

DUMNEZEU ȘI CREAȚIA LA SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA*

Gheorghe F. ANGHELESCU
Universitatea „Ovidius” din Constanța
anghelescug@gmail.com

Abstract: The use of the term “nothing” by Saint Gregory of Nyssa in his description of the Creation has the role of transmitting a more profound meaning than the common, traditional one (of “nothingness/void”, inseparable shadow of the world), namely: the fact that the world *is* (has life) “from God” the uncreated One and totally different from the beings. The syntagm “*ex nihilo*” communicates, therefore, in Saint Gregory’ discourse, a double message: 1. All the things that have received life come from the goodness of God, the One Who is beyond the being and, in a paradoxical sense, apophatic compared to the created beings, “Inexistent” - as Super-existent/ beyond the existence, transcendent, ineffable and incomprehensible by the mind; 2. although created, the world is not devoid of value, on the contrary it is “very good” (Genesis 1: 31) and called to perfection, being the work of the Trinitarian God and in relation with Him in Whom not the being (regardless of it divine quality - *ousia*), but the Person is/has the final word.

Key words: God, creation, *ex nihilo*, St. Gregory of Nyssa, transfiguration

1. ARGUMENTAREA. NOȚIUNEA “EX NIHILO” ÎN VIZIUNEA SCRIITORILOR PATRISTICI DIN PERIOADA CLASICĂ - O ABORDARE NEFILOSOFICĂ?
2. DEZVOLTAREA IDEII “EX NIHILO” ÎN VIZIUNEA SFANTULUI GRIGORIE DE NYSSA. PUNCTE DE REPER ÎN GÂNDIREA PATRISTICA

Sfântul Grigorie de Nyssa, făcând din emanație un “act în timp” și de “voință”, a identificat-o cu creația “din nimic”, acesta fiind probabil, astfel, primul care a făcut această identificare, în mod lămuritor. (10) Propria concepție despre creație a Sfântului Grigorie de Nyssa este expusă deplin în următoarea afirmație: “credem că puterea voinței divine este de ajuns ca să dea lucrurilor venind din nimic, viață”. (11) El repetă apoi această afirmație spunând că în conformitate cu doctrina credinței creștine acceptată în general, “Universul a prins viață din nimic”. (12) Trebuie remarcat că în ambele afirmații cât și în cele citate mai sus, pe larg, din Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Vasile cel Mare, pe care le-am evidențiat cu expresia “din nimic”, înseamnă “ad literam”, “din non existență”, dar în filosofia patristică acea formulare este folosită pentru a desemna “*ex nihilo*”, al cărui echivalent exact din limba greacă “*ex oidenos*”, este folosit de Hippolytus din Roma. În acest fel, Sfântul Grigorie de Nyssa se exprimă explicit pe sine crezând în creația “*ex nihilo*” și, totuși, exact în același context el mai spune că în conformitate cu

Sfinta Scriptură, “geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu”. (13) Prin sine însăși, afirmația Sfântului Grigorie de Nyssa că “geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu, poate fi înțeleasă în sensul că actuala creație a lumii s-a făcut în gândul lui Dumnezeu, din vecii vecilor (din eternitate), dar că atunci când El a ajuns să creeze lumea, a creat-o din nimic. Totuși, din obiecțiunea citată de autorul însuși ca fiind ridicată împotriva acestei afirmații a lui, cât și din modul în care el răspunde acestei obiecțiuni este foarte clar că prin această afirmație vrea să spună că în conformitate cu Sfânta Scriptură, Dumnezeu a creat lumea din El ca o emanare asemeni celei concepută de Plotin, doar că în utilizarea sa de către Sfântul Grigorie de Nyssa sensul devine altul, decât al “anumitor certăreți gălcevitori” a căror proprie viziune era că “materia este coeternă cu Dumnezeu”. (14) Referirea este în mod evident la acei binecunoscuți urmași ai lui Platon și Aristotel care, spre deosebire de Plotin, interpretau materia preexistentă din învățăturile maeștrilor lor nu ca fiind o emanație eternă de la Dumnezeu ci mai degrabă ca pe ceva independent de Dumnezeu și coetern cu El. Argumentul lor împotriva afirmației sale este citat de Sfântului Grigorie de Nyssa după cum urmează: “Dacă Dumnezeu este în natura sa simplu și imaterial, fără calitate, fără magnitudine și fără compoziție în ce fel se poate materia naște din imaterial sau o natură dimensională din ceea ce este non-dimensiune “? (15) Criticii lui continuau apoi să argumenteze că “dacă pentru Sfântul Grigorie de Nyssa ar spune că ceva material era în Dumnezeu, atunci întrebarea este cum poate el fi imaterial, dacă include în sine materie”. (16) Criticii Sfântului Grigorie de Nyssa considerau prin aceasta, că printr-o astfel de afirmație, “geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu”, că el se referă la emanația din esența lui Dumnezeu, după analogia cu teoria emanației lui Plotin. De fapt, însăși obiecțiunea ridicată împotriva afirmației Sfântului Grigorie de Nyssa reflectă o încercare directă ridicată de Plotin însuși împotriva propriei sale teorii a emanației. În formularea lui Plotin, ea arată în felul următor: “Cum dintr-Unul înțelegem noi este posibil a căpăta existență vreo multiplicitate sau dualitate sau număr”? (17) sau “cum poate varietatea lucrurilor proveni de la unul care este simplu și care nu prezintă în identitatea sa nici diversitate, nici dualitate”? (18)

Faptul că acești critici ai săi au înțeles corect sensul real al afirmației sale poate fi dedus din răspunsul Sfântului Grigorie de Nyssa la obiecțiunea lor, răspunsul său împărțindu-se în două părți, corespunzător acestor probleme ridicate. În prima parte a răspunsului său, în timp ce recunoaște că se referea prin afirmația sa la o teorie a emanației ca cea a lui Plotin, recunoaște totodată că afirmația lui ar corespunde cu ideea că materia este emanată de la Dumnezeu, care este imaterial, el evitând obiecțiunea prin simpla invocare referitoare la necunoașterea modului în care Dumnezeu face ca minunatul său act de creație să aibă loc concomitent cu începutul timpului. Astfel Sfântul Grigorie de Nyssa arată: “în supunere față de învățătura Scripturii, noi credem că toate lucrurile vin de la Dumnezeu; dar în privința întrebării - cum au fost ele în Dumnezeu, o

întrebare ce depășește rațiunea noastră nu încercăm să pătrundem în ea crezând că dacă toate lucrurile sunt în puterea lui Dumnezeu, chiar și să dai nimicului existență” sau cum se exprima el altundeva să aduci lucrurile “din nimic în plan existent”. (19) A doua parte a răspunsului său este introdusă de el după cum urmează: “a fi posibil printr-o îndemănare în folosirea cuvintelor să convingem pe acei ce iau în derâdere afirmația noastră privind esența materiei să nu creadă că nu există nici un răspuns la atacul lor asupra ei”. (20) Acea îndemănare în folosirea cuvintelor, prin care el dorește să răspundă acestei obiecțiuni, se referă la argumentul prin care el încearcă să prezinte: 1. că ceea ce este denumit materie este, doar o combinație din diferite proprietăți, fiecare dintre ele fiind doar ceva inteligibil; 2. că tocmai aceste proprietăți inteligibile emană de la Dumnezeu care este o ființă inteligibilă și imaterială; 3. că oriunde aceste proprietăți inteligibile se reunesc, ele produc existență corporală; 4. așa încât combinația acestor proprietăți inteligibile, una cu alta aduc natura materială în starea ei de genză. (21) Explicarea acestui fapt este că totalitatea acestor proprietăți inteligibile, când ele erau în Dumnezeu, constituiau o materie inteligibilă, doar ca o combinație a lor, iar după ce au fost emanate de Dumnezeu, constituiau materia totală a corpurilor. În conformitate cu aceasta, în a doua parte a răspunsului său, Sfântul Grigorie de Nyssa recunoaște, de dragul dialogului, că Dumnezeu este ceea ce Plotin numește “materie inteligibilă, formată din proprietăți inteligibile”, dar în același timp susține, spre deosebire de Plotin că “emanația acestor proprietăți inteligibile de la Dumnezeu, cât și combinarea lor și transformarea în materia totală a lumii corporale, s-a făcut printr-un act al voinței divine și în timp”. Astfel credința tradițională (creștină) într-un act volițional și temporal al creației “ex nihilo” este interpretată de Sfântul Grigorie de Nyssa ca însemnând un act volițional și temporal al emanației de la Dumnezeu. Din compararea afirmației sale că Dumnezeu dă tuturor lucrurilor “din nimic existență” cu afirmația sa că “toate lucrurile vin de la Dumnezeu” este foarte evident că expresia “din nimic” din prima afirmație este folosită de el în sensul formularii de la Dumnezeu din cea de-a doua afirmație. Dar la ce se referă autorul nostru prin folosirea termenului “nimic”, al cărui sens în limba greacă înseamnă ad literam “non existență”, ca descriere a lui Dumnezeu? Cu siguranță prin acest termen, Sfântul Grigorie de Nyssa nu se putea referi ad literam la faptul că Dumnezeu este nimic în sensul că El este nonexistent. Atunci ce vrea să arate prin aceasta? Un răspuns la această dilemă poate fi găsit, probabil, din nou în cea de-a doua parte a răspunsului adresat de Sfântul Grigorie de Nyssa criticilor săi, partea în care răspunsul său poate fi descris ca fiind doar “ad hominem”. Conform acelei părți a răspunsului său, termenul “nimic” din expresia “din nimic” se referă evident la “materia inteligibilă” din Dumnezeu, precedând emanarea ei din El. Dar aici conștient fiind, în mod clar, ca la Plotin “materia inteligibilă” este descrisă ca “existență” (22) și ca “substanță”. (23) Ceea ce cu siguranță nu însemna că este “nimic” Dumnezeu, ne demonstrează și faptul că Sfântul Grigorie de Nyssa face două afirmații, din care una poate

implica o explicație pentru descrierea de către el a materiei inteligibile drept (ca)nimic. În prima din aceste afirmații folosind termenul “calități” pentru “proprietăți”, adică “proprietăți inteligibile”, el spune că dacă materia este lipsită de aceste calități, atunci “prin ea însăși, nu poate fi în nici un fel percepută prin rațiune”. (24) Cea de-a doua afirmație arată: “Dacă fiecare din aceste proprietăți inteligibile ar fi scoasă din substrat, atunci întregul concept de corp s-ar dizolva”. (25) Prin termenul materie, care este menționat în mod explicit în prima afirmație și implicit în cea de-a doua, se referă la materia din care sunt alcătuite corpurile din lume; se presupune, după cum ne arată implicația mai sus menționată că de-a lungul întregii sale cercetări asupra subiectului creației, fiecare lucru pe care îl opinează despre materia din care sunt alcătuite corpurile se adevărește și se referă la materia inteligibilă din Dumnezeu, care precede emanația ei. Astfel materia, incluzând materia inteligibilă a lui Dumnezeu, precedentă emanației sale, este descrisă cu termenul “nimic” în sensul existenței sale, “prin sine însăși”, incapabilă de a fi “înțeleasă prin rațiune” sau incapabilă să existe în mintea noastră ca și “concept”; pe scurt, în sensul că este de neînțeles. Necuprinderea cu mintea (incomprehensibilitatea) cât și faptul că nu poate fi exprimat în cuvinte (inefabilitatea) Dumnezeu, în esența sa, constituie credința comună a Părinților greci și, implicit, a Sfântul Grigorie de Nyssa și, de fapt, se exprimă prin ideea că “Dumnezeu nu poate fi înțeles prin nici un termen ori gând sau orice alt mod de înțelegere”. (26)

3. CONCLUZIA. DE LA SUPERSISTENȚĂ/FIINȚA ABSOLUTĂ (PRIN ÎNTRUPAREA CUVÂNTULUI) LA ÎNDUMNEZEIREA EXISTENȚEI TEMPORALE

În lumina acestor ipoteze oare nu este nerezolvabil să presupunem că termenul “nimic”, aplicat de Sfântul Grigorie de Nyssa lui Dumnezeu, în prima parte a răspunsului său, în sensul că nu există “nimic” prin care esența lui Dumnezeu poate fi înțeleasă și descrisă? De fapt, după aproximativ patru veacuri mai târziu, John Scotus Eriugena, a cărui susținere deschisă a identificării lui “ex nihilo” cu emanația este exact la fel cu viziunea pe care am încercat să o scoatem în evidență din anumite afirmații ale Sfântului Grigorie de Nyssa. De fapt, se explică termenul “nimic” aplicat lui Dumnezeu ca fiind utilizat de el, în sensul imposibilității înțelegerii și inefabilității lui Dumnezeu. Cum ajunge John Scotus Eriugena la această explicație? El începe afirmând că “nimic” (“nihil”) înseamnă “non existență” (“non esse”). (27) Aceasta este, după cum am urmărit mai înainte, înțelesul obișnuit al lui “non existență”, așa cum a fost utilizat de Părinții greci. Dar faptul că Eriugena a considerat necesar să facă aceeași afirmație este extrem de semnificativ pentru perioada care va urma în istoria filosofiei. El face aluzie la cele două înțelesuri pe care Aristotel le atribuie “non existenței”. Unul este cel pe care el îl descrie ca fiind “non existența din întâmplare” și pe acesta el îl aplică materiei. Celălalt este cel pe care el îl descrie ca fiind “non existență în esență” și pe acesta el îl aplică

“inexistenței” care în acest context este folosit de el cu înțelesul de absența formei, (28) spre deosebire de “privațiune” (“lipsire”), în sensul de “înlăturare cu forța a ceva” (29) și privitor la ceea ce el consideră aici ca non existență esențială, el arată altundeva că “non existența” este “nimic”, deci, “non existența” în sens fundamental și aplicată de Aristotel “privațiunii”, în sensul de absența formei.

În același context, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că termenul “nimic”, cu înțelesul “din nimic”, se identifică cu expresia “de la Dumnezeu” și se aplică lui Dumnezeu cu înțelesul de privațiune (absența formei) pe care Aristotel o aplică non existenței fundamentale sau nimicului. Dar având în minte opinia lui Aristotel că “prin formă - mă refer la esența fiecărui lucru” (31) el își încheie încercarea de a explica folosirea termenului “nimic” ca descriere a lui Dumnezeu, arătând că acel termen aplicat lui Dumnezeu, “înseamnă lipsa esenței totale”, (32) că expresia “lipsa esenței totale” înseamnă “negarea universală a relației, esenței, substanței sau accidentului și, în general, negarea a tot ce poate fi rostit sau gândit”. Toate ce există provin din Unul neexistent. Pentru că nicio existență nu stă prin sine însăși (33). O asemenea “negare universală” urmează să fie aplicată lui Dumnezeu, căci Dumnezeu “nu poate fi gândit și nici nu putem vorbi despre El”. (34)

Tocmai prin această folosire a termenului “nimic” în sensul de “negare a tot ce poate fi rostit sau gândit” de Sfântul Grigorie de Nyssa considerăm că acesta ar explica interpretarea sa, conform descrierii tradiționale a creației ca fiind “din nimic”, vrând să arate că este “de la Dumnezeu”, căci Dumnezeu, după cum credeau scriitorii patristici de limbă greacă, apărătorii Bisericii Răsăritene, este în esența Lui inefabil și de neînțeles (de necuprins cu mintea).

Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa, ca de altfel antropologia tuturor Părinților Bisericii Răsăritene (și aici avem exemple evidente când ne referim la: Origen, Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Maxim Mărturisitorul etc.) este una teologică. Cu alte cuvinte, putem afirma că omul nu se poate defini în originea și în vocația sa utimă decât în relație cu Dumnezeu, după chipul Căruia a fost creat. Întruparea Cuvântului și Fiului veșnic al lui Dumnezeu reprezintă centrul întregii teologii răsăritene. Demnitatea supremă a omului - la Sfântul Grigorie de Nyssa - nu constă doar în faptul că omul este sinteză a lumii sensibile și a celei spirituale, un microcosmos, ci și în faptul că el este creat după chipul lui Dumnezeu Celui veșnic și, ca atare, are înscrisă în vocația sa trăirea veșnică împreună cu Dumnezeu. (35)

Creatorul, Dumnezeu, este totdeauna veșnicie și timp, El care stă dincolo de veac și de timp. Veșnicia sa este eternitatea sa, dar și înveșnicire a celor create, pentru că ele sunt, prin temeiul lor, nepieritoare, dar pasagere ca durată în existență. Dacă veșnicia este temporalitate, nu i se aplică lui Dumnezeu, dar dacă o înțelegem ca perenitate a creației, Dumnezeu poate fi numit, ca Ființă veșnică, înainte de orice timp, însă creator al timpului, pentru că generează individualele determinate (limitate) ca existente, deci,

și spațial, temporal. Iarăși, o situație paradoxală: înainte de timp, atemporal, Dumnezeu, în actul creației, fixează în durată pe toate cele create. Ce este timpul, o știm, dar cum din ne-timp vine timpul, rămâne întrebarea la Fericitul Augustin și, în acest sens, Sfântul Dionisie Areopagitul îndeamnă către un timp trăit și mai puțin perceput. Totuși, apăsând mai mult pe "spațializare" (individuare), Sfântul Dionisie Areopagitul dă seama de un "continuum" spațio-temporal, în ordine fizică, prin raportare metafizică. Creația, ca trecere a Ființei în ordine secundă, este și individuare, în limita de existență, deci de loc și durată. (36)

Note și comentarii la bibliografia generală consultată

(*) Pentru aflarea răspunsurilor la tematica propusă și edificarea acestora am consultat lucrările: Aristotel, *Despre cer. De caelo - Peri ouranou*, Colecția cărților de referință, Edit. Paideia, București, 2005; Daniel Benga, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică. O istorie a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Edit. Basilica, București, 2013; Emile Brehier, *Filosofia lui Plotin*, traducere de Dan Ungureanu, Edit. Amarcord, Timișoara, 2000; Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Edit. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române (EIB), București, 1994; Frederick Copleston, *Istoria Filosofiei. I. Grecia și Roma*, studiu introductiv de Anton Adămuț, traducere de Ștefan Dominic Georgescu și Dragoș Roșca, Edit. All, București, 2008; Frederick Copleston, *Istoria Filosofiei. II. Filosofia Medievală*, studiu introductiv de Anton Adămuț, traducere de Mihaela Pop și Andreea Rădulescu, Edit. All, București, 2009; Nicolae Corneanu, *Patristica. Filosofia care mângâie*, ediție îngrijită de Fabian Anton, Edit. Eikon, Cluj-Napoca, 2004; Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice. Șamanism, greci, evrei, gnoză, creștinism primitiv*, vol. I, concepție și realizare Marian Berlew, coordonatori traducere de Adriana Babeți, Eugen Dorcescu, Edit. Amarcord, Timișoara, 1997; Giovanni Filoramo, coordonator, *Istoria religiilor. II. Iudaismul și creștinismul*, traducere de Cornelia Dumitru, Edit. Polirom, Iași, 2008; Etienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, București, 1995; Georgios Kordis, *Hierotypos. Teologia icoanei după Sfinții Părinți*, traducere din limba greacă de Mihai Coman, traducerea fragmentelor din greaca veche de Cristina Costena Rogobete, ediție îngrijită de Octavian Gordon, Editura Bizantină, București, f.a.; Jean-Claude Larchet, *Viața sacramentală*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Edit. Basilica, București, 2015; Nikolaos A. Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine. Cu o anexă despre scolasticismul Evului Mediu*, traducere de Constantin Coman, Nicușor Deciu, Edit. Bizantină, București, 2011; John Anthony McGuckin, *Dicționar de Teologie Patristică*, Edit. Doxologia, Iași, 2014; Denis Huisman, *Dicționar de opere majore ale filosofiei*, traducere din limba franceză de Cristian Petru și Șerban Velescu, Edit. Enciclopedică, București, 2001; John Meyendorff, *Teologie bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere din limba engleză și cuvânt înainte de Alexandru I. Stan, Edit. Nemira, București, 2011; Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie, Secolul IV (Răsărit și Apus)*, vol. II/1, traducere de Adrian Marinescu, Edit. Bizantină, București, 2009; Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie, Secolul IV (Răsărit și Apus)*, vol. II/2, traducere de Adrian Marinescu, Edit. Bizantină, București, 2012; Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Edit. Univers Enciclopedic, București, 1996; Jaroslav Pelikan, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I. Nașterea tradiției universale (100-600)*, traducere de Silvia Palade, Edit. Polirom, Iași, 2004; Jaroslav Pelikan, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. II. Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)*, traducere și note de Nicolai Buga, Edit. Polirom, Iași, 2005; Jaroslav Pelikan, *Tradiția Creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. III. Evoluția teologiei medievale (600-1300)*, traducere de Silvia Palade, Edit. Polirom, Iași, 2006; Jaroslav Pelikan, *Credo. Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisitorilor de credință în tradiția creștină*, traducere de Mihai-Silviu Chirilă, Edit. Polirom, Iași, 2010; Ioannis

Romanides, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, traducere de Dragoș Dâscă, Vasile Bîrzu, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010; Ioan Romanidis, *Teologia Patristică*, traducere din limba greacă, note, completări bibliografice și postfață de Ion Marian Croitoru, Edit. Bibliotheca, Târgoviște, 2012; Leland Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III, editori generali, *Dicționar de imagini și simboluri biblice. O explorare enciclopedică a imaginilor, a simbolurilor, a motivelor, a metaforelor, a figurilor de stil și a tiparelor literare din Biblie*, coordonarea traducerii și editarea de specialitate realizată de Silviu Tatu, Edit. Cartea Cărții, Oradea, 2011; Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor. Perspectiva creștin-ortodoxă*, ediția a doua, traducere din limba engleză de Constantin Făgețan, Edit. Sofia, București, 2011; Sfântul Dionisie Areopagitul. *Opere complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, colecția cărților de seamă, traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Edit. Paideia, București, 1996; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea I, traducere și note de D. Stăniloae și Ioan Buga, note de D. Stăniloae, indice de Ioan Buga, în "Părinți și Scriitori Bisericești" ("PSB") nr. 29, EIB, București, 1982; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, partea a II-a, traducere și note de Teodor Bodogae, în "PSB" nr. 30, EIB, București, 1998; Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tilcuiuri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul, Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, în "PSB" nr. 80, EIB, București, 1983; Sfântul Maxim Mărturisitorul. *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, partea a II-a, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, în "PSB" nr. 81, EIB, București, 1990; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, EIB, București, 2003; Basile Tatakis, *Filosofia Bizantină*, traducere din limba franceză de Eduard Florin Tudor, studiu introductiv și postfață de Vasile Adrian Carabă, prefață de Emile Brehier, Edit. Nemira, București, 2010; ****Teologie și spiritualitate în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul în "Studia Theologica"*, editor coordonator Picu Ocoleanu, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2009; Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, Colecția cărților de referință, Edit. Paideia, București, 2001; Gheorghe Vlăduțescu, *Omul ca libertate la vechii greci*, Edit. Universității din București, București, 2014; Gheorghe Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci. Aristotel*, Edit. Academiei, București, 2015.

(1) *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien* (D.E.C.A.), 2 vol., editor coordonator Francois Vial, Edit. Cerf, Paris, 1990, XXXII + 2641 p. + 18 hărți geografice, a se vedea art. "Plotin", p. 2094-2095.

(2) Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, partea I, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, în "PSB" nr. 15, EIB, București, 1987, I, 29, p. 191-192.

(3) Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Dumitru Fecioru, ediția a III-a, Edit. Scripta, București, 1993, I, 8, p. 23-32.

(4) Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Hexaemeron*, partea I, în "Scrieri", în "PSB" nr. 17, traducere, introducere, note și indici de Dumitru Fecioru, EIB, București, 1986, I, 7, p.93-94.

(5) Plotin, *Enneades*, I-IV, textul stabilit și tradus de Emile Bréhier, Edit. "Les belles lettres", Paris, 1924, V, 8, 12.

(6) *Ibidem*, III, 2, 1.

(7) *Ibidem*, V, 8, 12.

(8) *Ibidem*, V, 1, 6.

(9) Sf. Vasile cel Mare, *Corespondență (Epistole)*, partea a III-a, în "Scrieri", în "PSB" nr. 12, traducere, introducere, note și indici de Constantin Cornițescu, Teodor Bodogae, EIB, București, 1988, VIII, 2, p. 131-132.

(10) A se vedea în mod explicit și detaliat, Harry A. Wolfson, *The Meaning of "Ex Nihilo" in the Church Fathers. Arabic and Hebrew Philosophy and St. Thomas*, în "Medieval Studies in Honor of Jeremiah Denis Matthias Ford", 1948, p. 355-370; Idem, *The Meaning of "Ex Nihilo" in Isaac Israeli*, în "Jewish Quarterly Review", 50 N.S. (1959), p. 1-12; Idem, *The identification of "ex nihilo" with emanation in Gregory de Nyssa*, în "Harvard Theological Review", vol. 63, Cambridge, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970, p.

53-60; Elaine Pagels, *The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom*, în "Harvard Theological Review", 78/1-2, 1985, p. 67-99.

(11) Grigore de Nyssa, *De Hominis Opificio*, 23, în "Patrologia Graeca" ("PG") nr. 44, 212 C.

(12) *Ibidem*, 24, 213 C.

(13) *Ibidem*, 23, 209 C.

(14) *Ibidem*. După opinia autoarei *Enciclopediei doctrinelor mistice*, vol. I, Marie-Madeleine Davy, "Grigorie de Nyssa ar fi vrut să depășească elenismul teologic păgân considerând infinitatea divină la nivel creștin. De altminteri, tema nu-i străină lui Platon, el o pune în evidență mai ales în *Parmenide*, *Sofistul* și *Filebos*. Aristotel e de părere că infinitul nu poate fi gândit în totalitatea sa; infinit=<<în afara căruia există întotdeauna ceva>> (Fizica III, 6). Găsim *apeiron*-ul platonician și la Filon și la Plotin. Noțiunea de infinitate divină este decisivă în modurile de abordare și în termenul de unune mistică. Înaintarea sufletului în dorința sa și cunoașterea divinului sunt nelimitate. Oprindu-ne împreună cu Jean Danielou la cele trei căi asceză, gnoză ori extaz, e limpede că infinității lui Dumnezeu îi corespunde infinitatea urcușului spre El; Dumnezeu nu e niciodată atins, niciodată cu totul cuprins, El e mereu dincolo de violența dorinței omului, de așteptarea și de zelul său. A nu se confunda infinitatea divină cu esența sa, ea e un concept potrivit a fi folosit în manifestare". (Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice. Șamanism, greci, evrei, gnoză, creștinism primitiv*, vol. I...p. 313).

(15) Grigore de Nyssa, *De Hominis Opificio*, 209 D-212 A.

(16) *Ibidem*, 212 A.

(17) Plotin, *Op. cit.*, V, 1, 6.

(18) *Ibidem*, V, 2, 1.

(19) Grigore de Nyssa, *Op. cit.*, 23, 212 B.

(20) *Ibidem*, 23, 212 C.

(21) *Ibidem*, 24, 212 D-213 B.

(22) Plotin, *Op. cit.*, II, 4, 16.

(23) *Ibidem*, II, 4, 5.

(24) Grigore de Nyssa, *Op. cit.*, 24, 212 D.

(25) *Ibidem*, 213 A.

(26) Grigore de Nyssa, *Contra Eunomium*, "PG" nr. 45, 461 B.

(27) John Scotus Eriugena, *De Divisione Naturae*, III, 5, în "Patrologia Latina" ("PL") nr. 122, 634 B.

(28) Aristotel, *Fizica*, traducere în românește de N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1966, I, 9, 192 a.

(29) Idem, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, Editura Academiei, București, 1965, V, 27, 1022 b.

(30) Idem, *Fizica*, I, 9, 192 a.

(31) Idem, *Metafizica*, VII, 7, 1032 b.

(32) John Scotus Eriugena, *Op. cit.*, I, 3, 443 A.

(33) *Ibidem*, III, 22, 686 CD. Aici explicația este redată în mod magistral și convingător la cele prezentate demonstrativ de noi de Părintele Dumitru Stăniloae printr-o notă interpretativă la scrierea areopagitică "Numirile Dumnezeiești": "Dar toate din Univers, oricât de multe ar fi, nu sunt numai o unitate între ele, ci provin și din Unul mai presus de ele. Căci acel Unul e mai înainte de orice unul, sau de întâiul lumesc și de orice unitate a tuturor. Orice unul creat se află fără să vrea în relație cu altele, deci nu e unul absolut, independent de orice și suficient sieși. Dacă toate din lume sunt dependente una de alta, lumea întregă trebuie să fie și ea dependentă de Unul independent, absolut, nesupus relațiilor, care deci are toate în Sine. Lumea cu unitățile compuse sau dependente este astfel o dovadă pentru existența sau supra existența unui Unu absolut, independent, care are totul în Sine. E un Unu desăvârșit, un Unu prin Sine. Numai El poate explica unitatea lumii, compusă din unitățile ei, sau în care toate unitățile au nevoie unele de altele. Toate unitățile create sunt pasive, supuse, iar unele și pătimașe. Unul suprem e numai activ. El e desăvârșit liber, deci atotputernic. Căci o libertate slăbită înseamnă o putere împutănată. Iar libertatea adevărată lucrează totdeauna binele. Deci în Dumnezeu nu e o pasivitate sau patimă. Se vede

și din aceasta deosebirea de ființă între Dumnezeu și lume, contrar oricărui panteism. Și numai o libertate desăvârșită poate fi la originea lumii. Căci ceea ce e lipsit de putere în el însuși, nu poate avea originea în el. Cele multe sunt una într-un întreg, sau prin legăturile dintre ele. Căci nimic nu stă de sine. Și toate din Univers sunt într-o unitate, iar această unitate își are originea în Cel Unul mai presus de ea. Acel unul este în toate prin lucrările lui care în El sunt una. Pe toate le-a avut în gândirea sa Cel Unul. Dacă n-ar fi El ca Unul nesfârșit, n-ar fi cele multe și legătura dintre ele. Cel Unul este cauza tuturor". (Sfântul Dionisie Areopagitul. *Opere complete*...nota 261, p. 244).

(34) John Scotus Eriugena, *Op. Cit.*, I, 15, 463 B. Mai târziu, cu aproape trei secole, Sfântul Maxim Mărturisitorul realizează o diferențiere netă între Creator și creație, după cum certifică Părintele Dumitru Stăniloae: "Față de filosofia care supunea totul categoriei existenței, deci chiar divinitatea, Sfântul Maxim așază pe Dumnezeu mai presus și de categoria existenței. Aceasta este cea mai radicală aplicare a teologiei negative, afirmată dar nu demonstrată de scrierile areopagite. Tot ce cade sub categoria existenței cade sub un *cum* al existenței și deci e mărginit, pentru că orice fel de *cum* exclude alte moduri ale lui. De acest *cum* al oricărei existențe țin și *când* și *unde*, sau timpul și spațiul, care de asemenea o mărginesc. Ceea ce există cândva și undeva nu există mai presus de când și de unde. Ceea ce există cândva are un început și un sfârșit. Ceea ce există undeva nu e infinit. Dumnezeu, necăzând sub categoria existenței determinate, e mai presus de timp și spațiu. El limitează existența în timp și în spațiu." (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*..., nota 222, p. 173).

(35) Gheorghe F. Angheliescu, *Înțelesuri despre apropierea omului de Dumnezeu sau îndumnezeirea persoanei umane. Succinte opinii patristice și filosofice*, Pro Axe Mundi, București, 2003, p. 101.

(36) Idem, *Cunoașterea lui Dumnezeu între gândirea filosofică și apologetică patristică. O încercare de abordare*, Pro Axe Mundi, București, 2001 p. 152-153. Mai mult, am apreciat că "Sfântul Grigorie de Nyssa, referindu-se la viața de veci a celor drepti, afirma că tendința acestora este realizarea unei uniri cât mai depline cu Dumnezeu, lucrare care n-are limită, căci ea continuă la infinit. Este vorba deci de un urcuș duhovnicesc neîncetat al sfinților, care pentru ei este un motiv de continuă fericire. Aceasta înseamnă că iubirea copleșește ființa, sporește fără sfârșit și în lumea veșniciei". (Idem, *Eshatologia între sacru și profan. Un demers filosofic și patristic asupra revărsării timpului în eternitate*, Pro Axe Mundi, București, 2002, p. 94).