

ΚΑΤΑΦΑΣΙΣ, ΑΠΟΦΑΣΙΣ ΞΙ ΛΟΓΟΦΑΣΙΣ LA SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA

Pr. asist. cercet. dr. Liviu PETCU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”,
Universitatea „Al. I. Cuza” Iași

Abstract

Apophaticism means an epistemological reserve with respect to truth. Apophaticism is as old as theology itself and as widespread as mysticism itself. Saint Gregory of Nyssa founded the apophatism of the Eastern Church. Theological thought of the Church Fathers is developed from his apophatic formulations. Saint Gregory-apophatic approach is a safeguard against the temptation to think that God can be defined by any system, whether negative or positive. Instead, he sees the need to have a plurality of speech. No speech by itself will be able to define or surprise the reality of God. These four, (1) the division between the created and uncreated, (2) the theory of language, (3) the distinction, but not the separation οὐσία / ἐνέργεια and (4) the argument concerning the power and the goodness of God, are elements of a system to be called apophatic. Apophaticism is the freedom of theology over against all fixed conceptual necessity.

Keywords: knowledge of God, Saint Gregory of Nyssa, cataphatic and apophatic theology, incomprehensible, transcendence.

Introducere

De-a lungul timpului, teologii s-au confruntat cu modul de utilizare al limbajului religios limitat, construit de om pentru a-L descrie pe Creatorul Universului. Origen, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Fericitul Augustin și mulți alții au scris zeci și sute de lucrări teologice. Teologii nu au rămas niciodată fără cuvinte, dar sunt mulți cei care pun sub semnul întrebării eficiența și abilitatea limbajului de a comunica adevărul despre un Dumnezeu Care este cunoscut ca Dumnezeu-Creatorul, Puternic și Transcendent. Apofatismul „este un mod în care autorul lucrează în limitele limbajului pentru a-L descrie pe Dumnezeu; la un anumit moment, eficiența limbajului începe să se degradeze; la acest punct trebuind să ne

distanțăm de limbaj și să învățăm cunoașterea intrării în sfera prezenței lui Dumnezeu”¹.

Așa cum afirma Marios P. Begzos într-unul din studiile sale², teologia ca discurs despre Dumnezeu își înțelege misiunea în mod îndoit: pozitiv și negativ. Ea spune ceea ce Dumnezeu este și ceea ce El nu este. Prima este numită afirmativă sau teologia pozitivă (*theologia affirmativa*) și a doua, negativă, sau teologia negativă (*theologia negativa*). Teologia pozitivă operează cu definiții și determinații: Dumnezeu este Binele, Ființa, Înțelepciunea etc. În schimb, teologia negativă lucrează cu negații: acele predicate ale lui Dumnezeu sunt potrivite, din care reiese nu ceea ce Dumnezeu este, ci ceea ce El nu este. Dacă aceste două modele de teologie sunt comparate cu artele frumoase, atunci cea pozitivă corespunde picturii, iar cea negativă sculpturii. În primă instanță este făcută o schiță și sunt adăugate culorile, pentru a stabili un portret bidimensional, în timp ce, în al doilea caz, fragmentele sunt cioplite din materiale brute și în această manieră este făcută să apară o imagine tridimensională. Sfântul Dionisie Areopagitul afirmă că noi trebuie să procedăm la fel ca cei care fac o statuie naturală și îndepărtează toate obstacolele sau acoperămintele aduse vederii curate a celui ascuns și descoperă, prin depărtarea aceasta, ceea ce e ascuns în el însuși³. Al patrulea Conciliu local de la Lateran (1215) a formulat și determinat, în mod oficial, conceptul de „teologie negativă” în Biserica Apuseană, după cum urmează: „Între Creator și creatură nu poate fi afirmată nici o similaritate, fără a afirma o disimilaritate și mai mare între ei”⁴.

¹ Adam B. Cleaveland, *Apo(cata)phatic interplay. An analysis of the role of apophatic Theology and the interplay between Apophatic and cataphatic theologies in Pseudo-Dionysius' Mystical Theology*, mss., 10 January 2005, p. 1.

² Marios P. Begzos, *Apophaticism in the Theology of the Eastern Church: The Modern Critical Function of a Traditional Theory*, în „The Greek Orthodox Theological Review”, 41, nr. 4, 1996, p. 327.

³ Sf. Dionisie Areopagitul (Pseudo), *Despre Teologia mistică*, 2, P.G. III, col. 1025.

⁴ *Quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quim inter eos maior sit dissimilitudo notanda*. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg Herder, 1957, traducere în germană de J. Hochstaffl, *Negative Theologie*, Munich, Kosel, 1976, p. 154; la C. Yannaras, *Person und Eros*, Gottingen Vandenhoeck/Ruprecht, 1982, p. 205, și H. Vorgrimler, *Negative Theologie*, în *Lexikon für Theologie und Kirche*, 7, 1967, p. 864.

Teologia negativă a intrat în manualele tradiționale ale Bisericii Catolice⁵.

1. Precizări terminologice: *ἀπόφασις*, *ἀφαίρεσις* și *στέρησις*

Există trei termeni tehnici grecești asociați cu *via negativă*: *ἀπόφασις* (negația), *ἀφαίρεσις* (abstracția)⁶ și *στέρησις* (privațiunea). Toate cele trei noțiuni se pot referi la un proces de înlăturare sau îndepărtare intelectuală a unei caracteristici⁷. Cuvântul *ἀπόφατική*, „apofatic”, vine de la *ἀπόφασις*, care are înțelesuri fundamentale, și anume „revelație” și „negație”⁸. Acesta vine de la particula negativă *ἀπό-* și *φασις*, care înseamnă fie „fază” sau „a se descoperi”, „a se arăta” (dacă provine de la cuvântul *φαίνω* = „a arăta” sau „a releva”), fie „ratificare”

⁵ Asupra înțelegerii romano-catolice privind teologia negativă, vezi J. Hochstaffl, *op. cit.*, p. 154 sq., și A. Gouhier, *Néant*, în *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1981, cols. 64-80. Teologia evanghelică este doar marginal interesată de teologia negativă. Cu excepția lui E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Mohr/Siebeck, Tübingen, 1978, în special pp. 316-357, și *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, Kaiser, Munich, 1978, pp. 28-53, nu se găsește nici un articol specific despre teologia negativă în lexicoanele evanghelice; vezi pe larg la Marios P. Bezgos, *op. cit.*, p. 328.

⁶ Urcușul epistemologic gregorian se mișcă pornind de la dobândirea cunoașterii, dar începe să rodească apoi în *ἀφαίρεσις* – abandonul întregii cunoașteri câștigate anterior. Vedem aceasta în figura miresei care, în *Omilia* a VI-a la *Cântarea Cântărilor*, renunță la tot ceea ce a înțeles anterior despre *Iubit*, în continua sa ascensiune epistemologică, numai pentru a-l descoperi pe *Acesta* prin atingerea *credinței* (*πιστις*), mai presus de toate conceptele. „Înconjurată de noaptea dumnezeiască, căutând pe Cel ascuns în negură, am simțit iubirea față de Cel dorit, totuși Cel iubit a scăpat cuprinderii cugetărilor mele. Căci L-am căutat pe patul meu, noaptea, ca să cunosc care e ființa Lui, de unde începe și unde se sfârșește și în ce își are esența. Dar nu L-am aflat. L-am chemat pe nume, pe cât îmi era cu putință să găsesc un nume pentru Cel nenumit. Dar nu există vreunul care să atingă cu înțelesul Lui pe Cel căutat... Atunci am cunoscut că măreția slavei sfințeniei Lui nu are margine”. *Tâlcuire amănunțită la Cântarea cântărilor*, traducere de Pr. prof. D. Stăniloae, în col. „Părinți și Scriitori bisericești” (PSB), vol. 29, București, EIBMBOR, 1982, pp. 195-196.

⁷ R. Mortley, *From Word to Silence*, vol. I: „The rise and fall of Logos”, 1986, Peter Hanstein Verlag, Bonn-Frankfurt am Main, 1986, p. 126.

⁸ Cuvântul „revelație” vine din *ἀποφαινεῖν*, în timp ce cuvântul „negație” vine din *ἀπόρημι*. Conform dicționarului grec-francez a lui Anatole Bailly, *ἀπόφασις* înseamnă: „negație”, „declarație”, „explicație”, „răspuns”, „decizie juridică”, „sentință” etc. Cf. *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 2000, p. 250.

sau „formulare verbală” (dacă vine de la cuvântul *φημί* = „a spune”)⁹. Termenul *ἀπόφασις* („negație”) poate însemna, de asemenea, afirmație: *ἀπόφασις* semnificând „negație”, este derivat din *ἀπόφημι* și *ἀπόφασις*, însemnând „asertiune”, este o formă prescurtată a lui *ἀποφάνσις*, de la *αποφαίνω* („a declara”)¹⁰. La marele arhipăstor și neîntrecut contemplativ al Nyssei mai există o dimensiune a lui *ἀπόφασις*, care ar putea fi numită *λογόφασις*: în baza unirii apofatice a miresei – din opera *In Canticum canticorum* – cu Logosul, discursul ei primește puterea și eficacitatea Logosului Însuși. Această uniune a miresei și Mirelui are o dimensiune dublă: pe de o parte, implică ascensiunea în *necunoaștere*, către unirea în întunericul mai presus de înțelegere, iar, pe de altă parte, datorită unirii miresei cu Logosul, ea mediază caracteristicile Logosului: în acest caz, puterea de atracție și de transformare¹¹. Martin Laird utilizează termenul *λογόφασις*, pentru a nu se înțelege că discursul ce urmează experienței apofatice se întoarce în *κατάφασις*¹², substituind o *afirmație* subtil deghizată¹³. Fără îndoială, este important să reliefăm legătura dintre *ἀπόφασις* și *λογόφασις*, însă nicidecum nu este mai puțin important să subliniem și distincția dintre *λογόφασις* și *κατάφασις*, acesta din urmă fiind un termen care face mult mai adesea pereche cu *ἀπόφασις*. Limbajul catafatic este fundamentat pe cunoașterea lui Dumnezeu în energiile Sale, o cunoaștere dedusă din efectele Sale create; „limbajul logofatic, prin contrast, se bazează și se dezvoltă din unirea apofatică, mai presus de gândire și de discurs. În timp ce discursul catafatic este în căutarea lui Dumnezeu, limbajul unirii apofatice este unul plin de Dumnezeu”¹⁴.

⁹ Ivana Noble, *The Apophatic Way in Gregory of Nyssa*, în Petr Pokorný, Jan Roskovec (eds.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2002, p. 338.

¹⁰ R. Mortley, *The Fundamentals of the Via Negativa*, în „The American Journal of Philology”, vol. 103, nr. 4, 1982, p. 429. Vezi și Daniel Jugrin, *Apophasis și logophasis la Sf. Grigorie de Nyssa*, în *Din comorile Părinților Capadocieni*, volum îngrijit de Pr. prof. dr. Viorel Sava și Prof. dr. Nicoleta Melniciuc Puică, Editura Doxologia, Iași, 2009, p. 428.

¹¹ Vezi M. Laird, *Apophasis și logophasis in Gregory of Nisa*, în „Studia Patristica”, 37, 2001, p. 129.

¹² *κατάφασις* = „afirmație”. Cf. Anatole Bailly, *op. cit.*, p. 1058.

¹³ Martin Laird, *Whereof we speak: Gregory of Nyssa, Jean-Luc Marion and the Current Apophatic Rage*, în „The Heythrop Journal”, XLII, 2001, p. 2-3.

¹⁴ Martin Laird, *op. cit.*, p. 132.

2. Relația *Κατάφασις καὶ ἀπόφασις* dintre teologia catafatică și cea apofatică

Teologia negativă a Bisericii Apusene și teologia apofatică a Bisericii de Răsărit ar trebui, cu toate acestea, deosebite în mod clar. Teologia apofatică nu însemnează o definiție a lui Dumnezeu, oricare ar fi ea, pozitivă sau negativă. A vorbi în chip apofatic despre Dumnezeu înseamnă a transcende toate atributele lui Dumnezeu, indiferent dacă sunt pozitive sau negative.

Orientată spre Dumnezeu, reflecția Sfinților Părinți angajează o cunoaștere apofatică: o negare a oricărei definiții antropomorfe, apropiere de tenebrele supraluminoase ale luminii dumnezeiești. Axioma apofatismului este: despre Dumnezeu știm doar că „este”, dar nu și „ce este”, căci „nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu”¹⁵. Numele potrivit pentru apofatismul Bisericii de Răsărit nu este *theologia negativa* (teologia negației), ci *theologia superlativa* (teologia transcenderii). Scopul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este să-L arate pe Dumnezeu nefiind nimic din cele ce sunt, ci mai presus de cele ce sunt; căci dacă El a produs toate creându-le, cum poate fi socotit din cele ce sunt? Sfântul Dionisie susține că Lui nu I se poate nici atribui, nici nega ceva; mai mult, atribuindu-I sau negându-I ceva, noi nici nu afirmăm, nici nu negăm; pentru că, substratul perfect și unic al tuturor este mai presus de fiecare pretenție și pentru că terenul înalt – total detașat de orice și mai presus de totalitate – stă mai presus de fiecare negație¹⁶. Teologia apofatică nu poate fi niciodată identificată cu teologia negativă. În timp ce

¹⁵ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, traducere, prefață și note de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București, s.a., p. 47.

¹⁶ Dionisie Areopagitul, *De mystica theologia*, 5, P.G. III, col. 1048B; vezi în acest sens și C. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaisance de Dieu*, Cerf, Paris, 1971, p. 887. „Apoatismul este definit ca o sinteză simultană a afirmațiilor și negațiilor; este evident faptul că atitudinea apofatică nu trebuie identificată cu teologia negațiilor”, cf. Idem, *Dogma und Verkündigung im orthodoxen Verstandnis*, în „Ostkirchliche Studien”, 21, 1972, pp. 132-140, în special p. 133; K. Ware, *Dieu caché et révélé*, în „Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale”, 23, 1975, pp. 89-90, în special p. 48 („Vocea negației este în realitate o voce a superafirmației”), și J. Zizioulas, *Arbeit und Gemeinschaft*, în „Kerygma und Dogma”, 28, 1980, pp. 2-49, în special p. 22 (nota 72), apud Marios P. Bezgos, *op. cit.*, pp. 328-329.

teologia negativă este limitată la negare, negația este numai un factor al teologiei apofatice: ea poate fi, de aceea, desemnată ca *theologia superlativa*. Din acest motiv, teologii apofatici¹⁷ preferă prefixul *υπέρ*, „mai presus de”. Noțiunea fundamentală a „apofatismului” Bisericii de Răsărit este aceasta: adevărul nu se epuizează pe sine în formularea sa. Dumnezeu poate fi definit în chip negativ și, în consecință, delimitat. În timp ce teologia negativă încearcă să-l definească pe Dumnezeu prin negații, teologia apofatică renunță la orice definiție a lui Dumnezeu. „O caracteristică de bază a apofatismului Bisericii de Răsărit este renunțarea radicală la fiecare definiție a lui Dumnezeu, indiferent dacă e pozitivă sau negativă. Diferența dintre teologia apofatică și negativă desemnează o diferență între Răsărit și Apus: în acest sens, teologia apofatică a Bisericii de Răsărit transcende teologia apuseană negativă și naturală”¹⁸.

Paul Rorem scrie următoarele despre *Teologia mistică* a Sfântului Dionisie Areopagitul, care este o teologie a transcenderii: „Scopul fundamental al călătoriei dionisiene și al corpusului dionisian este în mod clar și repetat declarat în acest prim capitol al *Teologiei mistice*: a trece dincolo de percepția simțurilor și de concepțiile contemplative, pentru a fi unit cu Dumnezeu dincolo de orice cunoaștere”¹⁹.

Teologia catafatică este probabil cea mai frecventă formă de „discuție despre Dumnezeu”. Teologii și filosofii sunt instruiți asupra modurilor de a vorbi despre Dumnezeu; metaforele și analogiile sunt utilizate pentru a comunica diverse aspecte despre natura, voința, ființa, scopurile, forma și dorințele lui Dumnezeu. Unii autori consideră anumite analogii mai utile decât altele, iar călătoria teologică este una interesantă, care abundă în oportunități de a învăța modul optim de experiență mistică a lui Dumnezeu. Mișcarea catafatică este o mișcare a presupunerilor și a afirmațiilor. Denys Turner scrie următoarele despre teologia catafatică: „Este mintea creștină desfășurând toate resursele limbajului, în efortul de a exprima ceva despre Dumnezeu”²⁰.

¹⁷J. Zizioulas, G. Florovsky. Vezi Marios P. Bezgos, *op. cit.*, p. 329.

¹⁸C. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnissance de Dieu*, Cerf, Paris, 1971, pp. 79-80.

¹⁹Paul Rorem, Pseudo-Dionysius: *A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 192.

²⁰Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 20.

Se pot face aceste presupuneri și afirmații în principal datorită rolului lui Dumnezeu de Creator al Universului. Pentru că oamenii sunt capabili să perceapă lucrurile create și perceptibile, ei pot face anumite afirmații limitate asupra Creatorului acelor lucruri. Aceste afirmații stau la baza unui cadru teologic catafatic.

Un aspect care trebuie luat în considerare pe parcursul discuției asupra teologiei catafatice este concepția neoplatonistă asupra cunoașterii. Sfântul Dionisie²¹ percepea cunoașterea ca fiind „o întoarcere spre”²². Cunoașterea catafatică este astfel percepută nu ca o capacitate de a învăța un aspect sau o teorie, sau ca o capacitate de a enunța adevăruri despre Dumnezeu, ci, mai curând, este procesul de a utiliza aceste afirmații ca instrumente pentru întoarcerea spre și alinierea cu Unul. „Aceasta înseamnă că a cunoaște nu înseamnă numai «să înveți ceva despre ceva», ci este un mod de a deveni una cu obiectul orientării, pentru a-l cunoaște mai bine.”²³ A fi capabil să faci declarații și afirmații despre Dumnezeu prin teologia catafatică nu înseamnă că acele declarații rămân declarații ale adevărului final. Totuși, elementul catafatic al teologiei va ajuta (re)orientarea spre Creatorul a toate²⁴. „A deveni una” înseamnă uniune mistică, afectivă, trăire, iubire etc., nu cunoaștere prin gândire rațională.

Mișcarea catafatică în teologie are trei scopuri principale. Primul, oferă umanității un punct de plecare. Este o dorință primară a umanității de a încerca să-și exprime emoțiile, sentimentele, întrebările

²¹ După lectura textelor dionisiene cheie din corpus, în special *Despre Teologia mistică*, este ușor să presupunem, pripit, că Sfântul Dionisie favorizează apofaticul în fața catafaticului. Mai întâi, nu este clar ce rol joacă teologia catafatică în corpus. Se pare că rolul său ar fi doar unul subaltern apofaticului. Numeroși învățați dionisieni argumentează că apofaticul și catafaticul sunt la fel de importante, în timp ce ceilalți par să spună că, deși sunt similare, apofaticul deține în mod clar o poziție de importanță prioritară în cadrul corpusului; vezi Adam B. Cleaveland, *op. cit.*, p. 8.

²² Bert Blans, *Cloud of Unknowing: An Orientation in Negative Theology from Dionysius the Areopagite, Eckhart, and John of the Cross to Modernity*, în Ilse Nina Bulhof and Laurens ten Kate (eds.), *Flight of the Gods*, Fordham University Press, New York, 2000, p. 62. Platon, în *Republica*, scrie despre „arta răsucirii gândirii spre Ideea de Bine”. În orice caz, dacă Sfântul Dionisie a cunoscut această sintagmă a lui Platon, e apodictic faptul că i-a dat o coloratură creștină.

²³ *Ibidem*, p. 62.

²⁴ Adam B. Cleaveland, *op. cit.*, p. 3.

și incertitudinile despre Creator, și acel proces începe cu limbajul culturii lor. Limbajul, fiind un produs al creaturilor failibile, nu le va apropia de Creator, dar va ajuta la construirea unui punct de pornire necesar pentru teologie. Al doilea scop, afirmațiile catafaticice inițiază procesul dialectic al înțelegerii și nu pot fi separate de teologia apofatică sau negativă: „O teologie a negării, care neagă faptul că anumite aspecte pot fi preconizate despre Dumnezeu, se bazează pe o teologie a afirmației, care, pe un plan mai primar, afirmă anumite realități care țin de Dumnezeu”²⁵. În sfârșit, teologia catafatică, dusă la extrem, va permite celor care se angajează în utilizarea sa să experimenteze pe deplin, în cele din urmă, colapsul limbajului. Utilizarea catafaticului ca unic instrument pentru reflecția teologică critică asupra naturii lui Dumnezeu nu este ceea ce solicită Sfântul Dionisie de la cititorii săi. Speranța Sfântului Dionisie este ca acei care îl citesc să înceapă să discute pozitiv despre Dumnezeu; utilizând presupuneri și afirmații la un punct sau altul, își vor vedea ipotezele ca pe ceea ce sunt cu adevărat: simple ipoteze asupra unui Dumnezeu invizibil. „Conform Sfântului Dionisie, vorbirea adevărată despre Dumnezeu este o vorbire care lasă fără replică limbajul uman: unul în fața căruia orice imagine este lipsită de putere”²⁶. În acest moment, se pare că revendicările catafaticice deservesc apofaticul: sunt un punct de plecare, vor ajunge să fie negate – sunt subalternele negațiilor apofatice. Totuși, Sfântul Dionisie a considerat, în mod evident, că afirmațiile catafaticice constituiau un aspect important al acestei călătorii teologice: „Dionisie enumeră 52 de nume pentru care poate identifica o sursă scripturistică directă și un grup suplimentar de 17 nume care descriu proprietăți: o listă care, în diversitatea și inventivitatea sa, relevă faptul că hrana contemporană de metafore teologice este doar un terci foarte subțire”²⁷. Pe măsură ce examinăm mai atent cele două teologii diferite, începem să înțelegem complexitatea relației lor.

Declarațiile apofatice ale negării și refuzului fac parte din miezul Teologiei Mistice. La nivelul elementar, apofatismul susține că nu se poate exprima pe deplin nici un concept sau percepție a lui

²⁵ James W. Douglas, *The Negative Theology of Dionysius the Areopagite*, în „Downside Review”, nr. 81, 1963, p. 116.

²⁶ Bert Blans, *op. cit.*, p. 60.

²⁷ Denys Turner, *op. cit.*, p. 23.

Dumnezeu prin limbaj, fie imagini metaforice, aluzii sau afirmații. Teologia apofatică permite negarea și refuzarea oricăror afirmații catafactice, pentru că ele utilizează un instrument limitat pentru exprimarea inexprimabilului: limbajul. Pentru că limbajul, un mod creat de comunicare, este limitat, afirmațiile și credințele cu care venim în contact prin utilizarea sa vor fi și ele limitate. „Este important să recunoaștem limitele limbajului, pentru că ele constituie unul dintre aspectele predominante ale apofaticului: ruptura de granițele și limitele stabilite de constructul uman al limbajului. În timp ce atât teologia apofatică, cât și cea catafactică se bazează pe utilizarea literelor și cuvintelor, scopul suprem al mișcării apofatice în teologie este să treacă dincolo de limbaj, în experiența mistică: uniunea extatică, cu Divinul”²⁸.

Un alt punct care merită reținut este că discursul apofatic nu se referă la lipsa materialului discursiv. Rămâi fără cuvinte când vorbești despre un pătrat sau un pahar din plastic pentru că în acestea nu este suficientă substanță pentru a capta imaginația mult timp; rămâi fără cuvinte despre Dumnezeu pentru că, cu cât știi mai multe și cu cât vorbești mai mult, cu atât mai mult realizezi cât de inadecvate sunt cuvintele. Dacă, așa cum spune, pe drept cuvânt, Denys Turner²⁹, teologia apofatică este „discursul despre Dumnezeu, care este eșecul discursului”, este un eșec în sensul în care discursul încetinește până la abandon, într-o venerație în fața prezenței a ceea ce este întotdeauna mai mult decât se poate descrie. Astfel, discursul apofatic ar putea îmbrăca forma unei coborâri de voce, un repaus într-o tăcere impusă. Dar ar putea lua și forma unei explozii discursive, a unui *carnaval* al discursului subminat, limbaj obstrucționat de el însuși sau repetiție fantastică dezmembrată în vortexul supraabundenței divine.

Limbajul apofatic are ca obiectiv nu sentimentele scriitorului, care ar putea fi descrise cu ușurință, ci *realitatea* copleșitoare a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ar fi o greșeală hermeneutică să citim limbajul mistic într-o manieră pozitivă, reducându-l la un raport direct asupra „lucrurilor” care „s-au întâmplat” – fie în sfera evenimentelor externe, fie în cea a senzațiilor interne. Limbajul mistic

²⁸ Adam B. Cleaveland, *op. cit.*, p. 6.

²⁹ Denys Turner, *op. cit.*, p. 20.

„este mai curând ca o lentilă prin care poți vedea ceea ce nu poate fi văzut; nu descrie într-un sens simplu sau direct nici pe Dumnezeu, nici experiențele misticului, ci evocă un cadru interpretativ, în care cititorii textului să poată ajunge să recunoască și să participe la propriile întâlniri cu Dumnezeu”³⁰.

Dacă scopul teologiei este discursul despre o divinitate care este doar un alt obiect al gândirii umane, chiar dacă definit negativ ca Dumnezeu care este mai mare decât capacitatea de raționare a gândurilor noastre, atunci cu adevărat teologia mistică va deveni o amenințare la adresa oricărei teologii concepute pe aceste criterii. Dar dacă teologia își dorește să vorbească în adevăr despre un Dumnezeu care nu este doar cel mai elevat reper al existenței (care se întâmplă să fie și invizibil), atunci nu-și poate atinge țelul decât prin a ajuta comunitatea la acel moment al întâlnirii cu Dumnezeu, când „supraabundența divină transcende în cele din urmă toate facultățile noastre și ne lasă într-o tăcere atât de totală, încât nici admirația, nici adorația, nici disperarea nu mai pot fi distinse una de cealaltă. Este un astfel de moment chiar atât de străin de teologia creștină? Doresc să sugerez că locul de întâlnire pentru percepțivitatea mistică și teologia creștină este singularizat de călătoria de la Ghetsimani prin Golgota”³¹.

În sfârșit, trebuie să înțelegem că relația dintre teologia apofatică și cea catafatică, în special în *Teologia mistică* a Sfântului Dionisie, este o relație deloc facilă de înțeles pe deplin. Unii consideră apofaticul și catafaticul ca fiind egale în importanță, nu ca două poziții separate și distincte care sunt în competiție una cu alta: „în consecință, înțelegem cu totul greșit caracterul teologiei negative dacă o privim ca pe o cunoaștere care este în competiție cu teologia afirmativă sau de parcă ar fi ceva care asumă un punct de vedere opus celui al teologiei afirmative și, în special, metafizicii”³². Totuși, alți autori consideră că apofaticul își asumă un rol mai important de jucat în această relație. Janet Williams, lector în Studii Religioase la

³⁰ Mark M. McIntosh, *Mystical Theology. The integrity of Spirituality and Theology*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998, p. 124.

³¹ *Ibidem*, pp. 123-126.

³² John D. Jones, *The Character of the Negative (Mystical) Theology for Pseudo-Dionysius Areopagite*, în George F. McLean (ed.), *Ethical Wisdom: East and/or West*, The American Catholic Philosophical Association, Washington DC, 1977, p. 71.

Colegiul Universitar al Regelui Alfred, în Winchester, este un erudit patrolog ce a conchis următoarele despre poziționarea ierarhică a apofaticului: „Și astfel se pare că există un al doilea motiv pentru care negația, în pofida echivalenței sale dialectice cu afirmația, își asumă prioritatea: negația este cea care, dusă suficient de departe, ne amintește de inadecvența nu numai a oricărei imagini despre divin, considerată separat, dar și a tuturor, considerate colectiv. Acolo unde afirmația impune riscul de a încâlci divinul în conceptualizări, negația ne învață că este transcendent”³³.

Trebuie să reliefăm aici că apofatismul și mistica se găsesc, în mod inseparabil, împreună. Cuvântul „mistică” este o abreviere a formulei grecești, „teologie mistică”, care formează titlul binecunoscutei scrieri a Sfântului Dionisie Areopagitul. Teologia mistică este baza apofatismului. Este o strânsă legătură dintre teologia mistică și cea apofatică. Fără „mistică”, apofatismul rămâne doar un joc de cuvinte. Din contră, fără apofatism, „mistica” își neagă conținutul și alunecă în misticism, căci experiența mistică nu poate fi niciodată epuizată în formele sale de expresie. În acest fel, teologia mistică și apofatică devin aproape sinonime.

Legătura intimă a „misticii” cu apofatismul necesită o explicație adițională, pentru că apofatismul nu înseamnă o degenerare în misticism; mai mult, este în mod strâns legat de „mistică”. Hans Küng a remarcat în mod corect că misticismul este un termen extrem de vag. În limbaj popular, „misticism” este adesea asociat cu „enigmaticul, ciudatul, misteriosul sau doar cu simpla evlavie”³⁴.

3. Învățătura patristică despre calea apofatică a cunoașterii lui Dumnezeu

Teologul ortodox rus Vladimir Lossky definește apofatismul astfel: „Apofatismul constă în negarea a ceea ce Dumnezeu nu este; se elimină mai întâi întreaga creație, chiar și măreția cosmică a bolții

³³ Janet P. Williams, *The Apophatic Theology of Dionysius the Pseudo-Areopagite*, în „Downside Review”, nr. 117, 1999, p. 159.

³⁴ Hans Küng, J. von Ess (*et alii*), *Christianity and the World Religions Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Garden City, NY Doubleday & Company, 1986, p. 169. Asupra diversității definițiilor termenului „mistică”, vezi W.R. Inge, *Christian Mysticism*, ediția a 7-a (cea princeps în 1899), London Methuen, 1933, pp. 335-348.

înstelate și lumina inteligibilă a îngerilor din ceruri. Sunt excluse apoi cele mai mărețe atribute: bunătatea, iubirea, înțelepciunea și, în cele din urmă, însăși ființa. Dumnezeu nu este nimic din toate acestea; în natura Sa, este incognoscibilul; El «nu este». Dar aici intervine paradoxul creștin; El este Dumnezeul Căruia îi spun «Tu!», Cel care mă cheamă, Care se relevă pe Sine ca fiind personal, viu³⁵. Utilizând ca exemplu Liturgia Sfântului Ioan Hrisostom, Vladimir Lossky ne arată că în tradiția patristică calea apofatică este ascensiunea spre un Dumnezeu personal. În Sfânta Liturghie, anterior momentului împărtășirii, preotul se roagă: „Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine Dumnezeu Cel ceresc, Tatăl, și a zice...”. Și Lossky comentează că textul grecesc spune exact: „Dumnezeu Cel ceresc pe Care nimeni nu-L poate numi, Dumnezeul apofatic... Ne rugăm, deci, pentru a avea cutezanța, dar și naturalețea, de a-I spune lui Dumnezeu «Tu»³⁶.

Așa cum preciza același Begzos, citat de noi în debutul acestui expozeu, caracterul de neconceput al lui Dumnezeu a fost deja menționat de Clement Romanul³⁷; pentru Atenagora, Dumnezeu este „de neatins și de neconceput”³⁸; iar potrivit lui Teofil al Antiohiei, *forma* lui Dumnezeu este „inefabilă și inexpressibilă, invizibilă ochilor și cărnii”³⁹. Clement Alexandrinul a jucat un rol special în abordarea acestei teme: „doctrina lui Clement despre Dumnezeu este, de aceea, în mod fundamental, o teologie negativă și aceasta este susținută în mod expres: «Noi nu știm ceea ce este El, ci ceea ce nu este»⁴⁰. Aici avem prima prezentare clară a apofatismului patristic timpuriu. În legătură cu aceasta, Lot-Borodine exclamă: „(Clement) a instituit principiul apofatismului însuși”⁴¹. Origen este, de asemenea, un

³⁵ V. Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood (NY), 1978, p. 32.

³⁶ *Ibidem*, p. 32.

³⁷ Marios P. Begzos, *op. cit.*, p. 333.

³⁸ P.G. VI, col. 908B.

³⁹ *Ibidem*, col. 102BC.

⁴⁰ „Dacă, deci, înlăturăm din corpuri și din cele numite necorporale toate câte sunt inerente lor, ne avântăm spre măreția lui Hristos și de acolo înaintăm cu sfințenie în adânc și ne apropiem de înțelegerea, într-un oarecare chip, a Atotputericului, cunoscând nu ce este, ci ce nu este.” *Stromate*, stromata a V-a, 71.3, traducere, cuvânt înainte, note și indici de Pr. D. Fecioru, în col. PSB, vol. 5, EIBMBOR, București, 1982, p. 352.

⁴¹ M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Cerf, Paris, 1970, p. 26.

partizan al apofatismului, căci subliniază că Dumnezeu este de ne-conceput și de neperceput; nici un cuvânt sau desemnare nu poate reprezenta atributele lui Dumnezeu și Dumnezeu este în mod complet mai presus de spirit și de Ființă: „După ce am înlăturat, pe cât ne-a fost cu putință, orice reprezentare corporală a lui Dumnezeu, vom spune cu tot adevărul că, în sinea Lui, Dumnezeu nu poate fi înțeles și nici pătruns de mintea noastră omenească. Orice idee ne-am putea face despre El sau oricum ni l-am putea reprezenta, El este cu mult mai presus decât tot ce putem cugeta despre El. E ca și cum am vrea să convingem despre strălucirea puternică a soarelui pe cineva care abia e în stare să suporte pâlپâitul unei scânteii sau licărirea unui opaiț, în ochii lui nemaifiind atâta agerime ca să suporte vreo lumină. N-ar trebui oare să-i spunem acestui om că strălucirea soarelui nu se poate nici compara în tărie și mărire cu ceea ce vede el? Așa se prezintă lucrurile și cu puterea noastră de înțelegere: câtă vreme se află închisă în temnița trupului și a sângelui, ea se năucește și se trândăvește, în urma contactului cu această lume materială și, cu toate că în comparație cu lumea pământească ea e mult superioară, totuși, atunci când vrea să lumineze realitățile netrupești străduindu-se să le înțeleagă, ea abia are putere cât o scânteie sau cât un opaiț. Într-adevăr, cine altcineva ar putea fi atât de desăvârșit între ființele cugetătoare și netrupești, încât să întrecă în chip nespus orice alte realități, dacă nu Însuși Dumnezeu? Dar adâncul ființei dumnezeiești nu-l poate cerceta nici într-un caz mintea omenească, oricât ar fi ea de ageră, de limpede ori de curată”⁴².

Pentru Filon iudeul și Origen creștinul, problemele apofatismului se pun pentru întreaga teologie ulterioară. Două tradiții apofatice complet diferite, cea a Vechiului Testament și cea greacă veche, cu figurile lor centrale (Moise și Platon) au trebuit așezate în ordine. Pentru Platon, „apofatismul a avut o bază cosmologico-naturală, în timp ce pentru Moise apofatismul se baza pe eshatologie. Porunca împotriva imaginilor constituie granița dintre cele două tradiții apofatice.... În tradiția greacă, o astfel de poruncă lipsește și, de aceea,

⁴² Origen, *Despre principii*, I, 1, 5, studiu introductiv, traducere, note de Pr. prof. Teodor Bodogae, în PSB, vol. 8, EIBMBOR, București, 1982, pp. 48-49. A se vedea și Idem, *Contra lui Celsus*, 6, 65; 7, 38.

nu există nici un criteriu pentru distincția între teologie și idolatrie. Dumnezeu se amestecă cu zeii. Funcția apofatismului este total diferită: pentru greci era o chestiune metafizică, în timp ce pentru tradiția biblică avea o funcție critică extraordinară. Filosofii înțelegeau apofatismul ca un postulat epistemologic, în timp ce teologii l-au văzut ca un criteriu necesar al adevărului. În era patristică timpurie, problematica apofatică a teologiei a fost în mod clar pusă, dar nu rezolvată. Întrebarea crucială a fost: elenism sau creștinism? A fost creștinismul elenizat sau elenismul creștinat? Apofatismul a stat la răscrucea creștinismului și elenismului. Continuitatea aparentă dintre apofatismul grec vechi și apofatismul creștin răsăritean nu ar trebui să acopere discontinuitatea lor fundamentală⁴³.

Calea apofatică, deci, nu reprezintă un discurs independent. Trebuie să urmeze calea catafatică, în care Dumnezeu ascuns, locuind dincolo de ceea ce dezvăluie, este și Dumnezeu Care Se dezvăluie ca înțelepciune, iubire, bunătate. Apofatismul, conform lui Lossky, subliniază că nu substanța lui Dumnezeu ne este disponibilă, ci comuniunea cu Dumnezeu ne este posibilă prin Revelație⁴⁴. Acest mod de concepere a apofatismului își are deci rădăcinile la Părinții greci, în principal la Sfântul Grigorie de Nyssa, care este adeseori citat pe această problemă. Totuși, în lucrările ulterioare, Lossky asociază apofatismul mai mult cu Sfântul Dionisie Areopagitul, teologul mistic din secolul al VI-lea. Cu toate acestea, interesul nostru continuă să rezide în situația secolului al IV-lea, în care Sfântul Grigorie de Nyssa urmează tradiția școlii alexandrine, în special, a lui Origen și Clement, și accentuează infinitatea și incomprehensibilitatea lui Dumnezeu. Și totuși, calea apofatică nu este considerată prioritară, ca un tip de cunoaștere superioară, ci este văzută ca un discurs complementar la cel catafatic. După cum susține Lenka Karfiková, „Grigorie

⁴³ Marios P. Bezgos, *op. cit.*, p. 334.

⁴⁴ „Astfel, alături de calea negativă, se deschide calea pozitivă, «catafatică». Dumnezeu, Care este Dumnezeul ascuns, dincolo de tot ceea ce Îl revelează, Se revelează pe Sine. El este înțelepciune, iubire, bunătate. Dar natura Sa rămâne neștiută în profunzimile sale și acesta este motivul pentru care se revelează. Memoria permanentă a apofatismului trebuie să rectifice calea catafatică. Trebuie să ne purifice conceptele prin contactul cu inaccesibilul și să împiedice încătușarea lor în spațiul înțelesurilor lor limitate.” V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier, Paris, 1967, p. 32-33.

nu dorește să dezvolte un sistem al teologiei apofatice exclusiv în sensul declarațiilor personale sau negative, regăsite la arieni. Grigorie respinge în mod explicit «tehnologia» lui Eunomie, a declarațiilor negative ca fiind lipsite de sens, și spune că declarațiile pozitive au, în general, prioritate în fața celor negative⁴⁵.

Sfântul Vasile cel Mare stabilea: „Aceasta este cunoașterea (...) naturii divine: percepția incomprehensibilității sale”⁴⁶. Bunul său prieten, cu care a păstrat mereu relații de amicitie pilduitoare și afabilitate exemplară, Sfântul Grigorie de Nazianz, a comentat un binecunoscut pasaj clasic din Platon⁴⁷, după cum urmează: „Este dificil să-l înțelegi pe Dumnezeu și este imposibil să-L concepi în cuvinte (...). În opinia mea este într-adevăr imposibil să exprimi (ce este Dumnezeu), dar este și mai dificil să-L înțelegi”⁴⁸. Pentru el, baza apofatismului rămâne porunca Vechiului Testament împotriva imaginilor⁴⁹. Și Sfântul Epifanie afirmă în acest sens că „erezia” este slujitoarea zeilor⁵⁰. Sfântul Ioan Hrisostom, autorul a cinci epistole despre *Incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*, susține în mod limpede: „Există o cunoaștere adevărată și anume, *ne-cunoașterea*”⁵¹. La rândul său, Sfântul Chiril al Ierusalimului menționează: „În lucrurile divine este o mare cunoaștere a admite ne-cunoașterea”⁵². Cel mai frumos

⁴⁵ L. Karfíková, *Řehoř z Nyssy*, Oikúmené, Praha, 1999, p. 186, apud Ivana Noble, *op. cit.*, p. 340.

⁴⁶ *Epistola 234*, P. G. XXXII, col. 869C, citat și în J. Hochstaffl, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁷ *Timaios*, 28C: „Deci, despre cer ca întreg – deși i s-ar putea zice și cosmos sau chiar într-un fel mai potrivit – trebuie să cercetăm mai întâi acel lucru, care, așa cum am spus, trebuie cercetat din capul locului cu privire la orice, și anume: este el veșnic, neavând naștere, sau este născut, începând dintr-un început oarecare. Este născut; căci este vizibil, palpabil și are trup, iar toate de acest fel sunt sensibile; și cele sensibile, așa cum am spus, putând fi concepute prin opinia întemeiată pe sensibilitate, au devenire și sunt generabile. Dar, afirmăm că tot ceea ce devine, devine în mod necesar sub acțiunea unei anumite cauze. A găsi pe autorul și pe tatăl acestui univers e un lucru greu, și odată găsit, este cu neputință să-l spui tuturor”. Cf. *Platon. Opere VII*, traducere de Cătălin Partenie, Editura Științifică, București, 1993, pp. 142-143.

⁴⁸ Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio 28*, 4, P.G. XXXVI, col. 29C-32A.

⁴⁹ *Ibidem*, 6, P.G. XXXVI, col. 32C.

⁵⁰ Sf. Epifanie, *Panarion 9*, 2 P.G. XLI, col. 224BC.

⁵¹ P.G. LV, col. 459.

⁵² P.G. XXXIII, col. 541A; apud A. Kallis, *Orthodoxie – Was ist das?*, Mainz-Grünwald, 1979, p. 44.

rezumat al apofatismului Bisericii de Răsărit poate fi găsit la Sfântul Ioan Damaschin, care afirmă că Dumnezeu este infinit și de neconceput, iar unicul lucru pe care-l putem înțelege despre El este infinitatea și caracterul de neconceput. Tot ceea ce putem spune în chip pozitiv presupune nu natura Sa, ci doar ceea ce înconjoară natura Sa⁵³.

Într-adevăr, dacă reprezentanții Bisericii Primare au pus problema teologică a apofatismului, cei ai patristicii bizantine au rezolvat-o. Apofatismul grec antic a fost adoptat și, în mod simultan, a fost depășit. A avut loc creștinarea apofatismului grec și nu elenizarea teologiei apofatice biblice. Porunca împotriva imaginilor rămâne operativă la Părinții Bisericii și Moise (nu Platon) este precursorul apofatismului Bisericii de Răsărit. Aceasta poate fi în mod clar văzută în două reprezentări principale ale apofatismului Bisericii de Răsărit, anume, Sfinții Grigorie de Nyssa și Dionisie Areopagitul.

4. Teologia apofatică la Sfântul Grigorie de Nyssa

Sfântul Grigorie de Nyssa a pus bazele apofatismului în Biserica de Răsărit⁵⁴. Prin intermediul său, ce a fost mai adânc în mistica platonice a intrat în credința creștină și în gândirea Bisericii de Răsărit, la fel cum, prin Fericitul Augustin, în cea de Apus. De asemenea, Sfântul Grigorie „a fost cel care a indicat calea către Areopagit, deși, acesta din urmă, pentru o lungă perioadă l-a eclipsat de fapt, mai ales în teologia apuseană, lăsându-l realmente pradă uitării”⁵⁵.

Acest raționament al lui F. Heiler ar putea trezi impresia că odată cu teologia sa apofatică, care a fost în mod clar pentru prima dată exprimată de el, Sfântul Grigorie de Nyssa a introdus o modalitate păgână în Biserică. În realitate s-a întâmplat opusul. Potrivit lui J. Hochstaffl, adevărul ar fi următorul: „Grigorie de Nyssa se pare că a fost unul dintre primii care a găsit transcris în Decalog un concept

⁵³ Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I, 4, P.G. XCIV, col. 800AB.

⁵⁴ Marios P. Bezgos, *op. cit.*, pp. 334-335.

⁵⁵ F. Heiler, *Die Ostkirchen*, Reinhardt, Munich, 1971, p. 281, apud Marios P. Bezgos, *op. cit.*, p. 335; a se vedea și L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Gleerup, Lund, 1965, p. 433. Vezi, de asemenea, J. Hochstaffl, *op. cit.*, pp. 109-119, și J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, Seul, 1959, p. 42 sq.

al teologiei negative (...). Grigorie a descoperit în Decalog o înțelegere a teologiei negative, care a radicalizat și a depășit neoplatonismul⁵⁶. În lucrarea sa principală asupra apofatismului, *De vita Moysis*, Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Dacă cineva cere o explicație, o parafrază conceptuală și o expunere a naturii divine, noi nu vom nega că nu înțelegem nimic dintr-o astfel de știință. Numai aceasta mărturisim, că, corespunzător naturii sale, nu este posibil a atinge nelimitatul prin gândirea compusă în cuvinte⁵⁷. Pentru aceasta, Sfântul Grigorie oferă următoarea explicație. Divinul este prin natura sa dătător de viață. Totuși caracteristica naturii divine este de a transcende toate caracteristicile. De aceea, cel care crede că Dumnezeu este ceva care poate fi cunoscut, nu are viață, deoarece el s-a întors de la adevărata Ființă, la ceea ce el consideră că are existență prin intermediul percepției. Ființa autentică este viață autentică. Această Ființă este inaccesibilă cunoașterii. Deci, natura de viață dătătoare transcende cunoașterea. Nu stă în natura a ceea ce nu este viață să fie cauza vieții. Deci, dorința spre care a năzuit Moise este satisfăcută tocmai prin aceea că o lasă nesatisfăcută⁵⁸.

Unii teologi susțin că Sfântul Grigorie se situează în cadrul tradiției filosofilor și teologilor creștini care au utilizat temele platonismului mijlociu și ale plotinismului, mediate de Filon din Alexandria, și exegeza sa asupra textelor Vechiului Testament⁵⁹. Și, deși nu găsim la Sfântul Grigorie referințe explicite la aceste surse⁶⁰, aplicarea

⁵⁶J. Hochstaffl, *op. cit.*, pp. 117-149; Bernard McGinn susține că Sfântul Grigorie de Nyssa a pus bazele primei teologii creștine negative sistematice. Cf. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, The Crossroad Publishing Company, New York, 2002, p. 141.

⁵⁷*De Vita Moysis*, P.G. XLIV, col. 297-430.

⁵⁸*Ibidem*, col. 404B.

⁵⁹Carabine susține că volumul de cunoștințe posedat de Sfântul Grigorie asupra platonismului mediu și asupra lui Plotin a fost mijlocit de școala alexandrină de exegeză, de Origen în mod deosebit, prin Sfântul Atanasie, Sfântul Grigorie de Nazianz și fratele său, Sfântul Vasile cel Mare. A se compara cu cunoștințele directe prezentate în surse din literatura mai veche: J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le néo-Platonisme de l'école d'Atbènes*, în „Revue des études grecques”, nr. 80, 1967, pp. 395-401; P. Courcelle, *Grégoire de Nysse lecteur de Porphyre*, în „Revue des études grecques”, nr. 80, 1967, pp. 402-406.

⁶⁰A se vedea D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain Theological and Pastoral Monographs, vol. 19, Peeters, Leuven, 1995, pp. 223-233; E.R. Goodenough, *The Theology of Justin*

de către el a perspectivelor autorilor menționați este cumva mai radicală decât vom găsi, spre exemplu, la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful sau Clement din Alexandria. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (cca 110-165) evidențiază transcendența lui Dumnezeu în dauna antropomorfismului, dar susține și că transcendența divină nu poate fi despărțită de imanența divină. El afirmă că limbajul pe care îl utilizăm referitor la Dumnezeu nu explicitează cine este Dumnezeu în esența Lui, ci mai curând se bazează pe lucrările lui Dumnezeu, astfel Îl cunoaștem pe Dumnezeu ca Tatăl, Creatorul, Domnul etc. Identificăm la Sfântul Iustin două concepte cheie ale teologiei negative, comprimate, și anume: lipsa numelui și inefabilitatea lui Dumnezeu. Clement din Alexandria (cca 155-220) asociază transcendența lui Dumnezeu cu Întruparea. El avansează o prezentare mai sistematică decât a Sfântului Iustin. D. Carabine exprimă astfel acest concept: „Putem ști ce Dumnezeu nu este (nu ce este)”⁶¹. Metoda de abstracție a lui Clement (*ἀφαίρεσις*), prezentată în *Stromate*, constă din trei stadii ale căii spre înțelepciune: iluminarea (obținută prin instrucție), purificarea (obținută prin confesiune) și contemplarea (obținută prin analiză)⁶². Natura divină transcendentă ni se face cunoscută prin slavă și prin Logos⁶³. Această concluzie deschide ușa teologiei trinitariene mai explicite a Capadocienilor, în cadrul căreia relațiile dintre natura transcendentă necunoscută a lui Dumnezeu și prezența imanentă cognoscibilă a lui Dumnezeu sunt revizuite.

Gândirea teologică a Părinților Bisericii s-a dezvoltat pe baza formulării apofatice a Sfântului Grigorie de Nyssa. El a rezumat apofatismul său în cuvintele următoare: „Mai întâi, învățăm ceea ce este necesar a ști despre Dumnezeu: această cunoaștere consistă în

Martyr: An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaic Influences, Philo Press, Amsterdam, 1968; D.W. Palamer, *Atheism, Apologetic, and Negative Theology in Greek Apologists of the Second Century*, în „*Vigiliae Christianae*”, nr. 37, 1983, pp. 234-259; R. Price, *Hellenisation and Logos Doctrine in Justin Martyr*, în „*Vigiliae Christianae*”, nr. 42, 1988, pp. 18-23.

⁶¹ D. Carabine, *op. cit.*, p. 229.

⁶² A se vedea *Stromate*, V.10-11, în *vol. cit.*, pp. 316-317.

⁶³ A se vedea Carabine, *op. cit.*, p. 232. A se compara cu învățătura Sfântului Irineu asupra Sfintei Treimi, unde Fiul și Duhul Sfânt sunt simbolizați prin cele două mâini ale lui Dumnezeu, și cu învățătura capadociană asupra Sfintei Treimi.

neaplicarea asupra Lui a nimic care să poată fi cunoscut prin puterea concepției umane⁶⁴. Tot el adaugă, în alt loc: „Conceptele generează idoli ai lui Dumnezeu, numai mirarea (uimirea) înțelege ceva”⁶⁵. Gândirea Sfântului Grigorie trebuie caracterizată ca apofatică și aceasta rezultă clar din faptul că derulează ceea ce D. Carabine a numit „triplul *manifest* al teologiei apofatice”: că Dumnezeu este infabil, de nenumit și incognoscibil⁶⁶. Raoul Mortley, care confirmă și el că Sfântul Grigorie „ajunge la postulatul de teologie negativă”, conchide totuși că la Sfântul Grigorie „nu există o teologie a negației”⁶⁷.

Teologia Sfântului Grigorie este *apofatică*, în sensul că apofaticul este un „instrument” sistematic în lucrările sale, ca parte a unui sistem speculativ pe care a încercat să-l construiască într-o manieră coerentă pentru a sprijini mărturisirea trinitariană. Un fapt universal acceptat este că gândirea Sfântului Grigorie manifestă teologia negativă, dar este mai greu să definim la ce ne referim exact atunci când atașăm conceptul de „apofatic” gândirii sale. Examinând *teologia apofatică* la Sfântul Grigorie, realizăm că ne confruntăm cu două noțiuni. În primul rând, deși Sfântul Grigorie este familiar cu utilizarea lui *alpha privativ*, ca tehnică lingvistică sau epistemologică⁶⁸, și în mod cert favorizează limbajul negativ în asociere cu Dumnezeu, nu elaborează și nici nu angajează o *metodă lingvistică* formal cunoscută ca *apofatică*⁶⁹. Acest aspect va constitui contribuția

⁶⁴ Sf. Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, P.G. XLIV, col. 377C.

⁶⁵ *Ibidem*, col. 377B.

⁶⁶ D. Carabine, *op. cit.*, p. 249.

⁶⁷ *From Word to Silence*, II, Bonn, 1986, pp. 144, 191. A se vedea și Ari Ojell, *Apophatic Theology*, în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney, Brill, Leiden, Boston, 2010, p. 68.

⁶⁸ *Contra Eunomium*, P.G. XLVI, col. 40.

⁶⁹ Ca prefix, *alfa privativ* imprimă un sens negativ unui cuvânt, iar greaca teologică din perioada târzie abundă în cuvinte în *alfa*: despre Dumnezeu se spune că este de nenumit, de negrăit, invizibil, nenăscut etc. Alături de această proliferare a lui alfa negator vine și dezvoltarea sistematică a *teologiei negației* – iar cele două fenomene trebuie considerate împreună. *Alfa* asociat cu *teologia negativă* este descris ca *alfa στερητικον* (*privativ*) și denotă absența unei calități date. Însă același prefix are și o altă întrebuințare și este etichetat ca *alfa αποριστικον* (*acumulativ*). De aceea, prefixul în discuție poate exprima atât *indepartarea*, cât și *multiplicarea* caracteristicilor. R. Mortley, *The Fundamentals of the Via Negativa*, în „The American Journal of Philology”, vol. 103, nr. 4, 1982, pp. 429-430. A se vedea și Drd. Daniel Jugrin, *op. cit.*, p. 429.

ulterioară a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul la teologia creștină. Ca urmare, metoda lingvistică nu poate fi concepută ca „element constitutiv” al sistemului său apofatic. În al doilea rând, apofaza, ca instrument sistematic la Sfântul Grigorie, pare să funcționeze ca un principiu teoretic comprehensiv, unul care se înalță pe o bază exegetică, dar are și dezbaterile trinitariene ca important context pentru elaborări sistematice suplimentare.

Fundamental, Sfântul Grigorie prezintă ca premisă biblică faptul că ființa divină nu poate fi cunoscută – acesta fiind un adevăr teologic descoperit de teologi ca Avraam, David, Moise, Pavel și Ioan. Sarcina practică a Sfântului Grigorie este să arate, prin recursul la o metodă științifică, modul în care principiile rațiunii, mai ușor evidente și mai accesibile vin în sprijinul mărturiilor evanghelice asociate incognoscibilității esenței lui Dumnezeu. Acest proces de avansare a dovezilor științifice asupra incognoscibilității fundamentale a lui Dumnezeu – angajat ulterior în vederea fundamentării științifice a argumentării trinitariene – produce în realitate ceea ce poate fi denumit prin sintagma „elementele constitutive ale sistemului apofatic”, la Sfântul Grigorie de Nyssa.

Dumnezeu, Cel ce este (Ieș. 3,14), așa cum este conceput de Sfântul Grigorie, nu este *mai presus de ființă*, ci mai presus de orice ființă *creată*. El *este* realitatea supremă a ființei. A discuta ființa lui Dumnezeu înseamnă a discuta *realitatea și existența* unei *naturi dinamice* transcendente, nu doar vreo esență abstractă care ar exista separat, din perspectiva puterii pe care o are, prin exercițiul căreia este arătată această existență⁷⁰.

Importanta contribuție a Sfântului Grigorie de Nyssa la tradiția apofatică dezvoltă abordările anterioare pe fundalul teologic complex al secolului al IV-lea. Astfel, nu este surprinzător că unul dintre obiectivele principale ale Sfântului Grigorie este, așa cum am precizat, de a se opune tradiției ariene⁷¹, care susținea că negativul este superior pozitivului, când ne referim la discursul despre Dumnezeu.

⁷⁰ Ari Ojell, *op. cit.*, pp. 68-69.

⁷¹ Aceasta include ereziile lui Arie și ale lui Eunomie. Susținerea lui Arie că există o diferență esențială între natura nenăscută a Tatălui și natura născută a Fiului (respinsă de Sinodul de la Niceea, în 325) este dusă la extrem prin afirmația lui Eunomie că „nenăscut” înseamnă nu numai caracteristica fundamentală a lui Dumnezeu, dar și esența lui Dumnezeu (*οὐσία*).

Totuși, Sfântul Grigorie adoptă o abordare mai radicală, care îi permite să susțină o concepere non-ierarhică a Sfintei Treimi. Și totuși, nu dorește să elaboreze o mai bună modalitate de a vorbi despre Dumnezeu, ca și cum așa ceva ar invalida poziția ariană. Ci mai curând, recunoaște limitele limbajului pozitiv și ale limbajului negativ referitor la Dumnezeu, din moment ce nici unul dintre aceste limbaje nu poate spera să înțeleagă pe deplin un Dumnezeu, în cele din urmă incomprehensibil.

Astfel, pentru el, abordarea apofatică este o salvagardare împotriva oricărei tentații de a gândi că Dumnezeu poate fi definit de vreun sistem, fie el pozitiv sau negativ. În schimb, el percepe necesitatea de a poseda o pluralitate a discursurilor. Nici un discurs prin el însuși, nici chiar suma tuturor discursurilor, nu va fi capabil să definească sau să surprindă realitatea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, acceptând această pluralitate a discursului, validitatea parțială a fiecărui discurs poate fi recunoscută și valorificată. În ultimă instanță, chiar pluralitatea ne va păzi de pericolul de a gândi că Dumnezeu a fost deplin înțeles⁷². În acest sens, am dori să argumentăm că Sfântul Grigorie se situează în tradiția apofatică și utilizează discursul apofatic în unele dintre principalele lui lucrări. Astfel, el își aduce contribuția la cunoașterea (necunoașterea) noastră legată de Dumnezeu, și aceasta reprezintă un pas necesar în introducerea conversiei⁷³, un complement necesar al oricărei căi spre cunoaștere și împărtășire.

Sfântul Grigorie subliniază incognoscibilitatea esenței lui Dumnezeu (*ὁβία*) și, totuși, abordabilitatea sau, mai bine spus, cunoașterea

⁷² A se vedea Karfíková, *op. cit.*, p. 196, în *vol. cit.*, p. 340; a se compara cu M. Begzos, *Apophatische Theologie und Ekklesiologie*, în J. Brosseder (ed.), *Verborgener Gott – verborgene Kirche? Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, 2001, pp. 26-33.

⁷³ Bernard Lonergan definește conversia în următorul mod: „Conversia se referă la mișcarea de la un set de rădăcini la altul... Se manifestă numai în măsura în care omul descoperă ce este neautentic în el însuși și se îndepărtează de acest aspect, în măsura în care descoperă că plinătatea autenticității umane poate exista și o îmbrățișează cu întreaga-i ființă”. Cf. *Method in Theology*, Darton Longman and Todd, London, 1972, p. 271. Atunci, conversia prezintă trei aspecte; vorbește despre conversia religioasă, morală și intelectuală, dar nu de conversii diferite. Conversia este un proces holistic, care are loc la nivelul rădăcinilor umanității noastre, unde putem fi întăriți de întâlnirea cu Dumnezeu. A se vedea B. Lonergan, *op. cit.*, p. 270.

lui Dumnezeu prin energiile sau lucrările Sale (*ἐνέργειαι*). Aceasta ne ajută la construirea unei teologii trinitariene consistente, dezvoltând și o altă temă de importanță majoră pentru Sfântul Capadocian, și anume cea a progresului spiritual în ascensiunea noastră spre Dumnezeu. Acest progres, la Sfântul Grigorie, este obținut prin *ἀφαιρέσις*⁷⁴, dar Sfântul Grigorie merge mai departe și subliniază că această călătorie este una nesfârșită, că procesul nu se finalizează niciodată, nici chiar când sufletul se bucură de repausul ceresc. Sufletul nu poate niciodată cunoaște esența lui Dumnezeu, așa cum nu poate cunoaște niciodată esența sinelui. Sfântul Grigorie susține că acesta nu este un dezavantaj. Progresul spiritual nu se referă la situarea sufletului uman și a cunoașterii sale în centrul acestui proces, ci la descoperirea imaginii frumuseții necreate a lui Dumnezeu în suflet. În mod similar, nu ne străduim să *stăpânim* esența lui Dumnezeu, ci să ne împărtășim de bunătatea lui Dumnezeu, relevată în istoria mântuirii. Putem identifica la Sfântul Grigorie o asemănare tematică cu principiile lui Plotin, de *κάθαρσις*⁷⁵, *ἀνάμνησις*⁷⁶ și *μέθεξις*⁷⁷, deși lipsesc referințele explicite. Aceste principii fac posibilă aplicarea *ἀπόφασις*-ului nu numai la modurile noastre de cunoaștere, ci și la întregul domeniu al vieții religioase, morale și intelectuale. Aici, Sfântul Grigorie poate constitui o importantă sursă de inspirație pentru teologiile holistice ale conversiei, ca și pentru teologiile și filosofii care restaurează unitatea dintre mistic și practic⁷⁸.

Teologia trinitariană gregoriană în apărarea non-subordonării exclude noțiunea de ierarhie, în schimb, pledează pentru *conceperea* Sfintei Treimi pe baza relațiilor interioare dintre egali. Considerăm că aici se poate discuta și mai mult și putem spune că, dacă suntem creați după chipul lui Dumnezeu, străduința noastră de a recupera acel chip implică și această egalitate radicală cu ceilalți, care se exprimă prin solidaritate crescută cu ceilalți. Conceptul ierarhiilor cerești

⁷⁴ *ἀφαιρέσις* = abstracție, separare; Cf. Francis E. Peeters, *Termenii filozofiei grecești*, traducere de Dragan Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1997, p. 40.

⁷⁵ *Κάθαρσις* = ușurare purificatoare, purificare; *eodem loco*, p. 144.

⁷⁶ *ἀνάμνησις* = reamintire, memorare; *eodem loco*, p. 36.

⁷⁷ *Μέθεξις* = participare; *eodem loco*, p. 170.

⁷⁸ Acest domeniu este explorat în detaliu în volumul alcătuit de Ivana Noble, *Accounts of Hope: Problem of Method in Postmodern Apologia*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, 2001.

și pământești, elaborat ulterior de Sfântul Dionisie Areopagitul, nu posedă o analogie la Sfântul Grigorie, al cărui apofatism nu oferă nici o cunoaștere privilegiată (spre deosebire de Eunomie), nici un acces privilegiat la cunoaștere (spre deosebire de Sfântul Dionisie). Ci, mai curând, abordarea Sfântului Grigorie oferă o corecție binevenită a concepțiilor existente privind cunoașterea, dar și spiritualitatea, eclezialitatea, moralitatea și politica, chiar dacă trebuie notat că, în special în ce privește politica, Sfântul Grigorie nu a reușit întotdeauna să ne furnizeze exemple practice ale aplicării acestei măsuri corective⁷⁹. Totuși, ceea ce ne-a dăruit se constituie în instrumente teoretice utile, o exegeză inspiratoare, învățăminte trinitariene și recomandări pentru progresul spiritual.

Ajutându-ne, în continuare, de opera Sfântului Grigorie, cu precădere de lucrarea *Contra Eunomium*, precum și de studiul lui Ari Ojell⁸⁰, putem concluziona că există patru elemente speculative care constituie sistemul apofatic al marelui capadocian. Primul element este constituit dintr-un argument ontologic, care privește distincția dintre creat și necreat, prin care argumentează în favoarea unei diferențe ontologice fundamentale între ființa umană și Dumnezeu, cu implicații epistemologice semnificative. Conform Sfântului Grigorie, întregul ordin creat este conectat în separație, diferență, intervale, limite și discontinuitate în raport cu timpul și spațiul, adică, în *διάστημα*, sau reprezintă *διάστημα* însăși și întotdeauna în starea de devenire. Din contra, nu există o *διάστημα* sau devenire în Dumnezeu; nici nu i se aplică spațiul sau timpul Creatorului spațiului și timpului. Omul este *κτιστον* și *διαστηματικον*, ființă creată și diastemică, natură mixtă de inteligibil și sensibil, spirit și corporalitate, care trăiește după limitele sale finite; Dumnezeu este *ἀκτιστον* și *ἀδιάστατον*, Ființă necreată și nediastemică, natură spirituală, inteligibilă, totală care nu are limite. Rațiunea umană, care lucrează după propria constituție diastemică și percepe doar lucruri care sunt ca ea, nu poate înțelege ființa și natura divină, în care nu există extensii sau limite spațiale sau temporale – natură care trebuie înțeleasă din toate punctele de vedere ca *ἄπειρον*, infinită.

⁷⁹ Sunt bine cunoscute problemele pe care le-a avut Sfântul Grigorie din cauza încercărilor sale de a interveni în chestiuni ecleziastico-politice.

⁸⁰ Publicat în *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa...*, pp. 69-73.

În Omilia a VII-a a lucrării *In Ecclesiasten*, Sfântul Grigorie de Nyssa precizează următoarele: „... (să ne închipuim o stâncă oarecare, de jos părând a sta în picioare, iar în capătul de sus dându-ți impresia c-ar avea o frunte teșită și aplecată ca o sprânceană deasupra apei). Așadar, cam ceea ce se poate întâmpla celui care atinge cu vârful piciorului colțul ieșit al stâncii aplecate spre valuri, dar nu ajunge pe ce să-și poată așeza piciorul și nici de ce să se prindă cu mâinile, același lucru îl poate păți sufletul celui care, căutând să străbată prin spațiile de timp dintre veacuri, vrea să ajungă la *Ființa de dincolo de veacuri*, cale care nu poate fi măsurată prin intervale de timp și care nu se poate sesiza nici în spațiu, nici în timp, nici prin măsură, nici prin altceva de acest fel, ceea ce însemnează că *Ființa de dincolo de spațiu și de timp* nu poate fi cuprinsă de cugetarea noastră, care nereușind să sesizeze nici o cale de cunoaștere, amețește, se încurcă și se tulbură, negăsind în acest scop alt mijloc decât să se întoarcă la ceea ce este apropiat firii ei, socotindu-se mulțumită doar cu constatarea că Cel ce este mai presus decât firea noastră e *cu totul altceva* decât lucrurile care pot fi cunoscute”⁸¹.

Al doilea element se atașează direct primului și conduce la al treilea; ne referim la teoria limbajului Sfântului Grigorie (filosofia limbajului, semantica trinitariană), adică argumentul lingvistic. Limba este o categorie inevitabilă a întregului discurs teologic și nu poate fi eludată prin speculație teologică. Este un mediu necesar, prin care sunt exprimate și comunicate gândurile. Expresia credinței creștine, mărturisirea trinitariană, este la fel de legată de limbaj ca orice altă formă verbală sau literală de comunicare. Este astfel absolut necesar

⁸¹ ἄλλ' ὡσπερ ὁ ἐπὶ τινος εὐρεθεὶς ἀκρω ρείας (ὑποκείσθω δὲ πέτρα τις εἶναι λεία καὶ ἀπότομος, κάτωθεν ἐν ὀρθίῳ τε καὶ περιεξεσμένῳ τῷ σχήματι εἰς ἄπειρον μῆκος ἀνατεινομένη καὶ ἄνωθεν ἐπὶ τοῦ ὕψους τὴν ἀκραν ἐκείνην ἀνέχουσα τὴν ἐν τῇ προβολῇ τῆς ὀφρῦος εἰς τι βάθος ἀχανὲς κατακύπτουσαν): ὅπερ οὖν εἰκὸς παθεῖν τὸν ἀκρῶ τῷ ποδὶ τῆς ἐπινεούσης τῷ βάθει ραχίας ἐπιψαύοντα καὶ οὐδεμίαν ἔτι οὔτε τῷ ποδὶ βᾶσιν οὔτε τῇ χειρὶ ἀντίληψιν ἐξευρίσκοντα, τοῦτό μοι καὶ ἡ ψυχὴ παρελθοῦσα τὸ ἐν τοῖς διαστηματικοῖς νοήμασι βᾶσιμον ἐν τῇ ζητήσει τῆς προαιωνίου νίου τε καὶ ἀδιαστάτου φύσεως πάσχει. οὐκ ἔχουσα τι, οὐ περιδράζηται, οὐ τόπον, οὐ χρόνον, οὐ μέτρον, οὐκ ἄλλο τι τοιοῦτον οὐδὲν, ὃ δέχεται τῆς διανοίας ἡμῶν τὴν ἐπίβασιν, ἀλλὰ πανταχόθεν τῶν ἀλήπτων ἀπολισθαίνουσα ἰλιγγιᾶ τε καὶ ἀμηχανεῖ καὶ πάλιν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐπιστρέφεται, ἀγαπῶσα τοσοῦτον μόνον γινῶναι περὶ τοῦ ὑπερκειμένου, ὅσον πεισθῆναι, ὅτι ἄλλο τι παρὰ τὴν τῶν γινωσκομένων φύσιν ἐστί. Sf. Grigorie de Nyssa, *Comentariul la Ecclesiast*, traducere și note de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în col. PSB, vol. 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 266.

să definim puterile și limitele limbajului, ca indicator real al concepțiilor corecte despre divin. Și, în esență, acestei probleme îi dedică Sfântul Grigorie cea de-a doua carte a lucrării *Contra Eunomium*.

Conform marelui capadocian, limbajul aparține ordinului creat, diastemic. Limbajul, conceput de Sfântul Grigorie⁸² ca mai curând convențional decât ontic, nu este un dar dat de Dumnezeu ca atare, cu concepte date, ci *se bazează* pe un dar dat de Dumnezeu, *ἐπίνοια*, facultatea raționamentului abstract⁸³. Limbajul este, în esență, un instrument uman și un produs realizat de om; așa cum ființa umană însăși este o combinație de suflet și trup, tot așa limbajul este adaptat să lucreze ca mediu într-o asemenea realitate mixtă, pentru că își regăsește structura naturală în corporalitate. Dumnezeu, Care este o natură continuă, în totalitate spirituală, inteligibilă și necorporală, nu are nevoie de limbaj; nici nu poate fi circumscris, conform naturii Sale esențiale, prin mijloacele limbajului⁸⁴; natura divină *este* absolut de nenumit, putând fi indicată doar spunând că este deasupra oricărui nume⁸⁵.

Denumirile și atributele pe care I le aplicăm lui Dumnezeu trebuie să aibă un alt punct de referință, pentru că rămân conceptual valide, atunci când ne referim la divin. „Ceea ce exprimăm cu adevărat prin cuvinte, după Sfântul Grigorie, sunt gândurile care, la rândul lor, sunt constructe mentale ale experienței”⁸⁶.

⁸² *Contra Eunomium* II, în col. *Gregorii Nysseni Opera (GNO)* I, 125 262,16-28, edité par Werner Jaeger, Berlin, 1921, reimpression Leiden, 1960; 174, 275, 18-24; 252-261, 299, 28-302, 29; 282-288, 309, 16 - 311, 17; 395-402, 341, 22-344, 3; 543-553, 385, 1-388, 24.

⁸³ *Ibidem*, II, *GNO* I, 181-186, 277, 7-278, 26.

⁸⁴ *Ibidem*, II, *GNO* I, 207-210, 287, 13-286, 23; 390-393; 340, 9-341, 16; 553, 388, 14-24.

⁸⁵ Nici un termen nu este potrivit să se aplice lui Dumnezeu. Deci, în final, calea cea mai bună de urmat în această privință este tăcerea. Aceasta o subliniază în opera *In Ecclesiasten* 7.415: *ὅταν μὲν περὶ τῆς οὐσίας ἡ ζήτησις ᾗ, καιρὸς τοῦ σιγᾶν, ὅταν δὲ περὶ τινος ἀγαθῆς ἐνεργείας, ἧς ἡ γνώσις καὶ μέχρις ἡμῶν καταβαίνει, τότε λαλεῖν τὰς δυναστείας, ἐξαγγέλλειν τὰ θαύματα, διηγεῖσθαι τὰ ἔργα, μέχρις τούτου κερρῆσθαι τῷ λόγῳ* („Când se vorbește despre Dumnezeu și se întreabă în ce constă ființa Lui, atunci *vremea este să taci*, în schimb când e vorba de oarecare lucrare sfântă, a cărei cunoaștere se coboară chiar și la noi, atunci e *vreme să vorbești* și să te folosești de grai, despre puterile ei, să vestești minunile ei, să istorisești faptele ei.”). Vezi traducerea românească la Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în PSB, vol. 30, p. 267. Vezi și *Contra Eunomium* I, *GNO* I, 683, 222, 15-27.

⁸⁶ *Contra Eunomium* II *GNO* I, 168, 273, 26 - 274, 5; 400-401, 343, 7-25, 572-580, 393, 14 - 395, 29.

Cel de-al treilea element al sistemului apofatic al Sfântului Grigorie este această distincție, dar nu separare, *οὐσία-ἐνέργεια*, utilizată ca argument epistemologic care furnizează dinamica fundamentală pentru întregul sistem. În acest mod, se arată cum *οὐσία* și *ἐνέργεια* lui Dumnezeu sunt epistemologic asociate în distincția lor și ce tip de cunoaștere de Dumnezeu este posibilă. Conform Sfântului Grigorie, *οὐσία* și *ἐνέργεια* lui Dumnezeu coexistă⁸⁷. Ca urmare, din modul de operare pe care îl cunoaștem, putem deduce că există o esență lucrativă; dar nu putem deduce din aceasta ce este această esență, în ea însăși⁸⁸.

Când începem să speculăm, în special în legătură cu probleme care privesc doctrina Bisericii, trebuie să fim conștienți de principiul apofatic care condiționează în mod necesar aceste speculații. Acest principiu nu este imediat evident, dar poate fi cunoscut din scrierile Sfintei Scripturi, după care esența lui Dumnezeu este dincolo de atingerea rațiunii umane și nu poate fi descrisă⁸⁹. Dar chiar și atunci când centrul atenției este corect identificat, tot rămân foarte multe de învățat, lucruri care constituie cunoașterea corectă și modalitățile adecvate de a vorbi despre El, fără iluziile de a consacra esența lui Dumnezeu ca punct direct de referință. *Ἐνέργεια* lui Dumnezeu, cu ajutorul căreia este cunoscut Dumnezeu, se manifestă și în *înțelepciunea, bunătatea și puterea Sa*⁹⁰. Acestea sunt aspectele pe care suntem invitați să le explorăm cu facultățile noastre sufletești.

Cel de-al patrulea element al sistemului apofatic al Sfântului Grigorie constă într-un argument ce face referire la bunătatea și puterea lui Dumnezeu. Bunătatea și puterea formează adeseori o pereche – sau sunt discutate în același context – în argumentarea Sfântului Grigorie⁹¹. Dumnezeu trebuie conceput ca bun și puternic prin *natura Lui*⁹²: esența puterii și bunătății lui Dumnezeu nu este altceva decât esența lui Dumnezeu. Astfel, deși argumentul ontologic pentru

⁸⁷ *Ibidem*, I, *GNO I*, 207-211, 87, 3 - 88, 17.

⁸⁸ *Ibidem*, II, *GNO I*, 71, 247, 4 - 248, 3; *Ibidem*, III, *GNO II*, 4, 8, 188, 11-26.

⁸⁹ *Ibidem*, II, *GNO I*, 97-105, 255, 1 - 257, 25.

⁹⁰ *Ibidem*, II, *GNO I*, 78-81, 249, 26 - 250, 28; 102-105, 256, 15 - 257, 25.

⁹¹ A se vedea, spre exemplu, descrierea înălțării lui Avraam în *Contra Eunomium II*, *GNO I*, 89, 252, 24 - 253, 17.

⁹² *Ibidem*, I, *GNO I*, 233-235, 95, 5-25; 276, 107, 4-10, 334-339, 126, 8-127, 26; *Ibidem*, III, *GNO II*, IX 6, 265, 32 - 266, 9.

incomprehensibilitatea naturii lui Dumnezeu este destul de categoric la Sfântul Grigorie, această perspectivă poate fi totuși atacată prin recursul la argumentul că se poate ajunge la cunoașterea esenței lui Dumnezeu prin contemplarea bunătății și puterii Sale – din moment ce la Sfântul Grigorie acestea sunt înțelese ca și co-naturale și co-raționalizabile.

Sfântul Grigorie se confruntă cu această provocare în primul volum al lucrării *Contra Eunomium*, arătând că bunătatea și puterea lui Dumnezeu nu pot fi limitate de nici o forță opozabilă, internă sau externă, ci sunt nelimitate și, pe cale de consecință, infinite⁹³. Pentru că sunt infinite, nu pot fi circumscrise și, prin urmare, înțelese întru totul, pe baza rațiunii discursive⁹⁴. Se poate progresa în cunoașterea lui Dumnezeu prin contemplație, în măsura în care ne împărtășim de perfecțiunea lui Dumnezeu, dar oricât am învăța, descoperim întotdeauna că este infinit mai puțin decât dorim să cunoaștem⁹⁵. În ultimă instanță, ființa umană rămâne incapabilă să-L definească pe Dumnezeu pornind de la natura sa fundamentală; ca atare, trebuie să tacă⁹⁶. Cu alte cuvinte: omul trebuie să renunțe la limbaj, care este exact înțelesul cuvântului „apofază”. Aceasta nu este o concluzie pur negativă, pentru că, prin acceptarea propriei incapacități, ființa umană descoperă uniunea personală cu Dumnezeu, după cum arată în mod clar Sfântul Grigorie în spiritualitatea și mistică sa.

În concluzie, acestea patru, (1) separația între creat și necreat, (2) teoria limbajului, (3) distincția, dar nu separarea *οὐσία/ἐνέργεια* și (4) argumentul privind bunătatea și puterea lui Dumnezeu sunt elemente care constituie un sistem care trebuie denumit „apofatic”. Din punct de vedere filosofic, trebuie numit „apofatic” pentru că depinde de o axiomă conform căreia ființa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută; este numit „sistem”, în sensul științific, pentru că axioma este înconjurată de argumente științifice, universale și interconectate, care demonstrează de ce este așa; și este un sistem apofatic, pentru că realizează concepții care manifestă apofatismul Sfântului Grigorie. În sfârșit, acest sistem apofatic este în esență unul teologic,

⁹³ *Ibidem*, I, GNO I, 167-170, 77, 1-26.

⁹⁴ *Ibidem*, I, GNO I, 365-369, 134, 27-136, 7.

⁹⁵ *Ibidem*, I, GNO I, 288-291, 111, 17-112, 20.

⁹⁶ *Ibidem*, I, GNO I, 314, 120, 1-12; *Ibidem*, II, GNO I, 105, 257, 14-25.

mulțumită motivației sale: intenționează să stabilească punctele primare de plecare pentru înțelegerea logicii inerente a mărturisirii trinitariene, care trebuie acceptată prin credință – care ea, singură, conform Sfântului Grigorie, este capabilă să ghideze rațiunea spre concepții sau înțelegeri corecte asociate divinului.

Ca o concluzie la cele menționate mai sus, putem preciza fără nici o ezitare că Sfântul Grigorie de Nyssa reprezintă un punct de cotitură în tradiția apofatică.