DUMNEZEU ŞI CREAŢIA 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. NOŢIUNEA “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 emanaţie un “act în timp” şi de “voinţă”, a identificat-o cu creaţia “din nimic”, acesta fiind probabil, astfel, primul care a făcut această identificare, în mod lămuritor. (10) Propria concepţie despre creaţie a Sfântului Grigorie de Nyssa este expusă deplin în urmatoarea afirmaţie: “credem că puterea voinţei divine este de ajuns ca să dea lucrurilor venind din nimic, viaţă”. (11) El repetă apoi această afirmaţie spunând că în conformitate cu doctrina credinţei creştine acceptată în general, “Universul a prins viaţă din nimic”. (12) Trebuie remarcat că în ambele afirmaţii cât şi în cele citate mai sus, pe larg, din Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ioan Damaschin şi Sfântul Vasile cel Mare, pe care le-am evidenţiat cu expresia “din nimic”, înseamnă “ad literam”, "din nonexistenţă", 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 creaţia “ex nihilo” şi, totuşi, exact în acelaşi context el mai spune că în conformitate cu

BDD-A24361 © 2016 Ovidius University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 12:49:53 UTC)

Sfinta Scriptură, "geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu". (13) Prin sine însăşi, afirmaţia Sfântului Grigorie de Nyssa că "geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu, poate fi înţeleasă în sensul că actuala creaţie 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. Totuşi, din obiecţiunea citată de autorul însuşi ca fiind ridicată împotriva acestei afirmaţii a lui, cât şi din modul în care el răspunde acestei obiecţiuni este foarte clar că prin această afirmaţie 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 certăreţi gâlcevitori" a căror proprie viziune era că "materia este coeternă cu Dumnezeu". (14) Referirea este în mod evident la acei binecunoscuţi urmaşi ai lui Platon şi Aristotel care, spre deosebire de Plotin, interpretau materia preexistentă din învăţăturile maeştrilor lor nu ca fiind o emanaţie eternă de la Dumnezeu ci mai degrabă ca pe ceva independent de Dumnezeu şi coetern cu El. Argumentul lor împotriva afirmaţiei sale este citat de Sfântului Grigorie de Nyssa după cum urmează: "Dacă Dumnezu este în natura sa simplu si imaterial, fără calitate, fără magnitudine şi fără compoziţie în ce fel se poate materia naşte 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 Sfântul Grigorie de Nyssa considerau prin aceasta, că printr-o astfel de afirmaţie, "geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu", că el se referă la emanaţia din esenţa lui Dumnezeu, după analogia cu teoria emanaţiei lui Plotin. De fapt, însăşi obiecţiunea ridicată împotriva afirmaţiei Sfântului Grigore de Nyssa reflectă o încercare directă ridicată de Plotin însuşi împotriva propriei sale teorii a emanaţiei. În formularea lui Plotin, ea arată în felul următor: "Cum dintr-Unul întelegem noi este posibil a căpăta existenţă vreo multiplicitate sau dualitate sau număr"? (17) sau "cum poate varietatea lucrurilor proveni de la unul care este simplu şi care nu prezintă în identitatea sa nici diversitate, nici dualitate"? (18)

Faptul că aceşti critici ai săi au înţeles corect sensul real al afirmaţiei sale poate fi dedus din răspunsul Sfântului Grigorie de Nyssa la obiecţiunea lor, răspunsul său împărţindu-se în două părţi, corespunzator acestor probleme ridicate. În prima parte a răspunsului său, în timp ce recunoaşte că se referea prin afirmaţia sa la o teorie a emanaţiei ca cea a lui Plotin, recunoaşte totodată că afirmaţia lui ar corespunde cu ideea că materia este emanată de la Dumnezeu, care este imaterial, el evitând obiecţiunea prin simpla invocare referitoare la necunoaşterea modului în care Dumnezeu face ca minunatul său act de creaţie să aibă loc concomitent cu începutul timpului. Astfel Sfântul Grigorie de Nyssa arată: "în supunere faţă de învăţătura Scripturii, noi credem că toate lucrurile vin de la Dumnezeu; dar în privinţa întrebarii - cum au fost ele în Dumnezeu, o

BDD-A24361 © 2016 Ovidius University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 12:49:53 UTC)

întrebare ce depăşeşte raţiunea noastră nu încercăm să pătrundem în ea crezând că dacă toate lucrurile sunt în puterea lui Dumnezeu, chiar şi să dai nimicului existenţă" 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 îndemanare în folosirea cuvintelor să convingem pe acei ce iau în derâdere afirmaţia noastră privind esenţa materiei să nu creadă că nu există nici un răspuns la atacul lor asupra ei". (20) Acea îndemânare în folosirea cuvintelor, prin care el doreşte să răspundă acestei obiecţiuni, se referă la argumentul prin care el încearcă să prezinte: 1. că ceea ce este denumit materie este, doar o combinaţie din diferite proprietăţi, fiecare dintre ele fiind doar ceva inteligibil; 2. că tocmai aceste proprietăţi inteligibile emană de la Dumnezeu care este o fiinţă inteligibilă şi imaterială; 3. că oriunde aceste proprietăţi inteligibile se reunesc, ele produc existenţă corporală; 4. aşa încât combinaţia acestor proprietăţi inteligibile, una cu alta aduc natura materială în starea ei de geneză. (21) Explicarea acestui fapt este că totalitatea acestor proprietăţi inteligibile, când ele erau în Dumnezeu, constituiau o materie inteligibilă, doar ca o combinaţie a lor, iar după ce au fost emanate de Dumnezu, constituiau materia totală a corpurilor. În conformitate cu aceasta, în a doua parte a răspunsului său, Sfântul Grigorie de Nyssa recunoaşte, de dragul dialogului, că Dumnezeu este ceea ce Plotin numeşte "materie inteligibilă, formată din proprietăţi inteligibile", dar în acelaşi timp susţine, spre deosebire de Plotin că "emanaţia acestor proprietăţi inteligibile de la Dumnezeu, cât şi combinarea lor şi transformarea în materia totală a lumii corporale, s-a făcut printr-un act al voinţei divine şi în timp". Astfel credinţa tradiţională (creştină) într-un act voliţional şi temporal al creaţiei "ex nihilo" este interpretată de Sfântul Grigorie de Nyssa ca însemnând un act voliţional şi temporal al emanaţiei de la Dumnezeu. Din compararea afirmaţiei sale că Dumnezeu dă tuturor lucrurilor "din nimic existenţă" cu afirmaţia sa că "toate lucrurile vin de la Dumnezeu" este foarte evident că expresia "din nimic" din prima afirmaţie este folosită de el în sensul formularii de la Dumnezeu din cea de-a doua afirmaţie. Dar la ce se referă autorul nostru prin folosirea termenului "nimic", al cărui sens în limba greacă înseamnă ad literam "non existenţă", ca descriere a lui Dumnezeu? Cu siguranţă 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 părţi a răspunsului său, termenul "nimic" din expresia "din nimic" se referă evident la "materia inteligibilă" din Dumnezeu, precedând emanarea ei din El. Dar aici conştient fiind, în mod clar, ca la Plotin "materia inteligibilă" este descrisă ca "existenţă" (22) şi ca "substanţă". (23) Ceea ce cu siguranţă nu înseamna că este "nimic" Dumnezeu, ne demonstrează şi faptul că Sfântul Grigorie de Nyssa face două afirmaţii, din care una poate

BDD-A24361 © 2016 Ovidius University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 12:49:53 UTC)

implica o explicaţie pentru descrierea de către el a materiei inteligibile drept (ca)nimic. În prima din aceste afirmaţii folosind termenul "calităţi" pentru "proprietăţi", adică "proprietăţi inteligibile", el spune că dacă materia este lipsită de aceste calităţi, atunci "prin ea însăşi, nu poate fi în nici un fel percepută prin raţiune". (24) Cea de-a doua afirmaţie arată: "Dacă fiecare din aceste proprietăţi inteligibile ar fi scoasă din substrat, atunci întregul concept de corp s-ar dizolva". (25) Prin termenul materie, care este menţionat în mod explicit în prima afirmaţie şi implicit în cea de-a doua, se referă la materia din care sunt alcătuite corpurile din lume; se presupune, după cum ne arată implicaţia mai sus menţionată că de-a lungul întregii sale cercetări asupra subiectului creaţiei, fiecare lucru pe care îl opiniază despre materia din care sunt alcătuite corpurile se adevereşte şi se referă la materia inteligibilă din Dumnezeu, care precede emanaţia ei. Astfel materia, incluzand materia inteligibilă a lui Dumnezeu, precedentă emanării sale, este descrisă cu termenul "nimic" în sensul existentei sale, "prin sine însăşi", incapabilă de a fi "înţeleasă prin raţiune" sau incapabilă să existe în mintea noastră ca şi "concept"; pe scurt, în sensul că este de neînţeles. Necuprinderea cu mintea (incomprehensibilitatea) cât şi faptul că nu poate fi exprimat în cuvinte (inefabilitatea) Dumnezeu, în esenţa sa, constituie credinţa comună a Părinţilor greci şi, implicit, a Sfântul Grigorie de Nyssa şi, de fapt, se exprimă prin ideea că "Dumnezeu nu poate fi înţeles prin nici un termen ori gând sau orice alt mod de înţelegere". (26)

3. CONCLUZIA. DE LA SUPERSISTENŢĂ/FIINŢA ABSOLUTĂ (PRIN ÎNTRUPAREA CUVÂNTULUI) LA ÎNDUMNEZEIREA EXISTENŢEI 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 esenţa lui Dumnezeu poate fi înţeleasă şi descrisă? De fapt, după aproximativ patru veacuri mai târziu, John Scotus Eriugena, a cărui susţinere deschisă a identificării lui "ex nihilo" cu emanaţia este exact la fel cu viziunea pe care am încercat să o scoatem în evidenţă din anumite afirmaţii ale Sfântului Grigorie de Nyssa. De fapt, se explică termenul "nimic" aplicat lui Dumnezeu ca fiind utilizat de el, în sensul imposibilităţii înţelegerii şi inefabilităţii lui Dumnezeu. Cum ajunge John Scotus Eriugena la această explicaţie? El începe afirmând că "nimic" ("nihil") înseamnă "non existenţă" ("non esse"). (27) Aceasta este, după cum am urmărit mai înainte, înţelesul obişnuit al lui "non existenţă", aşa cum a fost utilizat de Părinţii greci. Dar faptul că Eriugena a considerat necesar să facă aceeaşi afirmaţie este extrem de semnificativ pentru perioada care va urma în istoria filosofiei. El face aluzie la cele două înţelesuri pe care Aristotel le atribuie "non existenţei". Unul este cel pe care el îl descrie ca fiind "non existenţa din întâmplare" şi pe acesta el îl aplică materiei. Celălalt este cel pe care el îl descrie ca fiind "non existenţă în esenţă" şi pe acesta el îl aplică

BDD-A24361 © 2016 Ovidius University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 12:49:53 UTC)

“inexistenţei” care în acest context este folosit de el cu înţelesul de absenţa formei, (28) spre deosebire de “privaţiune” (“lipsire”), în sensul de “înlăturare cu forţa a ceva” (29) şi privitor la ceea ce el consideră aici ca non existenţă esenţială, el arată altundeva că “non existenţa” este “nimic”, deci, “non existenţa” în sens fundamental şi aplicată de Aristotel “privaţiunii”, în sensul de absenţa formei.

În acelaşi context, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că termenul “nimic”, cu înţelesul “din nimic”, se identifică cu expresia “de la Dumnezeu” şi se aplică lui Dumnezeu cu înţelesul de privaţiune (absenţa formei) pe care Aristotel o aplică non existenţei fundamentale sau nimicului. Dar având în minte opinia lui Aristotel că “prin formă - mă refer la esenţa fiecarui lucru” (31) el îşi încheie încercarea de a explica folosirea termenului “nimic” ca descriere a lui Dumnezeu, arătând că acel termen aplicat lui Dumnezeu, “înseamnă lipsa esenţei totale”, (32) că expresia “lipsa esenţei totale” însemnă “negarea universală a relaţiei, esenţei, substanţei sau accidentului şi, în general, negarea a tot ce poate fi rostit sau gândit”. Toate ce există provin din Unul neexistent. Pentru că nicio existenţă nu stă prin sine însăşi (33). O asemenea “negare universală” urmează să fie aplicată lui Dumnezeu, căci Dumnezeu “nu poate fi gândit şi 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 tradiţionale a creaţiei 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 esenţa Lui inefabil şi de neînţeles (de necuprins cu mintea).

Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa, ca de altfel antropologia tuturor Părinţilor Bisericii Răsăritene (şi 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 şi în vocaţia sa utimă decât în relaţie cu Dumnezeu, după chipul Căruia a fost creat. Întruparea Cuvântului şi Fiului veşnic 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 şi a celei spirituale, un microcosmos, ci şi în faptul că el este creat după chipul lui Dumnezeu Celui veşnic şi, ca atare, are înscrisă în vocaţia sa trăirea veşnică împreună cu Dumnezeu. (35)

Creatorul, Dumnezeu, este totdeauna veşnicie şi timp, El care stă dincolo de veac şi de timp. Veşnicia sa este eternitatea sa, dar şi înveşnicire a celor create, pentru că ele sunt, prin temeiul lor, nepieritoare, dar pasagere ca durată în existenţă. Dacă veşnicia este temporalitate, nu i se aplică lui Dumnezeu, dar dacă o înţelegem ca perenitate a creaţiei, Dumnezeu poate fi numit, ca Fiinţă veşnică, înainte de orice timp, însă creator al timpului, pentru că generează individualele determinate (limitate) ca existente, deci,

BDD-A24361 © 2016 Ovidius University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 12:49:53 UTC)

şi spaţial, temporal. Iarăşi, o situaţie paradoxală: înainte de timp, atemporal, Dumnezeu, în actul creaţiei, fixează în durată pe toate cele create. Ce este timpul, o ştim, dar cum din ne-timp vine timpul, rămâne întrebarea la Fericitul Augustin şi, în acest sens, Sfântul Dionisie Areopagitul îndeamnă către un timp trăit şi mai puţin perceput. Totuşi, apăsând mai mult pe "spaţializare" (individuare), Sfântul Dionisie Areopagitul dă seama de un "continuum" spaţio-temporal, în ordine fizică, prin rapotare metafizică. Creaţia, ca trecere a Fiinţei în ordine secundă, este şi individuare, în limita de existenţă, deci de loc şi durată. (36)

Note şi comentarii la bibliografia generală consultată

(*) Pentru aflarea răspunsurilor la tematica propusă şi edificarea acestora am consultat lucrările: Aristotel, *Despre cer. De caelo - Peri ouranou*, Colecţia cărţilor de referinţă, Edit. Paideia, Bucureşti, 2005; Daniel Benga, Cred, mărturisesc şi aştept viaţa veşnică. O istorie a Simbolului Niceo-Constantinopolitan, Edit. Basilica, Bucureşti, 2013; Emile Brehier, *Filosofia lui Plotin*, traducere de Dan Ungureanu, Edit. Amarcord, Timişoara, 2000; Ion Bria, *Dicţionar de Teologie Ortodoxă,* Edit. Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române (EIB), Bucureşti, 1994; Frederick Copleston, *Istoria Filosofiei. I.Grecia şi Roma*, studiu introductiv de Anton Adămuţ, traducere de Ştefan Dominic Georgescu şi Dragoş Roşca, Edit. All, Bucureşti, 2008; Frederick Copleston, *Istoria Filosofiei. II.Filosofia Medievală*, studiu introductiv de Anton Adămuţ, traducere de Mihaela Pop şi Andreea Rădulescu, Edit. All, Bucureşti, 2009; Nicolae Corneanu, *Patristica. Filosofia care mângâie*, ediţie îngrijită de Fabian Anton, Edit. Eikon, Cluj-Napoca, 2004; Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice. Şamanism, greci, evrei, gnoză, creştinism primitiv*, vol. I, concepţie şi realizare Marian Berlewi, coordonatori traducere de Adriana Babeţi, Eugen Dorcescu, Edit. Amarcord, Timişoara, 1997; Giovanni Filoramo, coordonator, *Istoria religiilor. II.Iudaismul şi creştinismul*, traducere de Cornelia Dumitru, Edit. Polirom, Iaşi, 2008; Etienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrşitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995; Georgios Kordis, *Hierotypos. Teologia icoanei după Sfinţii Părinţi*, traducere din limba greacă de Mihai Coman, traducerea fragmentelor din greaca veche de Cristina Costena Rogobete, ediţie îngrijită de Octavian Gordon, Editura Bizantină, Bucureşti, f.a.; Jean-Claude Larchet, *Viaţa sacramentală*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Edit. Basilica, Bucureşti, 2015; Nikolaos A. Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine. Cu o anexă despre scolasticismul Evului Mediu,* traducere de Constantin Coman, Nicuşor Deciu, Edit. Bizantină, Bucureşti, 2011; John Anthony McGuckin, *Dicţionar de Teologie Patristică*, Edit. Doxologia, Iaşi, 2014; Denis Huisman, *Dicţionar de opere majore ale filosofiei*, traducere din limba franceză de Cristian Petru şi Şerban Velescu, Edit. Enciclopedică, Bucureşti, 2001; John Meyendorff, *Teologie bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare*, traducere din limba engleză şi cuvânt înainte de Alexandru I. Stan, Edit. Nemira, Bucureşti, 2011; Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie, Secolul IV (Răsărit şi Apus)*, vol. II/1, traducere de Adrian Marinescu, Edit. Bizantină, Bucureşti, 2009; Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie, Secolul IV (Răsărit şi Apus),* vol. II/2, traducere de Adrian Marinescu, Edit. Bizantină, Bucureşti, 2012; Mircea Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români*, Edit. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996; Jaroslav Pelikan, *Tradiţia Creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I. Naşterea tradiţiei universale (100-600),* traducere de Silvia Palade, Edit. Polirom, Iaşi, 2004; Jaroslav Pelikan, *Tradiţia Creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. II. Spiritul creştinătăţii răsăritene (600-1700)*, traducere şi note de Nicolai Buga, Edit. Polirom, Iaşi, 2005; Jaroslav Pelikan, *Tradiţia Creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei. III. Evoluţia teologiei medievale (600-1300)*, traducere de Silvia Palade, Edit. Polirom, Iaşi, 2006; Jaroslav Pelikan, *Credo. Ghid istoric şi teologic al crezurilor şi mărturisilor de credinţă în tradiţia creştină*, traducere de Mihai-Silviu Chirilă, Edit. Polirom, Iaşi, 2010; Ioannis

BDD-A24361 © 2016 Ovidius University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 12:49:53 UTC)

Romanides, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, traducere de Dragoş Dâscă, Vasile Bîrzu, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010; Ioan Romanidis, *Teologia Patristică*, traducere din limba greacă, note, completări bibliografice şi postfaţă de Ion Marian Croitoru, Edit. Bibliotheca, Târgovişte, 2012; Leland Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III, editori generali, *Dicţionar de imagini şi simboluri biblice. O explorare enciclopedică a imaginilor, a simbolurilor, a motivelor, a metaforelor, a figurilor de stil şi a tiparelor literare din Biblie*, coordonarea traducerii şi editarea de specialitate realizată de Silviu Tatu, Edit. Cartea Cărţii, Oradea, 2011; Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor. Perspectiva creştin-ortodoxă*, ediţia a doua, traducere din limba engleză de Constantin Făgeţan, Edit. Sofia, Bucureşti, 2011; Sfântul Dionisie Areopagitul. *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, colecţia cărţilor de seamă, traducere, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Edit. Paideia, Bucureşti, 1996; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea I, traducere şi note de D. Stăniloae şi Ioan Buga, note de D. Stăniloae, indice de Ioan Buga, în "Părinţi şi Scriitori Bisericeşti" ("PSB") nr. 29, EIB, Bucureşti, 1982; Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice şi morale*, partea a II-a, traducere şi note de Teodor Bodogae, în "PSB" nr. 30, EIB, Bucureşti, 1998; Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tîlcuiri ale unor locuri cu multe şi adînci înţelesuri din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul, Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, traducere din greceşte, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, în "PSB" nr. 80, EIB, Bucureşti, 1983; Sfântul Maxim Mărturisitorul. *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, partea a II-a, traducere din greceşte, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, în "PSB" nr. 81, EIB, Bucureşti, 1990; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* vol. I, EIB, Bucureşti, 2003; Basile Tatakis, *Filosofia Bizantină*, traducere din limba franceză de Eduard Florin Tudor, studiu introductiv şi postfaţă de Vasile Adrian Carabă, prefaţă de Emile Brehier, Edit. Nemira, Bucureşti, 2010; *********Teologie şi spiritualitate în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul* în "Studia Theologica", editor coordonator Picu Ocoleanu, Edit. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2009; Gheorghe Vlăduţescu, *O enciclopedie a filosofiei greceşti*, Colecţia cărţilor de referinţă, Edit. Paideia, Bucureşti, 2001; Gheorghe Vlăduţescu, *Omul ca libertate la vechii greci*, Edit. Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2014; Gheorghe Vlăduţescu, *Ontologie şi metafizică la greci. Aristotel*, Edit. Academiei, Bucureşti, 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 hărţi geografice, a se vedea art. "Plotin", p. 2094-2095.

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

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

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

(5) Plotin, *Enneades*, I-IV, textul stabilit şi 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, *Corespondenţă (Epistole)*, partea a III-a, în "Scrieri", în "PSB" nr. 12, traducere, introducere, note şi indici de Constantin Corniţescu, Teodor Bodogae, EIB, Bucureşti, 1988, VIII, 2, p. 131-132.

(10) A se vedea în mod explicit şi detailat, 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.

BDD-A24361 © 2016 Ovidius University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 12:49:53 UTC)

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, "Grigorire de Nyssa ar fi vrut să depăşească elenismul teologic păgân considerând infinitatea divină la nivel creştin. De altmiteri, tema nu-i străină lui Platon, el o pune în evidenţă mai ales în *Parmenide, Sofistul* şi *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 şi la Filon şi la Plotin. Noţiunea de infinitate divină este decisivă în modurile de abordare şi în termenul de unune mistică. Înaintarea sufletului în dorinţa sa şi cunoaşterea divinului sunt nelimitate. Oprindu-ne împreună cu Jean Danielou la cele trei căi asceză, gnoză ori extaz, e limpede că infinităţii lui Dumnezeu îi corespunde infinitatea urcuşului spre El; Dumnezeu nu e niciodată atins, niciodată cu totul cuprins, El e mereu dincolo de violenţa dorinţei omului, de aşteptarea şi de zelul său. A nu se confunda infinitatea divină cu esenţa sa, ea e un concept potrivit a fi folosit în manifestare". (Marie-Madeleine Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice. Şamanism, greci, evrei, gnoză, creştinism 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 româneşte de N.I. Barbu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, I, 9, 192 a.
(29) Idem, *Metafizica*, traducere de Ştefan Bezdechi, Editura Academiei, Buicureşti, 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 explicaţia este redată în mod magistral şi convingător la cele prezentate demonstrativ de noi de Părintele Dumitru Stăniloae printr-o notă interpretativă la scrierea areopagitică "Numirile Dumnezeieşti": "Dar toate din Univers, oricât de multe ar fi, nu sunt numai o unitate între ele, ci provin şi din Unul mai presus de ele. Căci acel Unul e mai înainte de orice unul, sau de întâiul lumesc şi de orice unitate a tuturor. Orice unul creat se află fără să vrea în relaţie cu altele, deci nu e unul absolut, independent de orice şi suficient sieşi. Dacă toate din lume sunt dependente una de alta, lumea întreagă trebuie să fie şi ea dependentă de Unul independent, absolut, nesupus relaţiilor, care deci are toate în Sine. Lumea cu unităţile compuse sau dependente este astfel o dovadă pentru existenţa sau supraexistenţa unui Unu absolut, independent, care are totul în Sine. E un Unu desăvârşit, un Unu prin Sine. Numai El poate explica unitatea lumii, compusă din unităţile ei, sau în care toate unităţile au nevoie unele de altele. Toate unităţile create sunt pasive, supuse, iar unele şi pătimaşe. Unul suprem e numai activ. El e desăvârşit liber, deci atotputernic. Căci o libertate slăbită înseamnă o putere împuţinată. Iar libertatea adevărată lucrează totdeauna binele. Deci în Dumnezeu nu e o pasivitate sau patimă. Se vede

BDD-A24361 © 2016 Ovidius University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 12:49:53 UTC)

şi din aceasta deosebirea de fiinţă între Dumnezeu şi lume, contrar oricărui panteism. Şi numai o libertate desăvârşită poate fi la originea lumii. Căci ceea ce e lipsit de putere în el însuşi, nu poate avea originea în el. Cele multe sunt una într-un întreg, sau prin legăturile dintre ele. Căci nimic nu stă de sine. Şi toate din Univers sunt într-o unitate, iar această unitate îşi 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 nesfârşit, n-ar fi cele multe şi 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 diferenţiere netă între Creator şi creaţie, după cum certifică Părintele Dumitru Stăniloae: "Faţă de filosofia care supunea totul categoriei existenţei, deci chiar divinitatea, Sfântul Maxim aşază pe Dumnezeu mai presus şi de categoria existenţei. Aceasta este cea mai radicală aplicare a teologiei negative, afirmată dar nu demonstrată de scrierile areopagitice. Tot ce cade sub categoria existenţei cade sub un *cum* al existenţei şi deci e mărginit, pentru că orice fel de *cum* exclude alte moduri ale lui. De acest *cum* al oricărei existenţe ţin şi *când* şi *unde*, sau timpul şi spaţiul, care de asemenea o mărginesc. Ceea ce există cândva şi undeva nu există mai presus de când şi de unde. Ceea ce există cândva are un început şi un sfârşit. Ceea ce există undeva nu e infinit. Dumnezeu, necăzând sub categoria existenţei determinate, e mai presus de timp şi spaţiu. El limitează existenţa în timp şi în spaţiu." (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*…, nota 222, p. 173).

(35) Gheorghe F. Anghelescu, *Înţelesuri despre apropierea omului de Dumnezeu sau îndumnezeirea persoanei umane. Succinte opinii patristice şi filosofice*, Pro Axe Mundi, Bucureşti, 2003, p. 101.

(36) Idem, *Cunoaşterea lui Dumnezeu între gândirea filosofică şi apologetica patristică. O încercare de abordare*, Pro Axe Mundi, Bucureşti, 2001 p. 152-153. Mai mult, am apreciat că "Sfântul Grigorie de Nyssa, referindu-se la viaţa de veci a celor drepţi, afirma că tendinţa 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 urcuş duhovnicesc neîncetat al sfinţilor, care pentru ei este un motiv de continuă fericire. Aceasta înseamnă că iubirea copleşeşte fiinţa, sporeşte fără sfârşit şi în lumea veşniciei". (Idem, *Eshatologia între sacru şi profan. Un demers filosofic şi patristic asupra revărsării timpului în eternitate*, Pro Axe Mundi, Bucureşti, 2002, p. 94).

BDD-A24361 © 2016 Ovidius University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-13 12:49:53 UTC)