

Nauka o przebóstwieniu w pismach św. Grzegorza z Nyssy

Szczęście człowieka, jako bytu już od zarania dziejów powołanego do podjęcia drogi pogłębiającego się uczestnictwa w Boskiej trynitarnej wspólnotcie, jest dla Grzegorza podstawowym postulatem kreślonej przezeń antropologii. Takie założenie sprawia, że Kapadocczyk w oryginalny i spekulatywny sposób rozwija wizję *telos* ludzkości, rozumianej jako przebóstwienie człowieka. I mimo iż sam Autor nigdy nie posługuje się rzeczownikowym określeniem procesu deifikacji (θέωσις czy θεωποίησης), nie waha się wprost wyrażać swego przekonania, przyswajając szeroki wachlarz języka deifikacji. Jego podstawową terminologię osadza na trzech czasownikach: „θεοποιέω (czynić Bogiem)”, „θεόω (przebóstwiać)”, „συναποθεόω (współprzebóstwiać)” oraz licznych zwrotach dynamizujących. Tak szeroka panorama terminologii przebóstwienia wskazuje bezsprzecznie, że Grzegorz był niezwykle zainteresowany tematem upodobnienia człowieka do Boga. Fakt ten potwierdza również zestawienie języka deifikacji z mową miłości, która z tak wielką różnorodnością pojawia się w pismach Nysseńczyka, stając się drugim i niemniej ważnym filarem deskrypcji podążania człowieka ku odwzorowaniu w sobie Boskiej natury. Dzięki akomodacji kontrowersyjnego terminu ἔρωσ, Kapadocczyk nie tylko znacznie poszerza oblicza miłości: od ἀγάπη, φίλια, φιλανθρωπία, po φίλτρον, lecz przede wszystkim nadaje idei przebóstwienia niezwykle znamienne rysy: opierając jej charakter na żarliwym, czystym i acielesnym pragnieniu zjednoczenia się z Pięknem Bożym. Dlatego w wyniku podjętego studium analiza wspólnej trajektorii terminologii deifikacji i mowy miłości pozwoliła na wyodrębnienie sześciu głównych wniosków, które w zarysie oddają podstawowe postulaty idei przebóstwienia w doktrynie Autora.

A. Agape i natura Boska. Św. Grzegorz z Nyssy uznaje biblijną maksymę „Bóg jest miłością” (1 J 4,16) za bazę charakterystyki Bożej natury. Pogłębiona filozoficzna refleksja nad tą prawdą doprowadziła Kapadoczyka do stwierdzenia, że Boska egzystencja polega na ustawicznych aktach miłości, a więc cyklicznym przepływie ἀγάπη, która odradza się, odnawia się i wzrasta dzięki wiecznemu poznawaniu się Osób Trójcy w niegasnącym zachwycie i chwale. Dialektyczno-kontemplacyjny model miłości Platona wywarł więc na Grzegorzowej koncepcji trynitarnej ogromny ślad: na jej fundamentach Nysseńczyk osadza dynamiczną wizję boskiej ἀγάπη oraz żarliwe

wewnątrztrynitarne pragnienie włączenia ludzkości w ów boski krwiobieg miłości. Owo zbawcze pragnienie sprawia także, że Bóg, mimo swej niedostępnej, nieograniczonej i niepojętej dla rozumu ludzkiego naturze – doskonałej i niedoścignionej ἀγάπη, staje się dostępny i poznawalny w niestworzonych Energiach, dzięki którym w kosmosie rozlane zostały różnorodne formy Boskiej miłości – od ἀγάπη, przez φιλοανθρωπία, po ἔρωσ, stanowiących właściwy *locus* uczestnictwa człowieka w Bogu.

B. Agape, eros i natura ludzka. Nauka o człowieku, której Autor poświęca najwięcej uwagi w całym swoim dorobku, oparta została na paradygmacie teologii odgórznej. Wychodząc od danych biblijnych i depozytu objawienia zawartego w Tradycji Kościoła, Nysseńczyk w swoisty sposób akomoduje główne postulaty teologii trynitarnej do scharakteryzowania natury ludzkiej. Przede wszystkim kalka ta obejmuje samą ontologię natury Boskiej i ludzkiej: jako że każda z Trzech Osób Boskich stanowi hipostazę Trójjedynego Boga (jedna οὐσία), tak i człowiek, jako byt będący Jego ikoną (Rdz 1,26), odzwierciedla naturę swego Stwórcy stanowiąc w rzeczywistości jedną οὐσία. Monadę tą Nysseńczyk najczęściej nazywa: naturą ludzką (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις), ludzkością (τὸ ἀνθρώπινον), bądź człowiekiem (ὁ ἄνθρωπος), zawierającym w sobie taką ilość hipostaz, a więc konkretnych jednostek przynależących do gatunku ludzkiego, jaką wyznaczała zamierzona przez Boga przy pierwszym stworzeniu liczba, czyli *pleroma*. W obecnej kondycji ludzkości nie doświadczamy jednak owej pierwotnej jedności, ponieważ druga kreacja, którą Kapadoczyk interpretuje jako uprzednie, prewencyjne działanie Boże, przewidujące grzech pierworodny, uwzględniła główne jego skutki, których listę, obok śmiertelności i zmysłowości, Grzegorz znacznie powiększa o rozbitcie pierwotnej jedności monady ludzkiej, rozdzielenie zjednoczenia człowieka z aniołami, oraz zmieszanie się w człowieku dwóch natur: intelektualnej (określanej zamiennie jako boska, ludzka lub anielska) ze zmysłową (zwierzęcą). Egzystujący odtąd jako byt pośredni, człowiek kształtuje swe jestestwo wybierając jedną ze skrajnych natur, dokonując adekwatnych wyborów – dobra lub zła, których forma odciska się na jego istocie.

Drugim ważnym elementem konstytutywnym natury ludzkiej, najbardziej kontrastującym ją od natury Boskiej, jest według Kapadoczyka zmienność, w którą wyposażony został człowiek w pierwszym akcie stwórczym podczas przejścia z niebytu ku życiu. Zatem od zarania dziejów człowiek posiada w sobie niezwywalny dynamizm, który znamionować będzie jego naturę nawet w wymiarze eschatycznym,

a w dalszej konsekwencji właśnie ta niemożliwa do usunięcia cecha natury ludzkiej stanowić będzie powód, dla którego człowiek ostatecznie nigdy nie upodobni się w pełni do niezmiennego Boga. Determinująca ontologię człowieka zmienność sprawia, że natura ludzka nie została przez Grzegorza określona jako stała, pełna chwały boska *ἀγάπη*, lecz jako połączenie wymagającej udoskonalenia *ἀγάπη* z motywującym postęp w zmianach *ἔργος*. Dla Kapadoczyka terminy te nie są przeciwstawne, lecz każdy z nich ukazuje inny aspekt ludzkiej miłości, która, z powodu ludzkiej ułomności i grzechu, musi przejść drogę oczyszczania. W tym sensie Grzegorz naucza, że znajdujący się w duszy człowieka *ἔργος*, o ile tylko zostanie poddany puryfikacji ze zmysłowych inklinacji zwierzęcej natury, może stać się głównym katalizatorem wznoszącym jego naturę na wyższy poziom upodobnienia do upragnionego Piękna, czyli Boga. Należy jednak zaznaczyć, że mimo intensywniejszego charakteru oczyszczającego i wznoszącego się *ἔργος*, jego ekstatycznego i pasywnego oblicza, jest on zawsze fundowany i współwznoszony w synergii z *ἀγάπη*, która włącza człowieka w świat wewnątrztrynitarnych relacji, tworząc właściwy obraz dyptyku miłości.

C. Trynitarne działanie przebóstwiającej (tzw. przebóstwienie obiektywne). Podejmując się realizacji pragnienia rozlania ładu owej boskiej agape na świat Syn Boży, z niepojętej miłości do człowieka, przyjmuje w akcie Inkarnacji indywidualną naturę ludzką. Akt ten wraz z całym misterium Chrystusa, zdaniem Grzegorza, stanowi podstawę dokonania przebóstwienia obiektywnego, przechodzącego dzięki jedności natury ludzkiej z w pełni przebóstwionej indywidualnej natury na całą monadę. W ramach swej koncepcji Nysseńczyk dokonuje przedstawienia Syna Bożego świętego jako Boga, zaś jako Człowieka świętego przez uczestnictwo w tajemniczej perychorezie natur boskiej i ludzkiej. Tym samym dzięki realizującemu się w Jego ludzkiej naturze procesowi przebóstwienia ludzkość, połączona z ludzką naturą Chrystusa unią natury, otrzymuje możliwość podjęcia procesu powrotu do pierwotnej doskonałości współ ze zbawczym działaniem Boga, łączącym dwie paralelne ekonomie – Syna i Ducha Uświęciciela. By wyrazić sens owego włączenia ludzkości w chwałę Chrystusa Uwielbionego Ojciec Kapadocki w swych pismach dwukrotnie stosuje czasownik *συναποθέω*, wyrażający współwynesienie całej natury ludzkiej w chwałę Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Syna.

D. Niejednorodna wizja apokatastazy (tzw. przebóstwienie subiektywne). Definitywny wybór dobra w założeniu Grzegorza stanowi powrót do pierwotnej stwórczej formy, czyli egzystencji oczyszczonej ze zwierzęcej, śmiertelnej i zmysłowej powłoki

oraz osiągnięcie jedności monady ludzkiej, w którą włączeni będą wszyscy zbawieni. Nieco bardziej skomplikowana w doktrynie Nysseńczyka jest jednak wizja konsekwencji ostatecznego wyboru zła pociągającego za sobą karę piekielną, której idea w pismach Kapadocczyka nie jest jednorodna. Zakładając alternatywne obrazy: pozagrobową możliwość nawrócenia w ogniowym oczyszczeniu upodabniającym do Boga i prowadzącym do ostatecznego zbawienia grzesznika, bądź konsekwentne postępowanie w wyborze zła, które jako niebyt, formułując potępionego na swój wzór, ostatecznie powoduje i jego niebyt, Grzegorz konstruuje apokatastatyczną wizję soteriologii. Opierając się na przesłankach owej dychotomii można stwierdzić najogólniej, że zakres apokatastazy kreślonej przez Nysseńczyka z założenia obejmuje wszystkie istniejące byty. Skoro więc w dniu powrotu do pierwotnej sytuacji stwórczej, grzesznicy utracą byt, zbawienia dostąpią tylko ci, którzy w wyniku wolnego wyboru prędzej czy później wybiorą dobro, włączając się ponownie w jedną naturę ludzką niezmiśzaną z żadnym złem, które w ostatecznym rozrachunku przestanie istnieć w każdej postaci. Tym samym można stwierdzić, że Grzegorz zakłada, iż przebóstwienie subiektywne człowieka w rzeczywistości oznacza oczyszczenie się ze zmysłowości i grzesznej namiętności, oraz ukształtowanie pierwotnej jedności natury ludzkiej, w której partycypować będą wszyscy formułujący w sobie czysty obraz Boży, którego materię tworzy dziewicza i beznamiętna miłość: trynitarna miłość-ἀγάπη, osiągnana dzięki żarliwej, rozbudzonej wzrastającym acielesnym pragnieniem miłości-ἔρως. Tak realizujące się w poszczególnych jednostkach gatunku ludzkiego przebóstwienie subiektywne dzięki współpracy z łaską Bożą dostąpi synchronizacji z darowanym w misterium Chrystusa przebóstwieniem obiektywnym.

E. Katalizatory przebóstwienia. Połączenie przebóstwienia obiektywnego z przebóstwieniem subiektywnym warunkowane jest wzrastającą jednością między Chrystusem-Głową a całym Kościołem-Ciałem, pojętym w sposób inkluzywny, jako wspólnotę otwartą na każdego, kto staje się uczestnikiem ludzkiej natury. Zjednoczenie oparte na stopniowym przywracaniu pierwotnej jedności natury ludzkiej, zakłada więc przede wszystkim wymiar kolektywny, osiągnany jednak na drodze indywidualnego bezkompromisowego odrzucenia zła i wzrastania w dobru do czasu, aż „Bóg będzie wszystkim we wszystkim”. Owa indywidualna droga może zostać przyspieszona dzięki podjęciu życia sakramentalnego, ponieważ chrzest i Eucharystia znacznie dynamizują proces upodobnienia człowieka do Boga, włączając go w utraconą przez grzech jedność z Chrystusem. Dla każdego jednak, nawet nieochrzczonego,

pozostaje droga cnoty – czynnego zdobywania stałości w nieustannym ruchu ku dobru. Niemniej wierzący posiadają na drodze tej pewne ułatwienie: dzięki wierze w Objawienie kontemplują przymioty Chrystusa, który jest pełnią dobra i obejmuje wszelkie cnoty, stąd dzięki czynnemu naśladownictwu tych konkretnych przymiotów, łatwiej przychodzi im formułować własne wnętrza na wzór Modelu, z którego ludzkość powstała. Z drugiej strony dzięki naśladownictwu biernemu, obejmującego odwzorowywanie w naturze człowieka tych przymiotów Chrystusa, których ten nie może o własnych siłach zdobyć, sam Bóg dzięki jednoczącej i otwierającej mocy kontemplacji, dopełnia w wierzącym tego dzieła. Zarówno dla oficjalnego członka Kościoła doczesnego, jak i wybierającego dobro człowieka nieochrzczonego, kluczowym wymaganiem jest jednak podjęcie troski o wzrost miłości, ἀγάπη i ἔργος, ponieważ to właśnie miłość stanowi dla Nysseńczyka najlepszy katalizator przeobstwienia. Zarówno wyrażająca się w przestrzeganiu dwóch największych przykazań i nadająca sercu człowieka adekwatnego porządku ἀγάπη, jak i pełen żarliwości do Boskiej Mądrości, chroniącej stwórczy porządek świata, ἔργος, odpowiadają za dokonywany w wiecznym procesie *epektazy* postęp człowiekaw obszarze uczestnictwa w Trójjedynym Bogu.

F. Przeobstwienie natury ludzkiej. Koncepcja przeobstwienia w połączeniu z apofatyczną teologią Wschodu znajduje dość znaczącą aporię. Z pomocą rozwiązania antynomii powstałej na linii niepoznawalności Boga a Jego naśladownictwa posuniętego aż po upodobnienie, przychodzi Nysseńczykowi dokonane przez Filona Aleksandryjskiego rozróżnienie w Bogu istoty (οὐσία τοῦ θεοῦ) i działań (ἐνέργειαι τοῦ θεοῦ). Ponieważ sama natura Boga pozostaje dla człowieka transcendentna, nie daje człowiekowi możliwości zjednoczenia się, lecz warunkuje wieczną drogę upodobnienia. Jednak dzięki poznawalności i dostępności Boga w niestworzonych Energiach, otwiera się dla zjednoczonej ponownie natury ludzkiej właściwy *locus* przeobstwienia. Dlatego też w konsekwencji swych rozważań Grzegorz stwierdza, że ludzkość uzyskuje możliwość zjednoczenia się z Bogiem poprzez unię energetyczną, pozostawiającą nienaruszoną transcendentną naturę Stwórcy. Owa niestworzona łaska staje się więc ograniczonym, ale realnym miejscem przemiany w bardziej boskich (πρὸς τὸ θεϊότερον). Tak zaprezentowana doktryna o energetycznej unii z Bogiem sprawiła, że Grzegorz w swoich dojrzałych pismach wolał częściej mówić o procesie partycypacji, by uniknąć czegokolwiek, co mogłoby choćby przejawiać tendencję do naruszenia niestworzonej transcendencji Boga.

W miejscu tym warto zdecydowanie zaznaczyć, że w doktrynie Grzegorza nawet realnie zjednoczona natura ludzka w eschatonie nie osiągnie końcowej fazy procesu deifikacji, ponieważ mimo upodobnienia, czyli przywrócenia pierwotnej nieskalanej ikoniczności, ludzkość nigdy nie posiada natury samego Boga, nie mogąc wyeliminować ze swego statusu ontycznego zmienności. Dlatego też wejście w logikę deifikacji jest zawsze naśladownictwem, które przywraca w całej naturze ludzkiej podobieństwo do Obrazu Bożego, poprzez indywidualną drogą przebóstwienia, ale nigdy nie pozwala monadzie, a tym bardziej pojedynczemu reprezentantowi gatunku ludzkiego, stać się Bogiem.

The teaching of deification in the writings of St. Gregory of Nyssa

Happiness of Human, as an entity called since the dawn of time to undertake a journey of ever deepening participation in divine Trinitarian communion, is a basic postulate of Gregory's anthropology. This assumption makes the Cappadocian develop in an original and speculative way the vision of *telos* of humanity understood as divinization of Human. Even if the Author himself never uses the noun term of the process of deification (θέωσις or θεωποίησης), he does not hesitate to express in a straightforward way his conviction assimilating the wide range of the „deification terminology”. It is founded on three verbs: „θεοποιέω (to make oneself God)”, „θεόω (deificate/divinate)”, „συναποθεόω (co-deificate/co-divinate)”, and numerous dynamizing expressions. Such a wide panorama of the terminology of deification indicates that Gregory was extremely interested in the theme of man's likeness to God. This fact is also confirmed by the juxtaposition of the language of deification with the speech of love, which appears with such great diversity in the Nyssen's writings, becoming the second and equally important pillar of the description of man's striving to reflect the Divine nature in himself. Thanks to the adoption of the controversial term ἔρως, the Cappadocian not only extends considerably the range of the notion of love: from ἀγάπη, φιλία, φιλανθρωπία to φίλτρον, but above all he adds to the idea of deification a very significant feature: basing its character on an ardent, pure and incorporeal desire to unite with the Beauty of God. Therefore, as a result of the study undertaken, the analysis of the common trajectory of the terminology of deification and speech of love allowed to distinguish six main conclusions, which outline the basic postulates of the idea of deification in the author's doctrine.

A. Agape and the Devine nature. St. Gregory of Nyssa acknowledges the biblical maxim „God is love” (1 Jn 4:16) as the basis for the characterization of God's nature. In-depth philosophical reflection on this truth led the Cappadocian to the conclusion that the divine existence consists in the constant acts of love, and thus the cyclic flow of ἀγάπη, which regenerates, renews and grows thanks to the eternal cognizance of the Persons of the Trinity in undying enchantment and glory. Thus, the dialectical and contemplative model of Plato's notion of love exerted a significant imprint on Gregory's trinitarian concept: on its foundations, the Nyssen embeds a dynamic vision of the divine ἀγάπη

and a fervent intra-Trinity desire to include humanity in this divine bloodstream of love. This saving desire also means that God, in spite of his nature being inaccessible, unlimited and inconceivable by means of human reason – the perfect and unsurpassed ἀγάπη, becomes available and cognizable in the non-created Energies, through which various forms of divine love have been spilled in space – from ἀγάπη, by φιλανθρωπία, to ἔρωσ, constituting the *locus* itself of man's participation in God.

B. Agape, eros and human nature. The teaching of man, which the Author devotes the most attention to in his entire output, was based on the paradigm of top-down theology. Starting from the biblical content and the deposit of the revelation found in the Church's Tradition, the Nyssen adopts in a specific way the main postulates of Trinitarian theology to characterize human nature. First of all, the calque covers the same ontology of the divine and human nature: as each of the Three Divine Persons is a hypostasis of the Triune God (one οὐσία), man as a being who is his icon (Gen 1:26) reflects the nature of the Creator, being one οὐσία. The Nyssen usually calls this monad: human nature (ἡ ἀνθρωπίνη φύσις), humanity (τὸ ἀνθρώπινον), or human (ὁ ἄνθρωπος), containing in itself such amount of hypostases, that is specific units belonging to the human species, which is determined by the number intended by God at the very first creation (*pleroma*). In the present condition of mankind, however, we do not experience this initial unity, because the second creation, which the Cappadocian interprets as God's precedent preventive action, predicting original sin, took into account its main effects, the list of which (with mortality and sensuality in the first place) Gregory supplements extensively with the breakdown of the original unity of human monad, breakdown of the communion between man and angels, and mixing of two natures in man: intellectual (defined interchangeably as divine, human or angelic) with sensual (animal-like). Existing as an intermediary creature, man shapes his being by choosing one of the extreme natures, making adequate choices - good or evil, the form of which is imprinted on its essence.

The second important constitutive element of human nature, the most contrasting one to the divine nature, is according to the Cappadocian, variability the man was equipped within in the first creative act during the transition from nonbeing to life. Thus, from the beginning of time, man has in itself an inalienable dynamism that will characterize his nature even in the eschatic dimension, and subsequently this indisposable feature of human nature will be the reason why man will never become fully similar to God. The variability determining the ontology of human makes that human nature was

not described by Gregory as constant, glorious and divine ἀγάπη, but as a combination of a demanding refinement ἀγάπη with a motivating progression in change ἔρωσ. For the Cappadocian, these terms are not contradictory, but each of them shows a different aspect of human love, which, because of human imperfection and sin, must undergo purification. In this sense Gregory teaches that ἔρωσ found in a human soul, provided he is subjected to purification from the sensual inclinations of animal nature, may become the main catalyst that elevates ones nature to a higher level of likeness to the desired Beauty, God himself. It should be noted, however, that despite the more intense character of purifying and ascending ἔρωσ, its ecstatic and passionate aspect, it is always funded and co-produced in synergy with ἀγάπη, which includes man in the world of intra-Trinitarian relations, creating the proper image of the diptych of love.

C. Trinitarian divinization act (so-called objective divinization). In undertaking the realization of the desire to spill the order of this divine agape into the world, the Son of God, from incomprehensible love for man, receives in the act of the Incarnation an individual human nature. This act, together with the entire mystery of Christ, according to Gregory, is the basis for making an objective divinization, passing through the unity of human nature from a fully divinated individual nature to the entire monad. As a part of his concept, the Nyssen presents the Son of God holy as a God, and as a man – a Saint by means of participating in a mysterious perichoresis of the divine and human natures. In order to express the sense of this inclusion of humanity in the glory of the Glorified Christ, the Cappadocian Father in his writings uses the verb συναποθέω twice, expressing the co-exaltation of all human nature in the glory of the Resurrection and the Ascension of the Son.

D. A heterogeneous vision of apocatastasis (so-called subjective divinization). The definitive choice of good in Gregory's assumption is a return to the original creative form, that is, the existence purified of the animal, mortal and sensual coating, and achievement of the unity of the human monad in which all the saved ones will be included. Somewhat more complicated in the doctrine of the Nyssen is the concept of the consequences of the final choice of evil, which entails the punishment of hell, the idea of which is not homogenous in the writings of the Cappadocian. Gregory constructs an apocatastatic vision of soteriology assuming alternative images: the possibility of the afterlife conversion in a purifying fire restoring ones likeness to God and leading to the final salvation of a sinner, or persisting in choosing evil – a non-being – turning the condemned one to its own image, eventually causing its non-existence. Based

on the premises of this dichotomy, it can be stated in general terms that the scope of apocatastasis delineated by the Nyssen includes all the existing beings. Since on returning to the original state of creation, sinners will cease to be; only those will be saved who – sooner or later – would choose good readmitting one human nature unmixed with any evil, that will ultimately also cease to exist in any form. Thus, it can be said that Gregory assumes that the subjective divinization of man in fact means purifying oneself from sensuality and sinful passion, and shaping the original unity of human nature, in which all those will participate who form in themselves a pure image of God. It is made of a virgin and dispassionate love: a Trinitarian love-ἀγάπη, achieved through a fervent, and increasing incorporeal desire of love-ἔρως. The subjective divinization thus realized in individual human beings, thanks to the cooperation with God's grace, will be synchronized with the objective divinization granted through the mystery of Christ.

E. Catalysis of divinization. The combination of objective divinization with subjective divinization is conditioned by the growing unity between Christ the Head and the whole Church – the Body, understood in an inclusive way, as a community open to anyone who becomes a participant of human nature. The union based on the gradual restoration of the original unity of human nature thus assumes, above all, the collective dimension achieved through the individual uncompromising rejection of evil and growth in good till „God will be everything in everything”. The advance on this individual way can be accelerated by undertaking sacramental life, for baptism and the Eucharist greatly stimulate the process of man's achieving likeness to God, readmitting him to full communion with Christ previously lost as the result of sin. For everyone, however, not even the baptized ones, remains the path of virtue – that is the strive to actively acquire stability in the constant movement towards good. Nonetheless, believers have some advantage in this path: by belief in Revelation, they contemplate the qualities of Christ who is the fullness of good and encompass all virtues, hence thanks to the active imitation of these specific attributes, it is easier for them to form their own interior according to the model of which humanity was created. On the other hand, through the passive imitation, which involves projection in the human nature of those attributes of Christ, which he cannot gain by his own strength, God himself, thanks to the unifying and opening power of contemplation, completes this very work in the believer. For both, he official member of the temporal Church and for the one opting for good as an unbaptized person, the key requirement is to take care of the growth of love, ἀγάπη

and ἔρωσ, because for the Nyssen love is the best catalyst for divinization. Both ἀγάπη, expressing itself in obeying the two greatest commandments and giving the human heart an adequate order, as well as ἔρωσ, full of zeal for divine wisdom, protecting the creative order of the world, are responsible for the human progress in the eternal process of epectasy in the area of participation in the Triune God.

F. Deification of human nature. The concept of deification in conjunction with the apophatic theology of the East finds quite significant aporia. In finding the solution of the antinomy concerning both the inconceivability of God and his imitation and up to forming oneself to his likeness, the Nyssen is supported by the thought of Philemon of Alexandria who distinguished in God the essence (οὐσία τοῦ θεοῦ) and actions (ἐνέργειαι τοῦ θεοῦ). Because the very nature of God remains transcendent to man, it does not give man the opportunity to full union, but determines the eternal path of reaching likeness. However, thanks to the knowability and accessibility of God in the uncreated Energies, the proper locus of divinization opens up for an again unified human nature. Therefore, as a consequence of his reflections, Gregory states that humanity is able to unite with God through the energy union, retaining the Creator's intact transcendent nature. This uncreated grace thus becomes a limited, but real, place of transformation into the more divine (πρὸς τὸ θειότερον). Such doctrine of energetic union with God made Gregory, in his mature writings, prefer to speak more of the process of participation in order to avoid anything that would even reveal a tendency to violate God's uncreated transcendence.

Yet, it is worth emphasizing that in Gregory's doctrine even truly unified human nature in eschaton will not reach the final phase of the deification process, because despite the assimilation, that is restoration of the original pure iconicity, humanity will never possess the nature of God himself, unable to eliminate variability from its ontic status. Therefore, entering the logic of deification is always an imitation which restores in all human nature the resemblance to the image of God, through the individual way of divinization, however never allows the monad, and even more so the single representative of the human species, to become God.