem o idee despre dorința lui, dacă ne sunt cunoscute pretențiile lui. Acela care (...) din cauza invidiei pentru cel ce era în fericire i-a închis ochii în fața binelui și a sădit în el sămânța viciului, acela care a fost atins de boala de a împărăți, boală care este începutul tuturor relelor și mamă a celorlalte vicii, ce altceva ar fi primit în locul celui care pe care îl stăpânea, dacă nu ceva mai însemnat și mai prețios, ca astfel, schimbând un lucru de mai mic preț cu unul de mai mare valoare, să-și satisfacă pofta trufiei ? (...) De aceea Îl alege pe El să fie preț de răscumpărare al celor ținuți în închisoarea morții. Dar îi era cu neputință să privească la chipul curat al lui Dumnezeu, fără să vadă în El și o parte trupească, pe care cel rău o supusese prin păcat. Din această pricină dumnezeirea a luat trup, anume pentru ca cel rău, văzând partea

¹⁷⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi VIII*, P.G. 44, col. 437 A, *apud* Asist Univ. Dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 309.

¹⁷⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 76.

asemănătoare omului, să nu se sperie de apropierea de puterea de sus și pentru ca – cugetând la puterea care strălucea prin minuni – să creadă că Cel ce S-a arătat e mai degrabă de dorit decât de temut. Vezi deci cum binele s-a unit cu dreptatea și cum înțelepciunea nu s-a despărțit de acestea ? Căci a plănui ca puterea divină să fie cuprinsă de învelișul trupului, ca astfel iconomia mântuirii să nu fie împiedicată de teama arătării sublime, arată deopotrivă și bunătatea, și înțelepciunea, și dreptatea”¹⁷⁹. Omul este re-creat și adus la starea dintâi prin atotputernicia Înțelepciunii dumnezeiești, care știe cum să folosească chiar răul în sensul binelui ¹⁸⁰.

Actul Întrupării a putut fi interpretat și ca o „momeală” datorită faptului că diavolul n-a cunoscut taina Întrupării. Dar nu prețul de răscumpărare reprezintă necesitatea Întrupării¹⁸¹: „Dumnezeu s-a amestecat cu firea umană - spune Sfântul Grigorie de Nyssa – pentru ca omenirea să fie ridicată la înălțimea lui Dumnezeu”¹⁸². „ Putea s-o facă numai Acela care a îmbrăcat o dată pentru totdeauna toată firea omenească prin pârga frământăturii în care se afla o parte a fiecărui neam – a evreilor, a samarinenilor, a

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁸⁰ Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 295.

¹⁸¹ Sfântul Grigorie de Nazianz a combătut opinia lui Origen despre răscumpărarea dată de Hristos diavolului (interpretare împărțită oarecum de Sfântul Grigorie de Nyssa; am spune că la Sfântul Grigorie de Nyssa apare mai degrabă înțelesul că diavolul crezuse că primește un preț), spunând că Hristos s-a adus jertfă lui Dumnezeu Tatăl din dragoste. Și se explică: „Tatăl primește jertfa, dar nu pentru că a cerut-o, nici pentru că-i era necesară, ci pentru economie și pentru nevoia de a se sfinți firea omenească, prin umanitatea lui Dumnezeu-Fiul – Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuv. 45, P.G. 36, col. 563 BC, apud Asist Univ. Dr. Telea Marius, op. cit.*, p. 311.

¹⁸² Sfântul Grigorie de Nyssa, *Antireticul contra lui Apolinarie IV*, P. G. 45, col. 1145 A, apud Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 283.

elinilor și a tuturor oamenilor”¹⁸³. Cuvântul își împrăzășă natura omenească - trup și suflet – făcând-o să își regăsească direcția ascendentă, fără a înceta să rămână ceea ce este. Îndumnezeirea naturii omenești reface, dar nu transformă natura omenească în altceva; din „neagră”, natura umană se luminează, făcându-se frumoasă și demnă de Mire – se exprimă Părintele în *Tâlcuire amănușită la Cântarea Cântărilor*. „Nu vă mirați, zice, că m-a iubit Dreptatea, ci că, fiind neagră din pricina păcatului și unită cu întunericul prin fapte, m-a făcut frumoasă prin iubire, schimbând frumusețea Sa în urâșenia mea. Căci mutând la Sine întinăciunea păcatelor mele, mi-a trecut mie din curăția Sa, El care cel dintâi m-a făcut, din urâtă, vrednică de iubit și așa m-a iubit”¹⁸⁴.

Ca o consecință a trecerii Sale în natura umană prin unirea ipostatică Sfântul Grigorie subliniază faptul că închinarea pe care o facem la Dumnezeu este aceeași și pentru firea umană asumată și îndumnezeită, comunicarea însușirilor aducând posibilitatea unei singure închinări, atât omenitășii asumate, cât și dumnezeirii Cuvântului ¹⁸⁵: „Ceea ce a fost înălțat din om prin asumarea în Dumnezeu, spunem că s-a făcut cu adevărat Domn și Hristos. Într-adevăr, l-a făcut din rob Domn, din supus rege, din ascultător, l-a făcut Hristos; ceea ce era umil s-a înălțat și la ceea ce avea un nume omenesc a dat un nume care este mai presus de orice nume. Și astfel s-a produs acest amestec și această unire

¹⁸³ Idem, *Tâlcuire amănușită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 312.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 133.

¹⁸⁵ Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 286.

intimă ca o urmare a faptului că modestia firii omenești s-a unit cu măreția dumnezeiască. Pentru aceasta denumirile mărețe și demne de Dumnezeu s-au dat în mod propriu naturii umane”¹⁸⁶.

4. A doua înstrăinare, ca reîntoarcere și restaurare

În teologia Sfântului Grigorie, termenul de *înstrăinare* cuprinde două accepțiuni. Pe de o parte, înstrăinarea reprezintă căderea omului din starea sa paradisiacă, păcatul părinților fiind înțeles că o înstrăinare de Dumnezeu și de firea lor curată. Înaintea păcatului omul se afla într-o stare de „primăvară” duhovnicească, având toate disponibilitățile lăuntrice și toate posibilitățile exterioare pentru ca el să crească spre vârsta „verii” dumnezeiești. Omul în Paradis este asemănat de Sfântul Grigorie, în tâlcuirea sa la *Cântarea Cântărilor*, cu o plantă udată de apele care curgeau în rai, plantă ale cărei rădăcini s-au uscat prin păcătuire. Așadar păcatul rupe comuniunea cu Dumnezeu, izolându-l de Izvorul vieții, și-l înstrăinează de solul pentru care a fost făcut ca să aducă roade în el. Sfântul Grigorie arată că alungarea din rai are semnificația transplantării noastre într-un pământ care hrănește în noi rădăcina răului, iar această alungare este iarăși o înstrăinare. Acestei

¹⁸⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, VI, 45, 736 D – 737 A, *apud* Asist Univ. Dr. Telea Marius, *op. cit.*, p. 355.

înstrăinări rele îi corespunde înstrăinarea de rău pe care ne-o propune Evanghelia ca antidot al primului fel de înstrăinare ¹⁸⁷.

Ca „pârgă a frământăturii în care se afla o parte a fiecărui neam” ¹⁸⁸ Hristos a restaurat în sine firea omenească, potențial toată omenirea pe care pârga o reprezenta, dar ca *parte* a ei – pentru că survine libera alegere. Sfântul Grigorie subliniază că înstrăinarea de rău este un proces de urmare a pârgăi, astfel încât responsabilitatea individuală este hotărâtoare: „Înstrăinarea absolută de rău înseamnă ascultare de Dumnezeu. Când, așadar, toți vor fi în afara răului, prin imitarea pârgăi, atunci *tot ceea ce s-a unit* (s. n. D. V) cu pârga naturii, devenind un trup cu ea va primi în sine pentru totdeauna stăpânirea împărăției binelui”¹⁸⁹.

„Înstrăinarea de rău devine principiu al familiarizării cu binele”¹⁹⁰ spune Părintele în *Opt omilii la Fericiri*. Familiarizare care – așa cum arată în *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* - presupune un activism continuu în procesul revenirii și al desăvârșirii, pe modelul urcușului lui Moise: „ ... așa a ieșit neconținut sufletul legiuitorului din aceea în ce era, urmând Cuvântului care mergea înainte. Căci cine nu știe treptele acelea pe care a urcat Moise, care mereu se făcea mai mare și niciodată nu

¹⁸⁷ Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Ed. Teofania, 2002, p. 236.

¹⁸⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 312.

¹⁸⁹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie*, IV, 45, 637 B, *apud* Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 273.

¹⁹⁰ Idem, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p.120.

se oprea de a crește mai mare ?”¹⁹¹. Și tot aici, spune: „Vedem, așadar, cum mireasa¹⁹² e condusă de Cuvântul spre vârfuri, ca pe un urcuș în trepte, prin înălțările virtuții ... așa încât, pe măsura înaintării în ceea ce îi apare înaintea, îi crește și dorința, și din pricina mărimii covârșitoare a bunătăților, ce se află deasupra, pare să înceapă pentru prima oară urcușul Căci pururea trebuie să se ridice oamenii și niciodată nu trebuie să înceteze de a se apropia prin alergare. Pentru că de câte ori zice: *Scoală-te și vino*, de atâtea ori dă putere pentru urcarea spre mai bine Căci Cel ce poruncește miresei să se facă, din frumoasă, mai frumoasă, ne dă să înțelegem ceea ce spune Apostolul, poruncind să ne prefacem din slavă în slavă”¹⁹³.

Înstrăinarea de la rău și calea către Dumnezeu survine deci în lupta interioară a fiecărui om; ea nu impune omului, ci se asumă în viața fiecărui om în urma deciziei lui personale. În această cale omul nu va fi nici abandonat de Dumnezeu, dar nici capabil să înfăptuiască toate numai prin propriile puteri. Eforturile lui trebuie unite cu harul lui Dumnezeu, bogat în lucrările lui, în spațiul nou – deschis de Hristos, adică în Biserică ¹⁹⁴.

¹⁹¹ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 277.

¹⁹² Mireasa este simbolul sufletului.

¹⁹³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 185.

¹⁹⁴ Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 300.

5. Viață în Hristos

„...să se poarte la fel ca Hristos, ca să arate
întruchipat în sine pe însuși Stăpânul său
... așa ca să nu mai pară că el, cel viu,
era Pavel, ci că Hristos trăia în el ...”¹⁹⁵

a. Calea virtuților

Ținta viețuirii întru virtute este asemănarea cu Dumnezeu¹⁹⁶ spune episcopul Nyssei în *Opt omilii la Fericiri*. Și tot acolo adaugă: Aceasta, fraților, este comoara care binevestește Sfânta Scriptură, iar bogăția ei este ascunsă sub întunicul neînțelegerii.(...) să împărțim între noi comoara pe care fiecare o va primi întregă. Căci virtutea se împarte tuturor celor ce o doresc, dar se dă întregă fiecăruia, nemicșorându-se între cei ce se fac părtași¹⁹⁷.

Îndemnul Părintelui la practicarea virtuții nu este făcut pentru frumusețea intrinsecă a virtuților, ci pentru că aceasta este calea pentru îndepărtarea de patimi și întâlnirea sufletului cu Dumnezeu: „odată ce virtutea e străină de patimă, nu mai pot fi

¹⁹⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 456.

¹⁹⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Opt omilii la Fericiri*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p.10.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 6.

amândouă la un loc. Dat fiind că alegerea noastră e astfel că are puterea să se modeleze după ceea ce voiește, bine zice Cuvântul către cea care s-a făcut frumoasă: despărțindu-te de părtășia răului, te-ai apropiat de Mine; iar odată ce te-ai apropiat de frumusețea neapropiată, te-ai făcut și tu frumoasă, primind ca o oglindă chipul frumuseții Mele”¹⁹⁸.

O întâlnire care este reciprocă: virtuțile sunt pe de o parte rodul străduințelor noastre, pe de alta, străduințele sunt posibile cu ajutorul harului; ele sporesc în noi din prezența lui Dumnezeu în noi și din înaintarea noastră în El ¹⁹⁹. Această întâlnire favorizează creșterea omului în experiența Duhului Sfânt. Iar maturizarea constă în pătrunderea din ce în ce mai abundentă a harului în natura noastră. Este un adevărat proces în care pe de o parte, prezența crescândă a harului în om este condiționată, oarecum de eforturile acestuia, pe de altă parte harul dă putere eforturilor de a ne împropria virtuțile ²⁰⁰. Cu privire la sinergia harului și osteneala omului, părintele prof. dr. Dumitru Stăniloae remarcă : „Nu se poate spune care e mai înainte. Câteodată ni se pare că e una, câteodată alta. Dar dincolo de vederea noastră e o tainică simultaneitate dialogală” ²⁰¹. Într-adevăr, căci episcopul Nyssei afirmă că fapta noastră și harul Duhului nu aduc sufletului nici un

¹⁹⁸ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 159.

¹⁹⁹ Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *nota explicativă 75 în Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 154.

²⁰⁰ Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, pp. 342-343.

²⁰¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *nota explicativă 17 în Sfântul Grigorie de Nyssa, Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoința cea adevărată*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 459.

câștig dacă sunt despărțite, iar „puterea virtuții omenești nu e îndestulătoare prin sine însăși ca să înalțe sufletele lipsite de har spre chipul vieții”²⁰²

Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că n-a existat și nu există noblețe care să egaleze pe aceea a numelui de creștin. Acest nume desemnează pe *Împăratul care e uns*, el este expresia *puterii împărătești*²⁰³. Nu ajunge însă să porți numele de creștin pentru a fi, deoarece „nimic nu devine ceva din simplul fapt că se numește în vreun fel oarecare”²⁰⁴. Viața creștinului trebuie să fie o continuă modelare după viața lui Iisus Hristos, este o imitație activă a vieții Domnului²⁰⁵, Sfântul dându-ni-l ca exemplu pe Sfântul Apostol Pavel: „Căci Sfântul Apostol Pavel nu numai că a înțeles cu adevărat ceea ce este Hristos, ci el, prin faptele sale, a arătat totodată și cum trebuie să fie supranumit cu numele acesta î de creștin ș. Ba ceva mai mult, el a căutat să se poarte la fel ca Hristos ca să arate întruchipat în sine pe însuși Stăpânul său ... așa ca să nu mai pară că el, cel viu, era Pavel, ci că Hristos trăia în el ...”²⁰⁶.

Desăvârșirea creștinului se aplică întregii sale ființe, unitar și concomitent atât asupra puterilor trupului cât și asupra puterilor trupului, cu scopul armoniei interioare; drumul desăvârșirii este unul început în asceză, pentru uciderea patimilor și stăpânirea afectelor, după modelul lui Hristos însuși: „cel ce vrea să se închine

²⁰² Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoința cea adevărată*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 460.

²⁰³ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, EIBMBOR, București, 1995, p. 221.

²⁰⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre Desăvârșire*, tr. rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 457.

²⁰⁵ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 233.

²⁰⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 456.

slujirii lui Dumnezeu va fi tămâie dăruită lui Dumnezeu, dacă s-a făcut mai înainte smirnă, adică dacă și-a omorât mădularele lui de pe pământ, îngropându-se împreună cu Cel ce a primit moartea noastră și primind smirna aceea care a fost întrebuințată la înmormântarea Domnului”²⁰⁷.

Etapele propuse de episcopul Nyssei pentru o viață virtuoasă sunt rezumate astfel în *Despre Feciorie*:

- a) alegerea fecioriei;
- b) ieșirea din nenorocirile pământești, unde omul s-a stabilit după păcat;
- c) ieșirea din *veșmintele de piele*, dezbrăcând *tunicile de piele*, adică gândurile cărnii;
- d) respingerea tuturor celor rușinoase care se fac în ascuns;
- e) curajul de a suporta consecințele pentru orice faptă și de a fi responsabil pentru ea (să nu ne mai ascundem între pomii raiului);
- f) respingerea iluziilor provocate prin gust și prin văz;
- g) luarea ca sfătuitoare porunca lui Dumnezeu și nu șarpele veninos²⁰⁸.

Reguli mai concrete oferă Sfântul în *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoia cea adevărată*. Începutul

²⁰⁷ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 199.

²⁰⁸ Idem, *Despre Feciorie*, XVIII, 46, 389 BC, *apud* Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 348.

vieții virtuozose îl reprezintă aici momentul reflecției sincere a omului despre sine, descoperind astfel pornirea sa firească spre Dumnezeu: „Dacă și-a despărțit cineva puțin cugetarea de trup și de robia patimilor și s-a eliberat de neînțelepciune și-și privește sufletul cu gând neviclean și sincer, va vedea în chip curat în firea acestuia iubirea lui Dumnezeu către noi și scopul pentru care ne-a zidit. Căci va afla, privind în felul acesta, unită ființial și firesc cu omul, pornirea dorinței spre bine și încă spre Binele cel mai înalt”²⁰⁹. Călăuza o va reprezenta apoi „credința cea dreaptă pe care ne-o grăiesc glasurile sfinților prin toată Scriptura”²¹⁰.

Astfel, *La Titlurile Psalmilor* prezintă fiecare secțiune a Psaltirii ca o treaptă în urcușul spiritual. Prima parte²¹¹ este spre înstrăinarea de rău a celor „ce trăiesc în răutăți și îi ridică din rătăcirea cea fără de rost și îi atrage să aleagă binele”²¹². A doua parte²¹³ îl face pe cel ce a început viața virtuoasă să „dorească bunătatea”²¹⁴. A treia parte²¹⁵ arată „modul în care poate fi păstrată cu credință dreptatea judecăților lui Dumnezeu, în mijlocul dezordinii vieții”²¹⁶. A patra parte²¹⁷ se constituie ca o meditație asupra lui Moise, care „ne-a dat pildă de al patrulea fel de înălțare, ridicând împreună cu sine pe cel ce se face mare prin trei feluri de

²⁰⁹ Idem, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoința cea adevărată*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 455.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 457.

²¹¹ Partea întâi conține psalmii 1-40.

²¹² Sfântul Grigorie de Nyssa, *La Titlurile Psalmilor*, tr. rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 145.

²¹³ Partea a doua conține psalmii 41-71.

²¹⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, eodem loco.

²¹⁵ Conține psalmii 72-88.

²¹⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 146.

²¹⁷ Psalmii 89-105.

înălțare”²¹⁸. În sfârșit, cea de-a cincea parte a Psaltirii „face pe omul în stare s-o urmeze să urce parcă spre una din țintele cele mai înalte ale urcușului duhovnicesc”²¹⁹. Întreaga *înșiruire logică* a Psaltirii e legată de ideea mântuirii omului, „spre dobândirea virtuții care are în vedere fericirea celui ce trăiește potrivit ei”²²⁰. Tot aici scrie Sfântul despre teologhisirea și trăirea virtuoaasă ca fiind una din cealaltă: „Căci cine urmărește cu atenție și după cuviință adevărurile teologice se convinge că trăirea se acoperă definitiv cu credința îcu învățăturaș, cu o condiție: să nu avem de-a face cu o decădere totală sub răscoala patimilor trupești în loc de a se îngriji de sporul în virtute”²²¹.

Unul din scopurile Sfintei Scripturi este acela de a ne mijloci o cunoaștere a lui Dumnezeu vie și de a ne arăta calea ce duce la mântuire și chiar de a împărtăși harul²²². Părintele afirmă că între sufletul celui virtuos și harul ce se transmite prin mijlocirea Scripturii există o legătură de negrăit; Dumnezeu folosește Scripturile ca pe un mijloc de dialog și de transmitere a harului, pe măsura angajamentului pe calea practică a vieții duhovnicești: „precum din cei ce primesc aerul, fiecare primește după lărgimea lui, unul mai mult, altul mai puțin și cel ce are în sine aer mai mult

²¹⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 148.

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 152-153.

²²⁰ Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 136.

²²¹ *Ibidem*, p. 189.

²²² Ierom. Dr. Agapie Corbu, *op. cit.*, p. 200.

nu a luat în sine tot aerul²²³, așa și cuvintele despre Dumnezeu ale Sfintei Scripturi, care ne-au fost spuse prin Duhul Sfânt²²⁴.

Scripturile cuprind acele legi ale drepte credințe capabile să dăruiască sufletul și trupul lui Dumnezeu²²⁵. În *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoița cea adevărată* Sfântul arată, pe rând, faptele celor care urmează acestor legi:

a) alungarea păcatelor, atât a celor care se arată, adică „furtul și răpirea, preacurvia și lăcomia, curvia și boala limbii și tot neamul văzut al păcatelor, cât și care, zăcând în chip ascuns în suflete și mișcându-se fără să fie văzute de cei dinafară, rod pe om în chip amarnic ...: pizma, necredința, relele năravuri, viclenia, pofta celor necuvenite, ura, trufia, slava deșartă și toată ciurda ascunsă a răutății”²²⁶;

b) a nu căuta lauda oamenilor, ci slava lui Dumnezeu. „Scriptura lipsește de răsplătirile din ceruri pe cei ce miluiesc la arătare pe săraci și pe cei ce-și trâmbițează dărnicia pe pământ Dorești slava cea nemuritoare ? Arată, Celui ce poate să-ți dea ceea ce dorești, viața ta în ascuns”²²⁷;

c) păzirea cu mare grijă a sufletului de atacurile patimilor, prin „gândul viețuirii bine-credincioase, întărit de frica de Dumnezeu, de harul Duhului, de faptele bune”²²⁸;

²²³ Virtutea se împarte, dar se dă fiecăruia întregă - cf. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Opt omilii la Fericii*, trad. rom. Pr. Sandu Stoian, Ed. Anastasia, București, 1999, p.10.

²²⁴ Sfântul Grigorie de Nyssa, *La Titlurile Psalmilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 387.

²²⁵ Cf. idem, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoița cea adevărată*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 457.

²²⁶ *Ibidem*, p. 461.

²²⁷ *Ibidem*, p. 462.

²²⁸ *Ibidem*, p. 465.

d) stăruință în ostenele virtuții, căci „celui ce stăruie întru ostenele virtuții îi vine repede în ajutor harul Duhului, care nimicește semințele răutății și nu poate cădea acela din nădejde”²²⁹;

e) primirea harismelor cu modestie și prudență, urmărind dragostea ca „leac desăvârșit al mântuirii,... temelie a vistieriei harului”²³⁰;

f) urmarea lui Hristos „cu veselie și bună nădejde ... , făcând lege și cale a vieții iconomia Lui”²³¹;

g) slujirea fraților „ca și când ar ar avea de plătit fiecăruia o datorie, adunând în suflet grijile pentru toți”²³²;

h) stăruința în rugăciune, ca virtute de „vârf”; nu ca o îndatorire fără voie, ci „împlinind o cerință a dragostei și un dor al sufletului”²³³.

Ca un „vârf al virtuții”, rugăciunea mijlocește cererea și celorlalte virtuți, dar „care virtute trebuie să o socotim mai mare și să o îngrijim înaintea altora– spune Sfântul -, nu se poate vorbi”²³⁴. Aceasta fiindcă - așa cum scrie Sfântul în *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, „ viețuirea virtuoasă nu e de un singur fel și de un singur chip, ci precum la alcătuirea țesăturilor din multe fire ..., și în viață trebuie să se îndeplinească multe din care se țese viața cea de bună calitate. Dumnezeuiescul Apostol înșiră aceste fire, din care se țese pânza faptelor bune, numind iubirea, bucuria și pacea,

²²⁹ *Ibidem*, p. 466.

²³⁰ *Ibidem*, p. 467.

²³¹ *Ibidem*, p. 469.

²³² *Ibidem*, p. 472.

²³³ *Ibidem*, p. 478.

²³⁴ *Ibidem*, p. 476.

îndelungă-răbdarea, bunătatea și toate cele asemenea”²³⁵. Viața virtuoasă este deci, o împletire a tuturor virtuților, alcătuind o structură armonioasă și unitară a ființei ca trup și suflet; între ele există, după gândul Părintelui, nu doar un raport de unitate și egalitate, ci chiar o sinergie: „... căci se țin la un loc, având aceeași cinste, și conduc pe cei ce se folosesc de ele, spre vârf, întărindu-se unele pe altele. Simplitatea – exemplifică Părintele – se dă pe sine ascultării, iar ascultarea credinței; aceasta nădejdi, iar nădejdea, dreptății; aceasta, slujirii, iar slujirea, smereniei. Iar de la aceasta luând putere blândețea, aceasta își arată rodul în bucurie; iar bucuria, în dragoste și dragostea, în rugăciune”²³⁶. Între faptele de nevoiță ascetică Sfântul Grigorie trece și studierea (*μελετε*) Sfintei Scripturi – ca una ce mijlocește harul Sfânt - : ”făptuirii și contemplației le urmează îndeletnicirea cu fiecare virtute în parte: cu credința cu nădejdea, cu dragostea, cu viețuirea cucernică după Dumnezeu, cu cercetarea (*μελετε*) dumnezeieștilor Scripturi, cu curăția sufletului și a trupului, cu lacrimile, cu viețuirea pașnică, cu retragerea din loc în loc ...”²³⁷. „Și așa, atârând unele de altele și ținându-l atârnat pe cel ce le are, îl urcă spre vârful Celui dorit”²³⁸.

²³⁵ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 236.

²³⁶ Idem, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoița cea adevărată*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 476.

²³⁷ Idem, *Despre viața sfântului părinte Efrem Sirul*, PG 46, 825, apud Ierom. Dr. Agapie Corbu, *op. cit.*, p. 105.

²³⁸ Idem, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoița cea adevărată*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 476.

b. Sfintele Taine

Creșterea duhovnicească în Hristos este legată nu doar de lucrarea virtuților, ci și – mai ales – de împreună-lucrare a harului. Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă des că „ținta întregii vieți virtuose este împărtășirea de Dumnezeu”²³⁹ și chiar mai mult: virtutea nu poate fi în afară de Dumnezeu. Așa după cum nici harul lui Dumnezeu nu se dăruiește fără nevoie: „Unindu-se într-una fapta dreptății și harul Duhului, în sufletul în care se unesc, îl umplu pe acesta împreună de viața fericită. Iar despărțite una de alta, nu aduc sufletului nici un câștig. Căci harul lui Dumnezeu nu poate petrece în sufletele ce fug de mântuire, iar puterea virtuții omenești nu e îndestulătoare prin sine însăși ca să înalțe sufletele lipsite de har spre chipul vieții”²⁴⁰. Și tot aici avertizează: „să nu-și închipuie cineva că toată cununa îi vine prin ostenele sale”²⁴¹.

Sfântul Grigorie arată că rolul ostenelelor este unul pregător, ele făcând „sufletele vrednice de primirea Duhului”²⁴²; primirea Duhului, care cuprinde virtual întreaga desăvârșire, se realizează prin Taina Botezului: „... pe cei ce vin cu voia nevicleană la Duhul și au credința întru toată adevărarea, această putere a Duhului îi curățește, dăruind prin baie celor vrednici mireasma nemuririi”²⁴³.

²³⁹ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 240.

²⁴⁰ Idem, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoia cea adevărată*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 460.

²⁴¹ *Ibidem*, oedem loco.

²⁴² *Ibidem*, p. 456.

²⁴³ *Ibidem*, p. 457.

Taina Botezului este taina prin care Hristos îi scoate pe cei care-L urmează din stricăciunea morții, putându-se întoarce spre „Acela cu care sunt înrudiți”²⁴⁴. Este vorba deci de primirea posibilității de a duce o viață lângă Dumnezeu; în același timp însă această viață trebuie „să se arate totdeauna demnă de iubirea Binefăcătorului de care am avut nevoie”²⁴⁵, adică să fie continuată în ostenele pentru dobândirea dreptății, așa cum scrie Sfântul în *Despre viața lui Moise* : „toți cei ce trec prin apa tainică a botezului, trebuie să omoare toată taina răutății în apă”²⁴⁶.

Prin prezența puterii divine, apa botezului pregătește pentru nestricăciune ființa născută în firea pieritoare²⁴⁷, fiindcă - scrie Sfântul în *Marele cuvânt catehetic* – „propriu lucrării divine este mântuirea celor care au nevoie de ea. Iar mântuirea se face lucrătoare prin curățirea în apă”²⁴⁸.

Sfântul precizează foarte clar că Botezul este necesar, dar și că el nu înseamnă mântuirea: „evenimentul cel mai de seamă pentru firea omenească, învierea, își are începuturile și cauzele în botez. Într-adevăr, nu este cu putință să existe înviere, dacă înaintea ei nu se săvârșește botezul”²⁴⁹.

Mântuirea începe prin curățirea realizată în apa Botezului și se continuă prin participare la neprihănirea lui Dumnezeu cu

²⁴⁴ Idem, *Marele cuvânt catehetic* XXXV, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 120.

²⁴⁵ Cf. Idem, *De baptismo*, 46, 429 D – 431 A, *apud* Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 327.

²⁴⁶ Idem, *Despre viața lui Moise*, trad. rom. Pr. Prof. Ed. Sf. Gheorghe-Vechi, 1995, p. 105.

²⁴⁷ Idem, *Marele cuvânt catehetic* XXXIII, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 112.

²⁴⁸ *Ibidem*, XXXVI, p. 122.

²⁴⁹ *Ibidem*, XXXV, p. 120.

Taina Euharistiei. Pentru a arăta necesitatea Euharistiei în mântuire, Sfântul procedează - în *Marele cuvânt catehetic* - la aducerea aminte a constituției omului - ca trup și suflet -, această constituție cerând o acțiune pe măsură: „fiindcă omul este o ființă alcătuită din două părți, din suflet și din trup, este nevoie ca aceia care se mântuiesc să atingă prin amândouă părțile ființei lor pe Acela care-i aduce la viață”²⁵⁰. Dacă „sufletul prin credință ajunge la mântuire ... trupul în alt chip ajunge să fie părtaș și să se unească cu Acela care-l aduce la mântuire”²⁵¹, anume să primească hrana mântuirii printr-o cale asemănătoare aceleia prin care comuniunea a fost ruptă, adică într-un chip material. Pentru a argumenta pe deplin necesitatea Euharistiei în mântuire, Sfântul Grigorie recurge la a compara hrana din pomul edenic cu otrava care ne-a adus moartea; această otravă a trupului este îndepărtată printr-un antidot eficace: „acel trup care S-a arătat mai puternic decât moartea își careș ne-a dăruit nouă viață”²⁵². Când ajunge în trupul nostru, Acel trup ne schimbă pe al nostru și-l face la fel ca El²⁵³. Acel trup – după cum continuă Sfântul explicația materiei Euharistice - S-a menținut în viață prin lucrurile firești unui trup omenesc, prin mâncare și băutură, iar „mâncarea Lui era pâinea; cel care vede pâinea, vede oarecum trupul omenesc, fiindcă pâinea, când e în trup, se face trup ...; tot așa și Cuvântul, trupul acela care a primit în el pe Dumnezeu, primind hrana pâinii, era, oarecum, același lucru cu

²⁵⁰ *Ibidem*, XXXVI, p. 122.

²⁵¹ *Ibidem*, oedem loco.

²⁵² *Ibidem*, XXXVI, p. 124.

²⁵³ Cf. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic* XXXVII, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 124.

pâinea. ... Dar, fiindcă orice trup se hrănește și cu lichid ... încestaș prin puterea de transformare a trupului, se face sânge, mai ales dacă, prin adăugarea vinului, capătă puterea de a se transforma în căldură. ... Pentru aceea S-a amestecat cu natura vremelnică a oamenilor, pentru ca prin comuniunea cu dumnezeirea să se îndumnezeiască și partea omenească”²⁵⁴. Pentru a se preface pâinea în Trup și a avea putere divină - subliniază limpede Sfântul Părinte – trebuie să fie sfințită prin Dumnezeu-Cuvântul și prin rugăciune²⁵⁵.

Pentru primirea Euharistiei trebuie o pregătire aparte, de care episcopul Nyssei se arată foarte conștient²⁵⁶. În *Despre viața lui Moise* arată că toți cei ce trec prin apa tainică a botezului, „trebuie să omoare toată tabăra răutății în apă”, dar - mai observă Sfântul - aceste patimi obișnuiesc să urmeze firii noastre²⁵⁷. „Mulți din cei ce au primit botezul tainic, nesocotind învățăturile legii, au amestecat aluatul vechi al păcatului cu viața de după botez ... și – opinează Părintele – chiar dacă li s-a întâmplat să treacă prin apă, după părerea mea încă nu au trecut prin apă tainică, a cărei lucrare pricinuieste tiranilor celor răi pieirea”²⁵⁸. De aici necesitatea Tainei Mărturisirii și iertării păcatelor, a penitenței ca terapie pentru cel căzut sub patimi. Iertarea păcatelor era văzută de Sfânt ca un al doilea Botez, care se cere făcut tot de atâtea ori de câte ori haina

²⁵⁴ *Ibidem*, XXXVI, p. 126.

²⁵⁵ Cf. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic* XXXVII, trad. rom. Grigorie Teodorescu, Ed. Sophia, București, 1998, p. 127.

²⁵⁶ Cf. Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, pp. 342-343.

²⁵⁷ Idem, *Despre viața lui Moise*, trad. rom. Pr. Prof. Ed. Sf. Gheorghe-Vechi, 1995, p. 105.

²⁵⁸ *Ibidem*, pp. 106-107.

conștiinței s-a întinat²⁵⁹ Prin Taina Mărturisirii – scrie Sfântul în *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* – „ne facem, printr-o viață îngrijită, vrednici de intrarea în Sfânta Sfintelor, lepădând în baia cuvântului toată pata cugetării urâte”²⁶⁰. Prin ea se spală „cămașa conștiinței noastre”²⁶¹.

Analizând termenii folosiți de episcopul Nyssei, Preot Dr. Vasile Răducă constată că aceștia nu au un conținut juridico-penitențial, cum s-a obișnuit în Occident. Privind termenii utilizați de Sfânt pentru Taina Mărturisirii înțelegem câteva etape importante ale ei. Taina necesită o *εξαγορευσις* - adică o *mărturisire*, care nu-și are scopul în sine, ci care implică răspunsul sau sfatul de la persoana căreia ne confesăm; taina cere și *μεταμελεια* – *căință*, care implică totodată dorința de schimbare a voinței, a intențiilor. Al treilea termen utilizat de Sfântul Grigorie pentru a denumi taina este *μετανοια*. Această noțiune nu are atât sensul de căință, cât sensul de schimbare a modului de a gândi și de a aprecia realitatea, schimbare a spiritului. Înseamnă a gândi altfel decât în experiența păcatului. Înseamnă a privi spre Dumnezeu, a-L lua model al cugetării și a ne elibera de egoismul nostru sau de iluziile unei lumi evaluate strâmb pentru a urma experiența Bisericii și lucrarea conformă cu norma Bisericii²⁶².

Toate Tainele mijlocitoare de har și lupta în creșterea virtuții se arată astfel ca trepte spre întâlnirea cu Mântuitorul nostru

²⁵⁹ Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, pp. 336.

²⁶⁰ Idem, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, trad. rom. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Grigorie de Nyssa – Scrieri, Partea întâia*, PSB, EIBMBOR, București, 1982, p. 133.

²⁶¹ *Ibidem*, oedem loco.

²⁶² Cf. Preot Dr. Vasile Răducă, *op. cit.*, pp. 334-335.

Hristos. Prin ele, sufletele trec de starea copilăriei și ajung la floarea vârstei duhovnicești, care n-are nici pată, nici zbârcitură; iubind frumusețea Mirelui Hristos, prin iubire Îl întorc spre ele însele. Ele sunt așezate în Trupul său, Biserica, ca adevărate avuții ce se împarte celui ce Îl iubește. Căci acest Mire e astfel, că răspunde cu dragostea Sa celor ce-l iubesc ²⁶³.

Iar avuția împărțită de El prin Biserică este dragostea Sa și El însuși.

²⁶³ Cf. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 130.

BIBLIOGRAFIE

- * * * *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist – Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- AD-MUȚ, I. Anton, *Literatură și Filosofie Creștină*, Editura Fides, Iași, 1997.
- BLAGA, Lucian, *Aspecte antropologice*, Uniunea Națională a Studenților din România, Centrul Studențesc Cluj, 1948.
- BLAGA, Lucian, *Ființa istorică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
- BRIA, Ion, Pr. Prof. Dr. *Curs de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999.
- CABASILA, Nicolae, *Despre Viața în Hristos*, tr. rom. Pr. Prof. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- CAZAN, Gh. Al, *Introducere în filosofie*, Editura Actami, București, 1996.
- COMAN, Pr. Prof. Ioan G., *Patrologie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1956.
- COMAN, Pr. Prof. Ioan G., *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.
- CORBU, Ieromonah Dr. Agapie, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Teofania, Sibiu, 2002.
- CRAINIC, Nechifor, *Sfințenia – Împlinirea umanului. Curs de Teologie Mistică (1935-1936)*, Editura Trinitas, Iași, 1993.

- CROUZEL, Henri S. J., *Origen*, trad. rom. Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 1999.
- EVDOKIMOV, Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția răsăriteană - Învățătură patristică, liturgică și iconografică*, trad. rom. Pr. lect. univ. dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București, 1995.
- EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, trad. din lb. fr. de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R, București, 1996.
- EVDOKIMOV, Paul, *Taina iubirii – Sfințenia iubirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, tr. rom. Pr. Lect. Univ. Dr. Vasile Răducă, Ed. Asociația medicală creștină CHRISTIANA, București, 1994.
- Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise, Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor, Despre Fericiri, Despre Rugăciunea Domnească, Despre rânduiala cea după Dumnezeu și despre nevoița cea adevărată*, tr. rom. Pr. Prof. D. Stăniloae și Pr. I. Buga, PSB 29, București, 1982.
- Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri exegetice* (Despre facerea omului, Cuvânt apologetic la Hexameiron, Despre Pitonisă, La titlurile Psalmilor, Omilii la Ecclesiast). *Scrieri dogmatico-polemice și morale* (Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios. Dialogul despre suflet și înviere. Despre pruncii morți prematur. Epistola despre Sfânta Treime. Despre înțelesul numelui de creștin. Despre iubirea de săraci și despre facerea de bine. Despre desăvârșire), tr. rom. Pr. Prof. T. Bodogae, PSB 30, București, 1998.
- Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Marele cuvânt catehetic*, tr. rom. G. Teodorescu, editura Sophia, București, 1998.
- Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Opt omilii la Fericiri*, tr. rom. Pr. Sandu Stoian, Editura Anastasia, București, 1999.
- KALOMIROS, Alexandros, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, tr. rom. Pr. prof. Ioan Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1998.
- LAZURCA, Marius, *Invenția trupului*, Ed. Anastasia, București, f.a.

- LOSSKY, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, tr. rom. Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București, f.a.
- MICHEL, Aimé , *Metanoia – Fenomene fizice ale misticismului*, trad. rom. Radu I. Petrescu, Editura Nemira, București, 1994.
- MARIN, Constantin, *Filosofia antică greacă până la Platon*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1994.
- MOȘOIU, Nicolae, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană*, Editura Paralela 45, 2000.
- MUSC~, Vasile, *Introducere în filosofia lui Platon*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
- NELLAS, Panayiotis, *Omul – animal îndumnezeit. Abisurile și culmile filosofiei*, studiu introd. și trad. diac. Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu, 1994.
- Sfântul NICODIM AGHIORITUL, *Despre dumnezeiasca Împărtășanie cu Preacuratele lui Hristos Taine*, tr. rom. Stareț Petroniu Tănase, cuvânt înainte PS Episcop Serafim Făgărășanul, Editura ORTHODOXOS KYPSELI, Tesalonic-Grecia, 1992.
- OTTO, Rudolf, *Mistica Orientului și Mistica Occidentului*, trad. rom. Mihail Grădinaru și Friedrich Michael, prefață de Mihail Grădinaru, Editura Septentrion, Iași, 1993.
- PETTERS, E. Francis, *Termenii filozofiei grecești*, trad. rom. Drăgan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993.
- PLACES, des Edouard, *Syngeneia. Parent dé l'Homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.
- PLATON, *Phaidon*, trad. rom. Petru Creția, Editura științifică și enciclopedică, București, 1983.
- PLATON, *Phaidros*, note preliminare și trad. rom. Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 1993.
- PLATON, *Timaios*, trad. rom. Cătălin Partenie, Editura Științifică, București, 1993.
- POPOVICI, Arhimandritul Iustin, *Omul și Dumnezeu-Om, abisurile și culmile filozofiei*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.
- R~DUC~, Pr. Dr. Vasile, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura EIBMOR, București, 1996.

- SCHÖNBORN, Cristoph, *Icoana lui Hristos*, tr. rom. Pr. Dr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, 1996.
- SOUZENELLE, de Annick, *Simbolismul corpului uman*, Editura Amarcord, Timișoara, 1996.
- ST-NILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Cristal, București, 1995.
- ST-NILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993.
- ST-NILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I-III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996-1997.
- TELEA, Asist. Univ. Dr. Marius, *Antropologia Sfinților Părinți capadocieni*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001.
- WEINBERG, Steven, *Primele trei minute ale Universului – Un punct de vedere modern asupra originii Universului*, Editura Politică, București, 1984.
- ZIZIOULAS, Ioannis, *Ființa ecclesială*, Editura Bizantină, București, 1996.
- ZIZIOULAS, J. D., *Creația ca Euharistie*, Editura Bizantină, București, 1999.

CUPRINS

INTRODUCERE.....	2
VIAȚA ȘI OPERA SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA	4
Partea a I-a : COSMOLOGIA SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA	14
A. "Cel ce este,,	14
B. Dumnezeu - Creator și Proniator al lumii	19
C. Creația din nimic	22
D. „Rațiunile înalte” ale creației	23
E. Lumea inteligibilă și lumea sensibilă	26
F. Omul ca <i>μετοριος</i>	29
Partea a II-a : ANTROPOLOGIA SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA	31
A. Creația omului	31
1. „După chip ”, în vederea asemănării cu Dumnezeu	34
2. "Συγγενεια,, - înțelesul termenului la Sfântul Grigorie... ..	38
3. Omul – „chip al Chipului”	41
4. Raportul între suflet și trup	45
B. Starea paradisiacă	50
1. „Bunătățile ” chipului	50
a. Libertatea	51
b. „Vederea lui Dumnezeu”	55
c. Chemarea omului la infinitatea Dumnezeirii	57
C. Omul ca ființă înstrăinată	59
1. Păcatul ca înstrăinare de Dumnezeu	60
2. Consecințele păcatului	64
D. Omul în Iisus Hristos	67
1. Întruparea Fiului lui Dumnezeu	68
2. Firea umană a Fiului lui Dumnezeu	71
3. Necesitatea întrupării	74
4. A doua înstrăinare, ca reîntoarcere și restaurare	78
5. Viață în Hristos	81
a. Calea virtuților	81
b. Sfintele Taine	90
BIBLIOGRAFIE	96