



**SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA**

**SCRISORI ȘI TRATATE TRINITARE**

## COMISIA PATRISTICĂ

*Președinte:* DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române; *Vicepreședinți:* VARLAAM, Episcop Vicar Patriarhal; Acad. prof. univ. dr. Emilian POPESCU; *Membri:* Prof. univ. dr. Florica BECHET; Prof. univ. dr. Ioana COSTA; Prof. univ. dr. Ana-Cristina HALICHIAS; Lect. dr. Maria-Luiza OANCEA; Prof. univ. dr. Traian DIACONESCU; Pr. prof. univ. dr. Vasile RĂDUCĂ; Prof. univ. dr. Tudor TEOTEOI



# SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA

## SCRISORI ȘI TRATATE TRINITARE

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA  
PREAFERICITULUI PĂRINTE

D A N I E L

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Traducere din limbile greacă veche și latină, introducere și note  
de Mihai GRIGORAȘ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC  
ȘI DE MIȘIUNE ORTODOXĂ  
BUCUREȘTI - 2022

Ediție îngrijită de către *Departamentul „Carte patristică”*  
al Editurilor Patriarhiei Române

Redactori: Isabela GRIGORAȘ, Mircea-Adrian BĂICULESCU, Alin-Bogdan MIHĂILESCU,  
Petru MOLODEȚ, Mihai GRIGORAȘ

Tehnoredactare: Laura-Raluca CRISTEA

Copertă: Laura-Raluca CRISTEA

Colecția „Credința ortodoxă”

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**GRIGORIE DE NYSSA, sfânt**

**Scrisori și tratate trinitare** / Sfântul Grigorie de Nyssa ; trad. din lb. greacă veche și latină, introd. și note de Mihai Grigoraș ; carte tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. - București : Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2022

Conține bibliografie

ISBN 978-973-616-665-5

I. Grigoraș, Mihai (trad. ; pref. ; note)

2

© 2022

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC  
ȘI DE MISIUNE ORTODOXĂ

ISBN 978-973-616-665-5

## CUVÂNT ÎNAINTE

Volumul de față reunește nouă opusculi ale Sfântului Grigorie de Nyssa (c. 335 - c. 394), care au ca subiect comun dogma trinitară. Dintre aceste scrieri, șase (trei scrisori și trei tratate) sunt traduse pentru prima dată în limba română. Selecția și organizarea lor s-au făcut cu scopul de a prezenta cititorului o anumită traiectorie a gândirii trinitare a episcopului de Nyssa, determinată în bună măsură de evoluția obiecțiilor adversarilor săi. Se știe că, în disputele trinitare în care era intens angrenat, autorul a fost nevoit să își adapteze constant răspunsul doctrinar la modul fluctuant în care opoziții își schimbau acuzațiile rând pe rând: „[Adversarii noștri] inventează învinuiri și acuzații împotriva noastră, [...] nu rămân statornici la niciuna dintre aserțiunile lor, [...] acum susțin ceva, după puțină vreme altceva și din nou altceva, [...] ori de câte ori sunt clintiți dintr-o anumită acuzație, se agață de alta și, lăsând-o pe aceea, apucă din nou alta” (*Despre Sfânta Treime*, 2). Cititorul este invitat să urmărească această dezvoltare a doctrinei trinitare nyssene începând cu *Scrisoarea a V-a*, considerată în literatura secundară drept cap de serie în suita opusculilor trinitare gregoriene (Andrew Radde-Gallwitz), și avansând gradual către scrieri mai târzii, cum este *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezeu*, tratat prin care Sfântul

Grigorie și-a spus oarecum ultimul său cuvânt în chestiunea trinitară (Thiery Ziegler).

Cele nouă opusculă prezente în acest volum sunt tot atâtea trepte spirituale pe care urcăm cu mintea spre Dumnezeu și, „conduși de mână” (*Scrisoarea a XXIV-a*, 7) de un strălucit învățător, pătrundem pe cât este cu putință omenește în misterul Preasfintei Treimi. Dar trebuie spus că, în viziunea Sfântului Grigorie, înălțarea noastră intelectuală spre înțelegerea „dumnezeieștilor dogme” (*Despre diferența dintre ființă și ipostas*, 3) este anevoioasă ori de-a dreptul imposibilă dacă mintea noastră nu porcede simultan la un alt tip de urcuș, unul ascetico-mistic, de purificare progresivă de patimi și, totodată, de continuă înaintare în virtuți sau puteri spirituale: „Cei care «merg din putere în putere» (*Psalmul* 83, 8) [...] și care «pun frumoase suișuri în inimile lor» (*cf. Psalmul* 83, 6), ori de câte ori apucă un gând bun, sunt călăuziți de acela către un gând și mai înalt, prin care are loc «suirea sufletului la înălțime» (*cf. Efeseni* 4, 8). Și astfel, «cel care tinde mereu spre cele dinaintea sa» (*Filipeni* 3, 14) nu va înceta niciodată din urcușul său bun, condus fiind prin gândurile înalte spre înțelegerea realităților transcendente”<sup>1</sup>.

S-a spus pe bună dreptate că „aproape toate scrierile Sfântului Grigorie au un accentuat caracter ascetic-duhovnicesc, căci el [...] nu ne dă expunerea pur teoretică a învățăturilor dogmatice, ci totdeauna [...] expunerile dogmatice [...] îi dau Sfântului Grigorie prilejul de a le arăta ca

---

<sup>1</sup> *Omilia la Psalmul al șaselea*, 1, în: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. V, ed. J. McDonough, P. Alexander, Brill, Leiden, 1962, p. 187.

temeiuri pentru viața duhovnicească”<sup>2</sup>. Suprapunând permanent planul gnoseologic peste cel ascetic-moral, episcopul de Nyssa ne transmite convingerea că doar făptuind *binele* în propria noastră ființă primim harul cunoașterii intime și nemijlocite a tainelor *Binelui* absolut, Dumnezeu cel unul în ființă și întreit în Ipostasuri.

**Editura Institutului Biblic  
și de Misiune Ortodoxă**

---

<sup>2</sup> Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Introducere”, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea întâi*, trad. Pr. D. Stăniloae, Pr. Ioan Buga, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 7.





## INTRODUCERE

Despre Sfântul Grigorie de Nyssa dispunem de o imensă literatură secundară. Actele celor paisprezece colocvii internaționale (cu începere din 1969<sup>1</sup>) consacrate vieții, operei și gândirii Sfântului Grigorie, numeroasele cercetări apărute între timp independent de aceste colocvii, precum și vasta literatură anterioară dedicată autorului au spus aproape tot ce se putea spune despre acest mare Părinte al Bisericii. Din acest uriaș material, ne propunem să extragem câteva date esențiale despre viața Sfântului Grigorie, care să îl introducă pe cititor în contextul istoric al opusulelor de față și să pună mai bine în lumină importanța lor în ansamblul operei gregoriene.

### I. VIAȚA SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA ÎNAINTE DE EPISCOPAT

Sfântul Grigorie de Nyssa s-a născut în c. 335<sup>2</sup>, în

---

<sup>1</sup> Vezi bibliografia.

<sup>2</sup> Istorici mai vechi (Michel AUBINEAU, „Introduction”, în: GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Traité de la Virginité*, introduction, texte critique, traduction, commentaire, index par M. Aubineau, în coll. *Sources Chrétiennes*,

Neocezarea Pontului (azi Niksar, Turcia)<sup>3</sup>, într-o familie creștină nobilă și înstărită, fiind al cincilea dintre cei nouă copii ai lui Vasile (cel Bătrân) și ai Emiliei. Tatăl, de profesie retor<sup>4</sup> în Neocezarea Pontului, provenea dintr-o familie

---

vol. 119, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 38, care s-a bazat în principal pe Louis-Sébastien LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, vol. IX, Robustel, Paris, 1714, p. 561) datau nașterea Sfântului Grigorie de Nyssa în c. 331. Totuși cercetători mai noi, judecând după modul întotdeauna reverențios în care Nyssenul se referă la fratele său Vasile (născut în 329), deduc că între cei doi frați trebuie să fi fost o diferență de vârstă mai mare de doi ani; conform acestui raționament, nașterea Sfântului Grigorie de Nyssa trebuie plasată între 335 și 340 (Jean GRIBOMONT, „Le panégyrique de la virginité, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse”, în: *Revue d'ascétique et de mystique*, 43, 1967, p. 249; Gerhard MAY, „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa”, în: Margueritte HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloques de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Brill, Leiden, 1971, pp. 52-53; Anna SILVAS, „Biography”, în: GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, introd., trans. and comm. by A.M. Silvas, Brill, Leiden-Boston, 2007, p. 4).

<sup>3</sup> Pe atunci, capitala provinciei micro-asiatice Pontus Polemoniacus (vezi harta alăturată). Sfântul Grigorie se referă la această regiune ca la „ținuturile noastre”: „Irisul este un râu care străbate Pontul. Își are izvoarele tocmai în Armenia, trece prin ținuturile noastre și se varsă în Pontul Euxin” (*Viața Sfintei Macrina*, 8, trad. Maria-Iuliana Rizeanu, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la praznice împărătești. Viața Sfintei Macrina*, traduceri și introduceri de Ierom. Agapie Corbu și M.-I. Rizeanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, p. 167).

<sup>4</sup> „Prin instruirea sa, tatăl nostru era socotit un om de seamă în vremea aceea, dar renumele său s-a întins numai asupra tribunalelor din acele locuri. Apoi, deși le-a fost celorlalți profesor de sofistică

de aristocrați bogată și respectată în regiune. Mama era originară din Capadocia, descinzând la rându-i dintr-o familie ilustră, ai cărei membri au ocupat importante funcții civile și militare în provincie, unii dintre ei fiind onorați cu înalte demnități chiar la Curtea imperială<sup>5</sup>.

### Provincia Pont<sup>6</sup> (*Diocesis Pontica*) la sfârșit de sec. IV



(retorică – n.n.), faima sa nu a depășit hotarele Pontului, ci i-a fost de ajuns să fie cunoscut în patria lui” (*Viața Sfintei Macrina*, 21, în: SFÂN-TUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la praznice...*, p. 181).

<sup>5</sup> Dispunem de aceste informații prețioase mulțumită unei ample descrieri a familiei Nyssenului, cuprinsă în *Cuvântarea a XLIII-a* a Sfântului Grigorie Teologul (orație funebră în cinstea Sfântului Vasile cel Mare). Aici aflăm că, între înaintașii pe linie maternă ai Sfinților Vasile și Grigorie de Nyssa, s-au aflat „generali de armată, căpetenii ale poporului, demnitari la Curtea imperială; în plus, [aceștia cumulasera] bogății și tronuri înalte, precum și onoruri publice” (*Cuvântarea a XLIII-a*, 3, în: PG 36, 497C).

<sup>6</sup> Detalii în: William Mitchell RAMSAY, *The Historical Geography of Asia Minor*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1962, pp. 317-330. Harta a fost elaborată pe baza: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dioecesis\\_Pontica\\_400\\_AD-pt.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dioecesis_Pontica_400_AD-pt.svg).

Bunicii pe linie paternă, Sfânta Macrina cea Bătrână<sup>7</sup> și soțul ei, suferiseră persecuții pentru credința în Hristos<sup>8</sup>, în timpul împăraților Galeriu și Maximin Daia, fiind deposedați de bunuri<sup>9</sup> și constrânși să se refugieze într-o pădure din Munții Pontului, unde au trăit vreme de șapte ani (probabil 306-313) în condiții vitrege<sup>10</sup>. În aceeași perioadă, înaintașii

---

<sup>7</sup> O ucenică a Sfântului Grigorie Taumaturgul, elogiată de Sfântul Vasile cel Mare: „Ce altă mărturie mai evidentă despre credința mea v-ar trebui mai mult decât aceea că am fost crescut de acea preafericită femeie, bunica mea, care s-a născut aici, la voi? Mă gândesc la acea renumită Macrina, care mi-a transmis învățătura Sfântului și Făcătorului de minuni Grigorie, precum și toate cele pe care tradiția orală i le-a păstrat până atunci și pe care ea însăși le păstra într-o neștearsă amintire și de care s-a folosit să crească și să formeze în dogmele pietății pe acel mic copil care eram eu” (*Epistola 204, către cei din Neocezareea*, 6, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie nouă, vol. 3, traducere, introducere și note de Pr. Teodor Bodogae, ediție revăzută de Tudor Teoteoi, Ed. Basilica, București, 2010, p. 315).

<sup>8</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Viața Sfintei Macrina*, 2: „A fost mai demult în neamul nostru o altă femeie de seamă cu numele Macrina, maica tatălui nostru, care în vremea prigoanelor a luptat mărturisindu-L pe Hristos” (SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la praznice...*, p. 160).

<sup>9</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Viața Sfintei Macrina*, 20: „Părinții tatălui nostru au fost lipsiți de averi pentru că L-au mărturisit pe Hristos” (SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la praznice...*, pp. 179-180).

<sup>10</sup> SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea a XLIII-a*, 6: „S-au refugiat într-o pădure a Munților Pontici [...], folosindu-se de foarte puține [slugi] ca de niște tovarăși de pribegie și slujitori la masă. Alții să admire lungimea perioadei (căci pribegia lor s-a prelungit foarte mult [...] până la al șaptelea an, sau puțin mai mult), precum și strâmtorarea trupească [...], și faptul că au răbdat sub cerul liber și frigul, și arșița, și ploaia; iar pustia neprietenoasă și lipsa de comuniune și de asociere [cu

pe linie maternă au avut la rândul lor de suferit: bunicul dinspre mamă a primit moarte martirică din ordin imperial, iar familia a fost lipsită de întreaga avere<sup>11</sup>. Amintirile acestor strălucite fapte de credință și devotament creștin din istoria recentă a familiei sale<sup>12</sup> trebuie să fi jucat un rol important în

---

semenii] oare cât de mult i-a făcut să sufere pe cei care odinioară erau înconjurați și cinstiți de mulți?” (PG 36, 501A).

<sup>11</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Viața Sfintei Macrina*, 20: „Bunicul dinspre mamă a fost omorât de furia împăratului și toate averile au fost date în stăpânirea altora” (SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la praznice...*, p. 180). Totuși, după încheierea persecuțiilor, urmașii au putut să își recâștige averea, care era una considerabilă: Nyssenul consemnează că familia sa „plătea dări la trei ocârmuitori, pentru că în atâtea provincii se întindeau moșiile lor” (*Viața Sfintei Macrina*, 5, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la praznice...*, p. 165). Cele trei provincii erau probabil Pontul, Capadocia și Armenia.

<sup>12</sup> Vorbim probabil de cea mai ilustră familie de sfinți din întreaga istorie creștină, în componența căreia s-au remarcat: bunicul matern, martir, bunica paternă, Sfânta Macrina cea Bătrână, mama, Sfânta Emilia, dintre frați: Sfânta Macrina cea Tânără (19 iulie), Sfântul Vasile cel Mare (1 și 30 ianuarie), Sfântul Grigorie de Nyssa (10 ianuarie) și Sfântul Petru de Sebasteia (9 ianuarie). Avem indicii că și alte surori au dus o viață sfântă, ca, de pildă, Theosebia (considerată până nu demult drept soția Sfântului Grigorie – vezi discuția din continuare), retrasă în feciorie în mănăstirea întemeiată de Sfânta Macrina cea Tânără pe proprietatea familială de la Annesoi (A. SILVAS, „Biography”, pp. 4, 98-100). Dintre celelalte surori, cel puțin una s-a căsătorit și a avut copii, cărora Sfântul Vasile le-a dedicat așa-numita *Omilie către tineri*, în care autorul își arată legătura de rudenie față de adresanți prin cuvintele: „Prin înrudirea de sânge, sunt pentru voi îndată după părinții voștri” (PG 31, 564C). Dintre nepoate, știm că unele au îmbrățișat viața monahală, din mărturia lui Gaudentius de

formația religios-morală a Sfântului Grigorie și să îi fi servit ulterior drept puternice surse de motivație în apărarea cu tenacitate a dogmelor creștine.

La naștere, viitorul episcop de Nyssa a primit numele de Grigorie, lit. „cel treaz”, „cel veghetor” (γρηγορέω = „a fi treaz”, „a veghea”), probabil în amintirea Sfântului Grigorie Taumaturgul, întemeietorul Bisericii din Neocezarea Pontului<sup>13</sup>. Practica vremii<sup>14</sup> și cazul fratelui său Vasile cel Mare

---

Brescia (d. 410), care, întâlnindu-le în Cezarea Capadociei, le descrie astfel: „Slujitoare ale lui Dumnezeu, maici foarte vrednice dintr-o mănăstire de sfinte fecioare, asemănătoare întocmai cu Maria și Marta, pe care Iisus le iubește pe merit, fiind între ele surori după fire, credință, râvnă și castitate deplină, cărora unchiul lor, arhiereul și fericitul mărturisitor Vasile (*avunculo suo summo sacerdote ac beato confessore Basilio*), le-a încredințat în trecut, spre venerare, [o parte din] moaștele acestor martiri” (este vorba de cei patruzeci de mucenici din Sebasteia; în: GAUDENTII EPISCOPI BRIXIENSIS, *Tractatus*, XVII, 15, coll. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 68, editat de Ambrosius Glueck, Hoelder-Pichler-Pempsky, Viena-Leipzig, 1936, p. 144).

<sup>13</sup> M. AUBINEAU, „Introduction”, p. 39, consideră că opțiunea onomastică a vizat „fără îndoială” o raportare la Taumaturg.

<sup>14</sup> Obiceiul familiilor creștine de a întârzia botezul copiilor până la maturitate a fost combătut ulterior chiar de Sfântul Grigorie de Nyssa, în *Împotriva celor care amână botezul* (în PG 46, 416 ș.u., și în *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. JAEGER, vol. X/2: *Gregorii Nysseni Sermones. Pars III*, ed. Ernestus RHEIN, Friedhelm MANN, Dörte TESKE, Hilda POLACK, Brill, Leiden - New York - Köln, 1996, p. 355 ș.u.). De asemenea, Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie Teologul s-au pronunțat critic la adresa acestei practici, care de cele mai multe ori se baza nu pe motive de pietate, ci pe o dorință de a petrece viața în plăceri nepermise, cu garanția că la finalul vieții botezul are putere să șteargă toate păcatele.

– botezat abia la întoarcerea de la studiile din Atena<sup>15</sup> – ne dau motive să credem că Grigorie, la rândul său, nu a fost botezat imediat după naștere, ci mai degrabă la tinerețe.

Micul Grigorie și-a petrecut copilăria în grija a trei femei sfinte: mama Emilia, bunica Macrina cea Bătrână și sora Macrina cea Tânără. Toate trei<sup>16</sup> s-au ocupat în special de educația religioasă a copilului Grigorie, oferindu-i de mic o solidă introducere în cunoașterea Sfintelor Scripturi. Tatăl, Vasile cel Bătrân, retor și profesor de retorică, responsabil cu

---

<sup>15</sup> S-a ajuns la această concluzie pe baza unei mențiuni a Sfântului Vasile (în *Despre Sfântul Dub*, 29), din care se poate deduce că botezul și hirotonia lui s-au petrecut aproximativ în aceeași perioadă: „Prin acest om (episcopul Dianios – n.n.) am fost botezat și am fost promovat în slujba Bisericii” (PG 32, 201A). În tot cazul, știm cu siguranță că Sfântul Vasile nu a putut fi botezat înaintea vârstei de 11-12 ani, adică înainte de anul 341, când Dianios ajunge episcop de Cezareea Capadociei (M. AUBINEAU, „Introduction”, p. 55, n. 5).

<sup>16</sup> Despre grija mamei față de educația creștină a copiilor săi, Sfântul Grigorie afirmă: „[Mama ne] învăța [...] din Scriptura insuflată de Dumnezeu toate câte i se părea că pot fi înțelese la acea vârstă fragedă, mai cu seamă *Înțelepciunea lui Solomon*, și, din această carte, mai ales cele de folos pentru viața morală. Dar nu a lăsat la o parte nici *Psaltirea*” (*Viața Sfintei Macrina*, 3, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la praznice...*, pp. 162-163). Pe sora Macrina, mai mare decât el cu aproximativ 10 ani, Sfântul Grigorie o numește deseori „învățătoarea mea” (διδάσκαλος, în *Despre suflet și înviere*, PG 46, 12A, 17A, 20A, 21A), „dascălul felului de viețuire” (τοῦ βίου διδάσκαλος, *Scrisoarea a XIX-a*, 6, în: *Gregorii Nysseni Opera*, ed. Werner JAEGER, vol. VIII/2: *Gregorii Nysseni Epistulae*, ed. Georgius Pasquali, Brill, Leiden, 1959, p. 64).

educația seculară a copiilor săi<sup>17</sup>, nu va contribui în mod direct la instruirea lui Grigorie, murind prea devreme<sup>18</sup>. După moartea tatălui, familia se mută în Annesoi (azi Uluköy, Turcia)<sup>19</sup>.

Referințele din opera gregoriană la Homer, tragici, Esop, Lucian ș.a.<sup>20</sup> ne îndreptățesc să credem că tânărul Grigorie va fi parcurs treptele obișnuite ale învățământului profan al epocii – învățământul primar (scrisul și cititul) și cel secundar (exegeza autorilor canonici)<sup>21</sup> –, asimilând în această perioadă știința riguroasă a limbajului (τεχνολογία), atent întrebuințată mai târziu în demascarea ereziilor, precum și arta hermeneutică, ulterior aplicată cu măiestrie la diferite versete biblice esențiale pentru susținerea dogmei trinitare.

În ceea ce privește ciclul de învățământ superior (retorica și filozofia), pe care îl urmează în Cezareea Capadociei<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Despre rolul de educator în cultura profană al tatălui lor, Sfântul Grigorie Teologul scrie: „Primii ani ai copilăriei lor au fost [...] modelați prin educația cea mai bună și mai dreaptă oferită de marele lor tată, pe care Pontul îl propunea ca pe un învățător comun al virtuții” (*Cuvântarea a XLIII-a*, 12, PG 36, 509AB).

<sup>18</sup> Vasile cel Bătrân moare în c. 345 (A. SILVAS, „Biography”, p. 4), când micul Grigorie avea în jur de 10 ani.

<sup>19</sup> Localitate cunoscută și sub grafiele Annesi sau Annisa, la vest de Neocezarea Pontului. Pe moșia părintească din Annesoi, Macrina cea Tânără și Vasile cel Mare vor pune mai târziu bazele a două așezăminte proto-monahale (pentru femei, respectiv, pentru bărbați).

<sup>20</sup> Vezi locurile exacte, în M. AUBINEAU, „Introduction”, p. 43, nn. 2-7.

<sup>21</sup> Detalii în: Henri-Irénée MARROU, *Istoria educației în antichitate*, vol. 1, trad. Stella Petecel, Ed. Meridiane, București, 1997, p. 255 ș.u.

<sup>22</sup> Grigorie nu și-a continuat studiile la Constantinopol sau Atena (privilegiu de care s-a bucurat fratele său mai mare, Sfântul Vasile). Este



în perioada 354-357, Grigorie mărturisește că nu a avut șansa de a fi discipolul unor profesori iluștri<sup>23</sup>; cu excepția unuia singur: fratele său Vasile, pe care deseori îl numește cu profundă reverență „tatăl și profesorul meu”<sup>24</sup>, ale cărui cursuri ținute „o scurtă vreme”<sup>25</sup> în Cezareea Capadociei le-a frecventat cu asiduitate și în spirit de emulație. Deducem de aici că excelența sa formație sofistică<sup>26</sup> și

---

posibil ca moartea tatălui și trecerea în grija exclusivă a mamei, bunicii și surorii să fi contribuit în mod hotărâtor la schimbarea planului de studii al Nyssenului.

<sup>23</sup> Într-o scrisoare adresată retorului Libanius (datată c. 393), Sfântul Grigorie îi spune: „Află că eu nu am avut parte de nimic strălucitor în expunerile profesorilor mei” (*Scrisoarea a XIII-a*, 4, în: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. VIII/2, p. 45).

<sup>24</sup> *Scrisoarea a XIII-a*, 4, în: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. VIII/2, p. 45. În alte locuri, Grigorie își arată admirația sa pentru Vasile în cuvinte și mai elogioase: „...tatăl și învățătorul nostru comun, Vasile, singurul care a cugetat în mod demn la creația lui Dumnezeu, care a fost creat cu adevărat potrivit lui Dumnezeu și și-a întipărit sufletul cu imaginea Creatorului” (*Despre alcătuirea omului*, PG 44, 125B), „împodobit cu toată frumusețea virtuții, înalt lăudător al celor înalți, sfânt cinstitor de sfinți” (*A doua cuvântare de laudă în cinstea celor patruzeci de mucenici*, în: *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. JAEGER, vol. X/1: *Gregorii Nysseni Sermones. Pars II*, ed. Gunterus HEIL, Johannes P. CAVARNOS, Otto LENDLE, Brill, Leiden, 1990, p. 160).

<sup>25</sup> *Scrisoarea a XIII-a*, 4, în: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. VIII/2, p. 45.

<sup>26</sup> Succesul său în retorică este comentat de Sfântul Grigorie Teologul sub formă de reproș: „Ai vrut să fii numit mai degrabă «retor» decât «creștin»” (*Scrisoarea a XI-a*, PG 37, 41BC). Detalii despre arta de comunicator a lui Grigorie în contextul Sofisticii a Doua, în: Louis MÉRIDIER, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nyssse*, Hachette, Paris, 1906.

formidabila sa erudiție<sup>27</sup> le-a dobândit mai curând ca autodidact.

Dăruirea lui totală pentru studiu este ilustrată într-un interesant episod din tinerețe, relatat mai târziu într-o predică ținută din postura de episcop: invitat de mama sa, Emilia, să participe la o ceremonie religioasă specială, închinată celor patruzeci de mucenici din Sebasteia (ale căror moaște urmau să fie depuse într-o capelă-martyrion amplasată pe un domeniu al familiei aproape de Ibora, în Pont), tânărul Grigorie – aflat într-o altă localitate, probabil în Cezareea, în interes de studiu<sup>28</sup> – s-a simțit incomodat că trebuie să vină numaidecât la această sărbătoare, considerată atunci de el inoportună:

„Fiind încă tânăr și în rândul laicilor [...] și fiind ocupat [cu studiul], nătângul de mine am primit invitația mamei cu multă apăsare, reproșându-i în sinea mea că nu a întârziat această sărbătoare pentru un alt moment, ci m-a tras înapoi și m-a scos din multele mele meditații (φροντίδων) [...] [pentru a participa] la această adunare”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> În opinia unui cunoscut patrolog, Grigorie „este poate teologul cel mai universal din secolul său” (Hans von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, trad. Maria-Magdalena Angheliescu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 174). Specialiștii au identificat în opera gregoriană numeroase referințe la autori din diferite domenii: filozofie (Platon, Aristotel, Plotin, Poseidonios), medicină (Hippocrate, Galen), astronomie, meteorologie (M. Aubineau, „Introduction”, pp. 46-49). Mai multe expuneri savante ale Nyssenului, ce țin de științele naturii, medicină ș.a., prezente în opusculele de față, sunt comentate în note.

<sup>28</sup> M. Aubineau, „Introduction”, pp. 50-51; A. Silvas, „Biography”, p. 6.

<sup>29</sup> *A doua cuvântare de laudă în cinstea celor patruzeci de mucenici*, în: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. X/1, p. 167.

Pasiunea sa în special pentru studiul retoricii este declarată fără nicio rezervă într-o scrisoare trimisă celebrului retor Libanius (datând tot din perioada episcopatului): „În ceea ce privește scrierile voastre, mă dedic lor de câte ori am răgazul, cu toată râvna, devenind un veșnic îndrăgostit de frumusețea voastră, chiar dacă nu v-am dobândit încă iubirea”<sup>30</sup>. Aceste mărturii, care atestă un atașament aparte al Nyssenului față de studiul profan, ar putea explica mai bine virajul făcut în tinerețe înspre cariera seculară de retor, într-un moment în care unii apropiați ai săi credeau că îl pot convinge să ia direct calea de slujitor al Bisericii.

Am menționat anterior că Sfântul Vasile, întocmai ca tatăl său, se va dedica profesiei de retor în Cezareea Capadociei<sup>31</sup>, odată întors de la studiile din Atena (355/6). Totuși, la scurt timp, în urma unei călătorii la așezămintele monahale din Egipt, Palestina, Celesiria și Mesopotamia (c. 357)<sup>32</sup>, Sfântul Vasile se hotărăște să părăsească scena lumii și să se retragă la reședința familiei din Annesoi, unde, în c. 358, întemeiază el însuși o mănăstire, pe malul râului Iris<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> *Scrisoarea a XIII-a*, 4 (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. VIII/2, pp. 45-46).

<sup>31</sup> SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea a XLIII-a*, 25: „Când ne-am întors [de la studii], am adus puțin tribut lumii și scenei ei, atât cât să satisfacem dorința celor mulți” (PG 36, 529C).

<sup>32</sup> Documentată în *Scrisoarea a CCXXIII-a*, 2 (în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 352).

<sup>33</sup> Modurile de nevoiță ascetică (postul, rugăciunea, citirea Sfintei Scripturi și a autorilor creștini esențiali, precum Origen ș.a.) practicate aici de Sfântul Vasile sunt descrise în parte în *Scrisoarea a II-a* (în SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 30 ș.u.).

Aici, în perioada 358–363, vine în răstimpuri și fratele mai mic Grigorie<sup>34</sup>, iar botezul acestuia din urmă și promovarea sa în treapta ecleziastică de lector (sau citeț<sup>35</sup>) trebuie să se fi petrecut în acest context. Spre indignarea apropiaților săi<sup>36</sup>, Grigorie nu va avansa momentan către gradele clerului

---

<sup>34</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CCXXIII-a*, 5 (în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 354).

<sup>35</sup> SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Scrisoarea a XI-a*: „Odinioară citeai poporului [din cărțile sfinte]” (PG 37, 41B). În aceeași perioadă, potrivit unei mărturii autobiografice, Grigorie l-a însoțit pe Vasile la sinodul din Constantinopol din 360: „Dar dacă vorbește despre ce s-a întâmplat în Constantinopol și se referă la sinediul reunit acolo [...], deși prezenți la momentul disputelor, nu ne-am înfruntat adversarii” (*Împotriva lui Eunomie*, I, 82, în: GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. I, ediție bilingvă, trad. și note de O. Sferlea, studiu introductiv de Mihail Neamțu, ediție îngrijită de Adrian Muraru, în coll. *Tradiția creștină*, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 129; totuși traducătorul are argumente să considere această mărturie internă drept discutabilă, vezi p. 463, n. 94).

<sup>36</sup> Alegerea profesiei de retor în detrimentul unei slujiri ecleziale este deplănsă retoric de SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, în *Scrisoarea a XI-a*: „Toți cei care trăiesc conform lui Dumnezeu [...] nu îți laudă nici gloria ta cea lipsită de glorie [...], nici iubirea ta de cinstiri. Ce anume ai pățit, preînțeleptule, și de ce te-ai condamnat pe tine însuși atunci când ai aruncat cărțile sfinte și pline de proșpețime [...] și ai luat în mâini cărțile cele amare și indigeste și ai vrut să fii numit mai degrabă «retor» decât «creștin» [...]? O preabunule, să nu suferi aceasta prea mult, ci trezește-te din beție, chiar de e târziu, și revino-ți în sine, apără-te în fața credincioșilor, apără-te înaintea lui Dumnezeu, înaintea altarelor, înaintea tainelor de care te-ai îndepărtat! Și să nu-mi spui aceste cuvinte subtile și retorice: «Dar ce? Nu aș rămâne eu creștin în timp ce practic retorica? Nu aș fi eu credincios în timp ce mă înconjoară de tinerei?»” (PG 37, 41BC).

superior, ci, începând din c. 364<sup>37</sup>, urmând exemplul tatălui și al fratelui său, va alege să activeze mai întâi ca profesor de retorică, retrăgându-se pentru o vreme din treapta de lector. Decizia se va dovedi inspirată: acum Nyssenul va practica intens acele componente ale retoricii, precum dialectica, silogismul, etimologia etc., care îi vor servi drept arme redutabile în lupta sa de mai târziu cu adversarii doctrinari.

În general, se consideră că, odată cu decizia de a urma o carieră mundană, Sfântul Grigorie de Nyssa a îmbrățișat și viața de familie; anumite referințe din tratatul *Despre feciorie* ne conduc către această concluzie<sup>38</sup>. Mult timp s-a crezut că soția lui ar fi fost Theosebia, cea la moartea căreia Sfântul

---

<sup>37</sup> Data este estimată de specialiști în funcție de un *terminus a quo*: abrogarea din 11 ianuarie 364 a edictului împăratului Iulian de interzicere a accesului creștinilor la o carieră profesorală seculară (Jean DANIELLOU, „Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze”, în: *Vigiliae Christianae*, 19, 1965, pp. 31-32; M. AUBINEAU, „Introduction”, p. 64; A. SILVAS, „Biography”, p. 12). Sfântul Amfilohie de Iconium, discipolul lui Libanius, accede la profesia de retor în aceeași perioadă (G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 53).

<sup>38</sup> De pildă, în *Despre feciorie*, III, 1: „Cugetarea mea despre frumusețile fecioriei îmi este cumva deșartă și nefolositoare, așa cum sunt roadele pentru boul care treieră cu gura legată”; „Fericii sunt cei care pot alege cele mai bune și nu s-au îngădit luând asupra lor viața în comun, așa cum am făcut noi, care suntem despărțiți ca de o prăpastie de cinstea fecioriei, căci nu mai poate ajunge la ea cel care a pășit o dată în viața lumească” (trad. Maria-Iuliana Rizeanu, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie nouă, vol. 12, Ed. Basilica, București, 2014, p. 353).

Grigorie Teologul îi trimite Nyssenului o scrisoare de consolare<sup>39</sup>. Ultimele cercetări au demonstrat însă că Theosebia trebuie să fi fost una dintre surorile fecioare ale Sfântului Grigorie de Nyssa, care l-a ajutat îndeaproape în anii săi de episcopat<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Ipoteza că această Theosebia, elogiată de Sfântul Grigorie Teologul în *Scrisoarea a CXC VII-a*, ar fi fost soția Nyssenului era întemeiată pe o interpretare particulară a sintagmei ἱερέως σούζυγος (PG 37, 324A, rr. 2-3), tradusă uneori prin „soție de preot”. Această traducere este însă contrazisă de nota care însoțește textul din PG 37, 324, n. 57, precum și de studii mai recente (M. Aubineau, A. Silvas, G. May ș.a.). Termenul σούζυγος, -ov, la bază un adjectiv cu sensul de „asociat”, „unit prin legături de orice natură” (lit. „care trage la același jug”; cf. *Filipeni* 4, 3), are doar secundar înțelesul de „soție”. În alte două contexte, Sfântul Grigorie Teologul folosește același termen σούζυγος pentru a descrie raportul dintre Theosebia și Nyssen: în *Epigrama 164*, o prezintă pe Theosebia drept „fica” (τέκος) Emiliei și „însoțitoarea (σούζυγε) marelui Grigorie” (adică a Nyssenului), iar în *Epigrama 161*, autorul enumeră între copiii Emiliei „trei preoți faimoși și o însoțitoare (σούζυγος) de preot”, referindu-se la aceeași Theosebia (*Antologia palatina. Libri VII-VIII*, a cura di Filippo Maria Pontani, Giulio Einaudi, Torino, 1979, pp. 450, 452); dacă în ambele contexte am traduce termenul σούζυγος prin „soție”, ar rezulta următoarea situație: Theosebia, fiica Emiliei, deci sora Sfântului Grigorie de Nyssa, ar fi fost căsătorită cu un preot pe nume tot Grigorie și care era faimos în epocă („σούζυγε marelui Grigorie”); totodată, Nyssenul, la rândul său, ar fi avut o soție cu același nume de Theosebia, alta decât sora lui; acest șir de coincidențe pare a fi unul mai degrabă improbabil.

<sup>40</sup> M. AUBINEAU, „Introduction”, pp. 66-67; A. SILVAS, „Prelude 2: St. Gregory Nazianzen”, în: GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, pp. 98-100. De altfel, la Nyssa se formase o comunitate de fecioare (atestată în *Scrisoarea a VI-a*, 10), condusă probabil chiar de Theosebia.

## 2. SFÂNTUL GRIGORIE LA ÎNCEPUTUL EPISCOPATULUI DE NYSSA

În 371/2<sup>41</sup>, Sfântul Grigorie<sup>42</sup> este chemat la slujirea episcopală de către fratele său, Sfântul Vasile (arhiepiscop al Cezareei Capadociei din c. 370). Acesta din urmă intenționa să creeze un front unit de episcopi (neo-)niceeni, capabili să apere dogma Sfintei Treimi în fața atacurilor diverselor facțiuni antitrinitare din epocă (homoieni, homoiousieni, anomei, pnevmatomahi)<sup>43</sup>. Sfântul Grigorie a acceptat demnitatea episcopală doar la insistențele Sfântului Vasile<sup>44</sup> și mai degrabă împotriva voinței sale<sup>45</sup>. Nyssa, orașul încredințat spre

---

<sup>41</sup> A. Silvas propune toamna lui 371 (posibil cu ocazia sinodului anual ținut în Capadocia în luna septembrie; vezi A. SILVAS, „Biography”, p. 29); G. May propune primăvara lui 372, înainte de Paști (G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 53).

<sup>42</sup> Pe când Grigorie profesa încă retorica în Cezareea Capadociei. Se presupune că la această dată Grigorie era deja văduv (A. SILVAS, „Biography”, pp. 21-22).

<sup>43</sup> Pentru o prezentare lămuritoare a grupărilor neo-ariene, vezi Lewis AYRES, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford - New York, 2004.

<sup>44</sup> Sub imperiul necesității de a apăra dogma trinitară, Sfântul Vasile a insistat în aceeași perioadă pentru consacrarea Sfântului Grigorie Teologul ca episcop de Sasima.

<sup>45</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CCXXV-a*: „La insistențele noastre [Grigorie] a primit forțat demnitatea episcopală” (în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 360). Nu era prima dată când puterea de convingere a episcopului Vasile se exercita asupra fratelui său mai mic: tot la rugămintea Sfântului Vasile, Nyssenul a compus în 371 prima lui scriere, tratatul *Despre feciorie* (vezi *Despre feciorie, Însemnare, 2*,

păstorire, era o localitate relativ modestă la vest de Cezareea, dar importantă pentru politica ecleziastică a vremii, fiind amplasată pe ruta ce lega Cezareea de Ancyra și, mai departe, de Constantinopol<sup>46</sup>.

În primii ani de episcopat, Sfântul Grigorie a avut unele dificultăți în a se adapta la misiunile de politică bisericească și la exigențele administrative specifice. De pildă, în c. 372, s-a deplasat în Ancyra pentru a încerca să îi apropie pe marcelieni<sup>47</sup> de tabăra ortodoxă; detaliile acestui episod nu sunt toc-

---

în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie nouă, vol. 12, p. 347). E posibil ca și alți membri ai familiei să-l fi rugat pe Grigorie să accepte hirotonia – în special Macrina cea Tânără, „sora și învățătoarea” lui (*Despre suflet și înviere*, introducere), cu care Grigorie se întâlnește la moartea mamei lor, Emilia, din c. 371 (vezi A. SILVAS, „Biography”, p. 27).

<sup>46</sup> Vezi harta anterioară; pentru detalii istorico-geografice despre orașul Nyssa, vezi P. MARAVAL, „Nysse en Cappadoce”, în: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 55, 1975, pp. 237-247.

<sup>47</sup> Adepți ai lui Marcel de Ancyra (G. May exclude ipoteza că Grigorie ar fi discutat la Ancyra cu o grupare ariană; vezi G. MAY, „Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit”, în: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 15, 1966, pp. 107-109). Semnatar al Crezului de la Niceea, Marcel alunecase cu timpul într-o concepție antitrinitară de factură sabeliană, potrivit căreia Dumnezeu, ca monadă nedivizată (μονὰς ἄδιάρετος), Se extinde în Treime doar aparent și numai ca punere în act a unor facultăți operative; astfel, Logosul divin și Duhul ar fi doar lucrări (ἐνέργειαι) divine, lipsite de ipostasuri reale (L. AYRES, *Nicaea and Its Legacy...*, p. 66). Începând cu anul 345, Marcel a pierdut susținerea Sfântului Atanasie cel Mare (cf. Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum „Augustinianum”, Roma, 1975, p. 199). Sfântul Vasile i s-a opus mereu ferm lui Marcel (vezi, de pildă, *Scrisoarea a CXXV-a*, 1).



mai clare, dar se pare că deznodământul nu a fost cel așteptat de Sfântul Vasile<sup>48</sup>.

Tot din epistolarul basilian deducem că, în c. 374, Sfântul Grigorie s-a confruntat cu anumite tulburări iscate în comunitatea creștină din Nyssa, a căror aplanare (temporară) a necesitat intervenția Sfântului Amfilohie de Iconium<sup>49</sup>; cel mai probabil, adversarii Sfântului Grigorie erau o grupare de homoieni<sup>50</sup>, care, pentru a-l înlătura din scaun, puneau pe

---

<sup>48</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a C-a*: „[...] cele săvârșite contra noastră de naivitatea lui Grigorie (de Nyssa), care a convocat și sinoade în Ancyra și nu scapă nicio ocazie de a ne pune în situații dificile” (în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 187). Înainte de a fi episcop, Sfântul Grigorie își dovedise deja neîndemânarea în materie de diplomație ecleziastică: într-un context în care alegerea lui Vasile ca arhiepiscop era contestată de o tabără de opozanți din care făcea parte și un unchi al său, care era episcop și se numea tot Grigorie, Nyssenul, de dragul păcii, compune o scrisoare adresată lui Vasile și trecută sub numele unchiului lor, menită să îi aducă față în față pe cei doi adversari. Când, inevitabil, adevărul a ieșit la iveală, Sfântul Vasile a condamnat fapta, acuzându-și fratele de „naivitate” (χρηστότης) și „simplitate” (ἀπλότης). Întreg episodul este relatat de Sfântul Vasile în *Scrisoarea a LVIII-a* (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, pp. 134-135). Mai târziu, tot din cauza lipsei de experiență în problemele bisericești, Vasile va evita să-l includă pe tânărul episcop Grigorie într-o delegație trimisă la Roma (*Scrisoarea a CCXV-a*, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, pp. 335-336).

<sup>49</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CXC-a*, 2 (în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 288).

<sup>50</sup> G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 54. Sfântul Grigorie de Nyssa cunoștea destul de bine tabăra homoienilor (câștigători la sinodul de la Constantinopol din 360, cu teza că Fiul este „asemănător”

seama lui diferite acuzații de evaziune fiscală și nereguli administrative<sup>51</sup>. Un denunț împotriva Nyssenului ajunge direct la urechile guvernatorului provinciei Pont, Demosthenes, partizan al homoienilor<sup>52</sup>, care îi cheamă pe Sfântul Vasile și pe Sfântul Grigorie la reședința sa din Ancyra, în iarna anului 375<sup>53</sup>. Cei doi sunt conduși către Ancyra de o escortă militară. În timpul călătoriei, Nyssenul acuză o deteriorare a sănătății și

---

Tatălui, nu consubstanțial Lui) și pe cea a homoiousienilor (care promovau o poziție mediană între homoianism și homoousianism, declarând că Fiul posedă „o ființă asemănătoare”, nu identică, cu ființa Tatălui). Un lider al homoiousienilor, Eustathius de Sebasteia (c. 300-377/380), fusese inițial prieten de familie al Nyssenului. Eustathius (promotorul unei importante mișcări ascetice în Asia Mică în anii 340-350, la care aderase inițial și Sfântul Vasile în calitate de ucenic și prieten) era un oaspete regulat al așezământului monahal de la Annesoi. Treptat însă concepțiile sale homoiousiene îl îndepărtează de Sfântul Vasile (ruptura dintre ei atinge punctul culminant în *Scrisoarea a CCXXIII-a* a Sfântului Vasile). Mai târziu, Eustathius de Sebasteia devine, împreună cu Vasile de Ancyra, autorul ereziei pnevmatomahe, împotriva căreia Sfântul Grigorie va duce o luptă îndârjită. După moartea Sfântului Vasile, Sfântul Grigorie va încerca să șteargă din istoria familiei contactele dintre Eustathius de Sebasteia și fratele său (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, pp. xiv, 32).

<sup>51</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CCXXV-a* (în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 360).

<sup>52</sup> Fost bucătar imperial, pus de Valens drept vicar peste Provincia Pont. Demosthenes ținea partea lui Eustathius de Sebasteia (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CCXXXVII-a*, 2).

<sup>53</sup> Evenimentele sunt descrise de Sfântul Vasile în *Scrisoarea a CCXXV-a* (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, pp. 359-361). Cf. *Scrisoarea a CCXXXI-a*, *a CCXXXII-a*, *a CCXXXVII-a* și *a CCXXXIX-a*.

i se permite să se retragă într-un loc sigur, sub pază militară<sup>54</sup>. La Curtea guvernatorului se prezintă doar Sfântul Vasile, care asistă neputincios la spectacolul unei înscenări: în cadrul unui sinod de episcopi homoieni convocați de Demosthenes din întreaga Galatie<sup>55</sup>, Sfântului Grigorie i se aduc acuzațiile de delapidare a bunurilor bisericești și de necanonicitate a alegerii episcopale, în urma cărora guvernatorul dispune arestarea Nyssenului<sup>56</sup> și condamnarea lui la exil<sup>57</sup>. În primăvara lui 376, Demosthenes reunește la Nyssa un sinod de episcopi homoieni din Galatia și Pont pentru a-l destitui oficial pe Sfântul Grigorie și pentru a așeza în locul lui un episcop homoian<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> Într-o scrisoare adresată lui Demosthenes, Sfântul Vasile ne oferă detalii: „Dar, fiind măcinat de o boală de plămâni și suferind din cauza degerăturilor, fiind mistuit și de o slăbiciune renală, devenită cronică, a trebuit neapărat să fie transportat într-o localitate mai liniștită în vederea refacerii trupești și pentru domolirea suferințelor insuportabile, bineînțeles că aflându-se încă tot sub arest militar” (*Scrisoarea a CCXXV-a*, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 360).

<sup>55</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CCXXXVII-a*, 2 (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 384).

<sup>56</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CCXXXVII-a*, 2: „[Demosthenes] a ordonat ca fratele meu să fie ridicat de un agent necunoscut, pe motiv că e acuzat” (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 384). Ulterior, Sfântul Grigorie scapă totuși din arest și se refugiază într-un loc ascuns, pe care Sfântul Vasile are grijă să nu-l menționeze (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CCXXXI-a* și *a CCXXXII-a*).

<sup>57</sup> Din *Viața Sfintei Macrina*, 21, aflăm că exilul fusese ordonat de fapt de către împăratul Valens însuși, un susținător declarat al taberei neo-ariene (SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la praznice...*, p. 180).

<sup>58</sup> SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CCXXXIX-a*, 1: „Aceștia sunt indivizii care au alungat și pe fratele meu din episcopatul de Nyssa,

Nu se știe nimic despre locul exilului Nyssenului și despre viața lui în acest răstimp.

În vara/toamna anului 378<sup>59</sup>, Sfântul Grigorie se întoarce din exil, iar credincioșii din Nyssa îi fac o primire entuziastă și triumfală, care atestă succesul său pastoral anterior:

„Întreg drumul era plin de oameni [...], unii venindu-ne în întâmpinare, alții însoțindu-ne continuu, amestecându-și lacrimile cu bucuria [...]. Dintr-odată, poporul s-a înghesuit în jurul nostru, încât abia dacă puteam coborî din car [...]. După ce i-am convins cu greu să ne permită să coborâm [...], eram atât de presați din toate părțile de cei care ne înconjurau, încât iubirea lor peste măsură de mare mai avea puțin și ne făcea să leșinăm. Când am venit în portic, am văzut un torent de foc revărsându-se în biserică: corul de fecioare înainta prin intrarea bisericii, purtând lumânări de ceară în mâini, care își răspândeau pretutindeni strălucirea. După ce am intrat și m-am bucurat și am plâns alături de popor [...] și după ce am încheiat rugăciunile, am scris în grabă această epistolă către Sfinția Ta”<sup>60</sup>.

---

pentru ca să așeze în locul lui un om, sau mai bine zis un sclav, care nu valorează doi bani, dar care se poate lua la întrecere, pentru pustiirea Bisericii, cu cei care l-au așezat” (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 387).

<sup>59</sup> A. SILVAS, „Biography”, p. 39. Maraval a încercat să decalzeze întoarcerea din exil a Sfântului Grigorie cu un an mai devreme, în 377 (Pierre MARAVAL, „Introduction”, pp. 18-23), dar ipoteza lui nu s-a bucurat de o largă receptare.

<sup>60</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrisoarea a VI-a*, 6, 8-11 (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. VIII/2, pp. 35-36). Adresantul acestei epistole este un anume episcop Ablabius (greu de spus dacă este același

În aproximativ aceeași perioadă, Nyssenul asistă la funerațiile fratelui său Vasile<sup>61</sup>. Moartea Sfântului Vasile<sup>62</sup>, garanțul doctrinei niceene din acei ani, va constitui un punct de cotitură important în viața Sfântului Grigorie. Din acest moment, el va prelua cu succes rolul fratelui său de păzitor al dreptei credințe<sup>63</sup>, desfășurând de-acum înainte o intensă și substanțială activitate atât pastoral-bisericească, cât și literară<sup>64</sup>.

În următoarele luni, Sfântul Grigorie va fi activ în Nyssa și Cezareea Capadociei, purtând grijă de comunitățile de credincioși și de monahi/monahii, ținând predici (*A doua cuvântare de laudă la cei patruzeci de mucenici din Sebasteia*,

---

cu destinatarul tratatului *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei, către Ablabius*).

<sup>61</sup> Deducem prezența Nyssenului la moartea Sfântului Vasile din: SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Scrisoarea a LXXVI-a* (PG 37, 140-141).

<sup>62</sup> Tradiția consemnează 1 ianuarie 379 ca dată a morții Sfântului Vasile, dar cercetările mai noi avansează o dată mai timpurie, mai exact sfârșit de septembrie 378 (Jean-Robert POUCHET, „La date de l'élection épiscopale de saint Basile et celle de sa mort”, în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 87, 1992, pp. 5-33; Pouchet corectează datarea în septembrie 377 propusă de P. MARAVAL în „La date de la mort de Basile de Césarée”, în: *Revue des Études Augustiniennes*, 34, 1988, pp. 25-38).

<sup>63</sup> Potrivit Annei Silvas, e posibil ca Vasile însuși, care îl hirotonise pe Grigorie, să îi ceară de pe patul de moarte să continue eforturile sale de apărare și promovare a dreptei credințe (A. SILVAS, „Biography”, p. 40).

<sup>64</sup> În următorii 15 ani (379-394), Nyssenul va publica în cadență rapidă opere numeroase și consistente, al căror text ocupă trei volume din *Patrologia Graeca* (44-46).

rostită la 9 martie 379, în Cezareea; *Omilia la Înviere*, ținută de Paștile din 379, la Nyssa) și scriind lucrări importante precum: *Apărare la Hexaemeron* și *Despre alcătuirea omului* (operă trimisă fratelui Petru ca dar de Paștile anului 379)<sup>65</sup>.

În mai-iunie 379<sup>66</sup>, Sfântul Grigorie merge în Antiohia<sup>67</sup> pentru a lua parte la sinodul niceenilor (întorși din exilul impus de Valens)<sup>68</sup>. Aici colegiul de episcopi îl confirmă pe Sfântul Grigorie de Nyssa drept moștenitor spiritual al fratelui său și apărător autorizat al Ortodoxiei, mandatându-l

<sup>65</sup> Jean DANÉLOU, „La Chronologie des sermons de Grégoire de Nysse”, în: *Revue de Sciences Religieuses*, 29, 1955, 4, p. 346 ș.u.; A. SILVAS, „Biography”, p. 40.

<sup>66</sup> Data s-a calculat în funcție de mențiunea Sfântului Grigorie: „La nouă luni sau puțin mai mult de la acest necaz”, adică de la moartea Sfântului Vasile (*Viața Sfintei Macrina*, 15, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omiliile la praznice...*, p. 174).

<sup>67</sup> Cu această ocazie, Sfântul Grigorie face cunoștință personal cu vestitul retor păgân Libanius (vezi *Scrisorile a XIII-a și a XIV-a*).

<sup>68</sup> La acest sinod se încearcă o conciliere între tabăra vechilor-niceeni conduși de Paulinus (cunoscut și ca Paulinus al II-lea al Antiohiei) și cea a neo-niceenilor în frunte cu Sfântul Meletie de Antiohia (Johan LEEMANS, „Logic and the Trinity: Introducing Text and Context of Gregory of Nyssa's *Ad Graecos*”, în: Volker HENNING DRECOLL, Margitta BERGHAUS (eds), *Gregory of Nyssa, The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism, Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 106, Brill, Leiden-Boston, 2011, p. 122). După unii specialiști, tratatul *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, deși afirmăm trei Persoane în dumnezeire, către elini pe baza noțiunilor comune ar fi fost compus de Sfântul Grigorie în contextul sinodului din Antiohia din 379, ca o tentativă de împăcare a celor două tabere (Reinhard HÜBNER, „Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra”, în: M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique...*, p. 206).

cu misiunea de restabilire a drepte credințe în Bisericile din Asia Mică<sup>69</sup>.

Din Antiohia, Nyssenul călătorește la Annesoi, pentru a-i fi alături surorii sale Macrina pe patul de moarte, în iulie 379<sup>70</sup>. De aici, Grigorie revine de îndată (probabil în august 379) în Nyssa, unde, în absența lui, homoiienii<sup>71</sup> destabilizaseră din nou comunitatea. După ce reușește, „cu ajutorul lui Dumnezeu, să suprimе patima [ereziei] pretutindeni”<sup>72</sup>, în iarna lui 379, Sfântul Grigorie primește o delegație din Ibora<sup>73</sup>, care îi solicită să se deplaseze în orașul lor pentru a securiza alegerea unui episcop niceean, după vacantarea postului. Nyssenul dă curs invitației și, probabil în ianuarie 380, prezidează alegerea niceeanului Pansophios pe tronul episcopal din Ibora<sup>74</sup>.

În timp ce se afla în Ibora, în februarie 380, Sfântul Grigorie este vizitat de o ambasadă din Sebasteia<sup>75</sup>, care îi

---

<sup>69</sup> Vezi *Scrisoarea a V-a*, 2: „Am făcut toate lucrurile după ce <frații> ortodocși și coliturghisitori din Răsărit ne-au încredințat să deliberăm despre cazul acestor oameni”.

<sup>70</sup> Moartea Macrinei e datată, prin tradiție, la 19 iulie 379. În amintirea surorii sale și spre elogiul ei, Sfântul Grigorie compune tratatul *Despre suflet și înviere*, scris în stilul dialogurilor platonice (în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 30, p. 347 ș.u.), posibil în iarna dintre anii 383-384 (vezi A. SILVAS, „Biography”, p. 51).

<sup>71</sup> Numiți de Grigorie „galateni”, în *Scrisoarea a XIX-a*, 11.

<sup>72</sup> *Scrisoarea a XIX-a*, 11 (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. VIII/2, p. 66).

<sup>73</sup> Oraș în Pont, la jumătate de zi distanță de Annesoi; azi İverönü, Turcia.

<sup>74</sup> Evenimentele sunt descrise în *Scrisoarea a XIX-a*, 12-13.

<sup>75</sup> *Scrisoarea a XIX-a*, 13.

cere același oficiu pentru comunitatea lor. Totodată, delegația îl informează că în cetate se află un grup de adversari ai săi (fideli ai lui Eustathius de Sebasteia de curând decedat, adepți ai unei versiuni doctrinare vechi-niceene<sup>76</sup>, de factură homoian-pnevmatomahă<sup>77</sup>), care îl acuză, pe de o parte, de abaterea de la credința niceeană<sup>78</sup>, iar pe de altă parte, de primirea fără discernământ a marcelienilor în comuniunea eclezială<sup>79</sup>. În fața acestor învinuiri, Sfântul Grigorie compune o apologie în scris (pierdută)<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> „Vechii-niceeni” apărau cu zel litera crezului niceean și respingeau ferm orice încercare de dezvoltare a lui. În condițiile în care crezul niceean specifica despre Duhul doar: „[Credem] și în Duhul Sfânt” (Pr. Sorin ȘELARU (ed.), Viorel COMAN, George GHERGA, *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Ed. Basilica, București, 2018, p. 49), e lesne de înțeles că interpretările pnevmatologice ale Părinților capadocieni în sensul consubstanțialității Duhului cu Tatăl și cu Fiul au întâmpinat o puternică opoziție din partea vechilor-niceeni.

<sup>77</sup> Potrivit lui Pasquali, este posibil ca ostilitatea sebastenilor să se fi alimentat din vechiul conflict al Nyssenului cu homoiienii din Galatia (*apud* GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 136).

<sup>78</sup> Motivul era probabil doctrina Sfântului Grigorie despre egalitatea și consubstanțialitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul, doctrină respinsă de vechii-niceeni pe motiv că nu era explicit exprimată în Sfânta Scriptură sau în Crezul niceean. Vechii-niceeni puteau incrimina, de asemenea, și formula neo-niceeană „o ființă și trei ipostasuri” (stabilită la sinodul din Antiohia din 362 și explicată de Sfântul Vasile în *Scrisoarea a CXXV-a*, 1, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 208), pe care Nyssenul o adoptă și o dezvoltă în *Scrisoarea a V-a*, 9.

<sup>79</sup> *Scrisoarea a V-a*, 1.

<sup>80</sup> Ipoteza lui Maraval și Silvas că această „apologie” ar fi de fapt tratatul *Despre Sfânta Treime, către Eustathius* a fost respinsă judicios



### 3. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, SCRITOR-POLEMIST

În martie-aprilie 380, Sfântul Grigorie sosește în Sebasteia pentru a supraveghea alegerea noului episcop, dar misiunea lui în capitala Armeniei se va dovedi una dificilă. Apologia trimisă opozanților săi, departe de a avea efectul scontat, îi făcuse și mai ostili. În acest context, partizanii Sfântului Grigorie îi cer să își expună credința „personal, cu propria-i voce”<sup>81</sup>, înaintea unui sinod care să reunească ambele tabere. Sfântul Grigorie se conformează și prezintă public o declarație doctrinară, pe care o consemnează și în scris. Textul ne-a parvenit sub forma *Scrisorii a V-a, către cei care se îndoiesc de ortodoxia lui, cerută de cei din Sebasteia*, primul opuscul din volumul de față, în care Nyssenul susține în esență că: doctrina sa este identică cu învățătura Domnului Însuși, predata Sfinților Apostoli și transmisă urmașilor lor prin Sfintele Scripturi și Sfânta Tradiție (cap. 3); deplina egalitate a Ipostasurilor Sfintei Treimi se deduce din formula sacramentală baptismală (cap. 4), în cadrul căreia Cei enumerați lângă Dumnezeu-Tatăl nu pot fi nici creați, nici supuși Lui, nici eterogeni, nici neasemănători (cap. 6-7, 9); în Sfânta Treime cunoaștem o singură natură divină (nu două sau trei, cap. 8), dar trei Ipostasuri distincte, dintre Care Tatăl este principiul existenței Celorlalte două (cap. 9), toate trei, printr-o strânsă cooperare, împărtășind oamenilor harul mântuitor (cap. 6).

---

de Andrew RADDE-GALLWITZ, „Ad Eustathium de sancta trinitate”, în: V.H. DRECOLL, M. BERGHAUS (eds), *Gregory of Nyssa, The Minor Treatises...*, pp. 96-97.

<sup>81</sup> *Scrisoarea a V-a*, 3.

Într-o strânsă legătură tematică și de argumente cu *Scrisoarea a V-a* se află *Scrisoarea a XXIV-a către ereticul Heracleianus*<sup>82</sup>. Amândouă opusculele prezintă Botezul drept fundament al dogmei trinitare, citând din *Matei* 28, 19-20 (*Scrisoarea a V-a*, 4-5; *Scrisoarea a XXIV-a*, 1), susțin atât pluralitatea Ipostasurilor, împotriva modalismului (*Scrisoarea a V-a*, 9; *Scrisoarea a XXIV-a*, 4-5), cât și egalitatea Lor, împotriva arianismului (*Scrisoarea a V-a*, 6; *Scrisoarea a XXIV-a*, 6-7), proclamă acordul deplin dintre sacrament, doctrină și doxologie (*Scrisoarea a V-a*, 7; *Scrisoarea a XXIV-a*, 8-9), afirmă cooperarea Ipostasurilor în împărțășirea lucrărilor divine (*Scrisoarea a V-a*, 6; *Scrisoarea a XXIV-a*, 15) și cer primirea dogmei trinitare „cu simplitate” și fără iscodire excesivă (*Scrisoarea a V-a*, 9; *Scrisoarea a XXIV-a*, 1, 4). În plus, între cele două opuscule există anumite similitudini de expresii, care merg uneori până la identitate: „Ne botezăm așa cum ni s-a poruncit, credem așa cum ne botezăm, slăvim așa cum credem” (*Scrisoarea a V-a*, 7) și: „Ne botezăm așa cum am primit [...]; credem așa cum ne botezăm [...]; slăvim așa cum credem” (*Scrisoarea a XXIV*, 8). Cu toate acestea, este greu de stabilit dacă *Scrisoarea a XXIV-a* ar împărțăși cu *Scrisoarea a V-a* și o proveniență sebastenă<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Datată fie în 380-381 (A. SILVAS, „Biography”, p. 46), fie în 383 (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, p. 277).

<sup>83</sup> Există o mărturie internă importantă care ar putea pleda pentru o legătură a destinatarului *Scrisorii a XXIV-a* cu un mediu sebasten: avertismentul despre ineficiența virtuților morale pe fondul unei credințe eronate (cap. 2-3); o astfel de atenționare ar fi putut să vizeze un adresant din tabăra adepților lui Eustathius de Sebasteia, cunoscuți pentru rigorismul lor. Totuși trebuie spus că orice încercare de datare și

Din perioada petrecută în Sebasteia<sup>84</sup> datează cu certitudine tratatul *Despre Sfânta Treime, către Eustathius*<sup>85</sup>, un text ce redă în fundal disputele Nyssenului cu sebastenii pnevmatomahi, aflate atunci în plină derulare<sup>86</sup>. Autorul reclamă faptul că, în pofida demonstrațiilor deja oferite<sup>87</sup>, adversarii săi continuă să îl acuze când de triteism<sup>88</sup>, când de sabelianism<sup>89</sup>.

---

localizare a *Scrisorii a XXIV-a* stă sub semnul incertitudinii, mai ales din cauza faptului că opusculul ne-a parvenit într-o formă trunchiată (fără introducere și încheiere).

<sup>84</sup> Posibil chiar în timpul detenției de după refuzul de a accepta tronul episcopal din Sebasteia – vezi în continuare (A. RADDE-GALLWITZ, „Ad Eustathium de sancta trinitate”, p. 97).

<sup>85</sup> Argumentele sunt prezentate pe larg în A. RADDE-GALLWITZ, „Ad Eustathium de sancta trinitate”, pp. 91-99. Trebuie spus că destinatarul acestei scrieri, care era un medic și prieten de familie al Nyssenului, nu trebuie confundat cu episcopul de Sebasteia omonim.

<sup>86</sup> Faptul că opozații Sfântului Grigorie erau pnevmatomahi se relevă cu toată claritatea în cap. 4: „Dar ei dezvăluie mai clar scopul discursului lor atunci când [...] pe Duhul, Care este numărat împreună cu Tatăl și cu Fiul, nu Îl mai includ laolaltă [cu Ei] în noțiunea de dumnezeire, ci, [considerând] că puterea dumnezeirii pornește de la Tatăl și se oprește la Fiul, separă natura Duhului de slava dumnezeiască”.

<sup>87</sup> În cuvintele Nyssenului: „Am demonstrat, atât public tuturor, cât și în particular cititorilor noștri” (*Despre Sfânta Treime*, 2). Referința este atât la dezbaterile directe cu opozații sebasteni, cât și (probabil) la apologia scrisă (pierdută) și la *Scrisorile a V-a și a XXIV-a*.

<sup>88</sup> Tritetismul era o acuzație specifică pnevmatomahilor la adresa neo-niceenilor (A. RADDE-GALLWITZ, „Ad Eustathium de sancta trinitate”, p. 93).

<sup>89</sup> În epocă, prin „sabelieni” erau indicați adepții lui Marcel de Ancyra, pe care – după cum știm – Sfântul Grigorie încercase încă din 362 să îi atragă la ortodoxie.

Mai mult, aceștia consideră drept o „inovație”<sup>90</sup> inadmisibilă faptul că „declarăm la singular numele atribuite naturii dumnezeiești” în timp ce „numărăm la plural” Ipostasurile<sup>91</sup>, declarație pe care, într-adevăr, Nyssenul o admite ca pe o mărturisire perfect ortodoxă: „Spusele lor nu sunt în afara adevărului; căci [așa] afirmăm”<sup>92</sup>. În continuare, Sfântul Grigorie explică de ce afirmarea simultană a unității atributelor divine și a pluralității Ipostasurilor este o declarație validă doctrinar și în acord cu Sfintele Scripturi și cu Sfânta Tradiție (cap. 3-5). De asemenea, insistă asupra faptului că identitatea de lucrare între Ipostasurile Sfintei Treimi confirmă identitatea de natură sau consubstanțialitatea Lor (cap. 6-7), semnalând în același timp că numele „Dumnezeu” indică mai degrabă lucrarea decât natura divină (cap. 8).

---

<sup>90</sup> Acuzația de „inovație” (καινοτομία) este un alt indiciu că adversarii Sfântului Grigorie erau vechi-niceeni rigoriști, care nu acceptau nicio formă de lărgire a discursului pnevmatologic dincolo de limitele limbajului biblic.

<sup>91</sup> Cu alte cuvinte, îi reproșau faptul că, „deși mărturisim trei Ipostasuri, afirmăm o unică bunătate, o unică putere și o unică dumnezeire” (*Despre Sfânta Treime*, 3). Această ultimă acuzație reia o parte din declarația doctrinară oferită public de Sfântul Grigorie în *Scrisoarea a V-a*, 9: „[...] mărturisesc în mod evlavios trei Ipostasuri [...] și cred că există o unică dumnezeire, o unică bunătate, un unic principiu, [o unică] autoritate și [o unică] putere”. Avem aici o confirmare că opoziții Nyssenului își actualizau în permanență învinuirile în funcție de răspunsurile primite din partea lui și căutau morbid în ele doar pretexte de acuzație („Ori de câte ori sunt clintiți dintr-o anumită acuzație, se agață de alta și, lăsând-o pe aceea, apucă din nou alta; și, chiar de le-ar fi destrămate toate învinuirile, nu renunță la ura lor”, *Despre Sfânta Treime*, 2).

<sup>92</sup> *Despre Sfânta Treime*, 3.

Conflictul prelungit cu eustathienii nu a fost singura problemă a Sfântului Grigorie în Sebasteia. Venit aici pentru a prezida alegerea noului episcop al cetății, Nyssenul este consternat să afle că sinodalii l-au ales episcop de Sebasteia tocmai pe el. Refuzul său provoacă o cascadă de reacții neașteptate:

„Revolte, constrângeri, lacrimi, căderi la picioare, custodii, gardă militară, însuși conducătorul [cetății] dând ordin împotriva noastră și mișcând autoritatea guvernatorului asupra noastră și adunând toate pretextele pentru această tiranie împotriva noastră, până când ne-a aruncat în relele Babilonului”<sup>93</sup>.

Detenția Nyssenului în Sebasteia a durat câteva luni<sup>94</sup>. Nu este clar în ce condiții a avut loc eliberarea<sup>95</sup>, dar este cert că Sfântul Grigorie revine în Nyssa la mijlocul anului 380<sup>96</sup>, hotărât să se dedice și mai mult promovării doctrinei trinitare ortodoxe și consolidării poziției neo-niceene. Până în primăvara lui 381, compune, la îndemnul fratelui Petru<sup>97</sup>, prima carte din monumentalul tratat *Împotriva lui*

---

<sup>93</sup> *Scrisoarea a XIX-a*, 16 (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. VIII/2, p. 67).

<sup>94</sup> Nu este clar dacă această custodie a fost coercitivă sau protectivă (A. SILVAS, „Biography”, p. 43). Nyssenul va face mai multe cereri de eliberare (sub forma *Scrisorilor a XXII-a* și *a XXIII-a*). Tot din timpul detenției sebastene ar data și *Scrisorile a X-a* și *a XVII-a*.

<sup>95</sup> Este improbabil ca Nyssenul să fi scăpat din detenția sebastenă prin propunerea pe tronul episcopal a fratelui său Petru. După majoritatea istoricilor, alegerea acestuia din urmă ca episcop de Sebasteia ar trebui plasată mai degrabă după Sinodul al II-lea Ecumenic din 381 (A. SILVAS, „Biography”, pp. 44, 48).

<sup>96</sup> A. SILVAS, „Biography”, p. 44.

<sup>97</sup> *Scrisoarea a XXIX-a*, 1.

*Eunomie*<sup>98</sup>, bazată pe notițe elaborate în timpul custodiei în Sebasteia. Din această perioadă ar data și *Despre diferența dintre ființă și ipostas, către fratele Petru*<sup>99</sup>, redactată sub formă de „memoriu” (cap. 1) de clarificare a sensurilor celor doi termeni. Intenția Nyssenului este aici de a accentua semnificația „ipostasului” de *ființă subzistentă în mod propriu*, pe linia tratată deja de Sfântul Vasile<sup>100</sup>, și de a evidenția natura paradoxală a raportului de „distanțiere unită și uniune distinctă” (cap. 4) între Ipostasurile treimice. În sprijinul argumentației este adusă o amplă comparație cu fenomenul curcubeului (cap. 5) și o abilă interpretare a versetului *Evrei* 1, 3 în cheie trinitară (cap. 7-8).

Între jumătatea lui 380 și primăvara lui 381, Sfântul Grigorie a reluat seria de vizite canonice în eparhiile din Asia Mică, ținând mai multe cuvântări: în Necezareea, în cinstea Sfântului Grigorie Taumaturgul (probabil în 17 noiembrie 380), în Cezareea Capadociei, în cinstea fratelui Vasile (1 ianuarie 381), în Euchaita (în Hellespont, la vest de

---

<sup>98</sup> Prima carte *Împotriva lui Eunomie* a Nyssenului reprezintă o combatere a primei cărți a *Apărării în favoarea Apărării* a lui Eunomie, lucrare pe care fostul episcop de Cyzic o compusese în 378 ca un răspuns târziu (la distanță de 14 ani) la tratatul *Împotriva lui Eunomie* (364) al Sfântului Vasile cel Mare (A. SILVAS, „Biography”, p. 44; mai multe despre scrierea *Împotriva lui Eunomie* a Nyssenului, în: Mihail NEAMȚU, „Studiu introductiv. Teologie, metafizică și politică în secolul al IV-lea: Sf. Grigorie de Nyssa versus Eunomie al Cyzicului”, în: GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. I, pp. 19-81).

<sup>99</sup> A. SILVAS, „Biography”, p. 46.

<sup>100</sup> *Vezi Scrisoarea a CCXIV-a*, 4 (în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, pp. 334-335).

Amasea), în cinstea Sfântului Mare Mucenic Teodor (probabil în februarie 381)<sup>101</sup>.

În mai 381, îl găsim la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol, unde își confirmă reputația de orator neîntrecut. Lui i se încredințează să rostească discursul inaugural<sup>102</sup> și tot el ține orația funebră la moartea primului președinte al Sinodului, Sfântul Meletie al Antiohiei, decedat în timpul lucrărilor. Totodată, Sfântul Grigorie se remarcă și ca un teolog proeminent, implicat decisiv în dezbaterile sinodale. Fericitul Ieronim, participant la Sinod, consemnează că, împreună cu Sfântul Grigorie Teologul, l-a audiat pe Nyssen citind din *Împotriva lui Eunomie I*<sup>103</sup>. Ca o recunoaștere oficială a autorității sale teologice, edictul împăratului Teodosie I cel Mare din 30 iulie 381 dispunea ca toți episcopii provinciei Pont care nu se aflau în comuniune doctrinară cu Sfântul Grigorie de Nyssa<sup>104</sup> să fie considerați eretici și expulzați din bisericile lor.

În această perioadă, Sfântul Grigorie compune tratatul *Despre Sfântul Dub, împotriva macedonienilor*. În el se reflectă disputele orale dintre neo-niceeni și pnevmatomahi

<sup>101</sup> A. SILVAS, „Biography”, pp. 45-46.

<sup>102</sup> Reținut în tradiție cu titlul *Discurs la hirotonia sa* (J. DANIELOU, „La Chronologie des sermons...”, p. 357; A. SILVAS, „Biography”, p. 47; G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 59).

<sup>103</sup> FERICITUL IERONIM, *Despre bărbații iluștri*, 128 (în: SFÂNTUL IERONIM, *Despre bărbații iluștri și alte scrieri*, trad. Dan Negrescu, Ed. Paideia, București, 1997, p. 78).

<sup>104</sup> Și cu alți doi, Helladius de Cezareea și Otreius de Melitene (*Codex Theodosianus*, XVI, 1, 3).

din timpul Sinodului al II-lea Ecumenic, iar anumite similitudini de limbaj cu fragmentul pnevmatologic inserat în Simbolul niceean (articolul 8)<sup>105</sup> i-au determinat pe specialiști să amplaseze această scriere imediat după finalul Sinodului<sup>106</sup> (probabil în vara lui 381).

În singurul manuscris care transmite tratatul *Despre Sfântul Duh* regăsim și opusculul *Împotriva lui Arie și Sabellius*<sup>107</sup>, o combatere sistematică a arianismului și a sabelianismului, bazată pe argumentele: nașterea Fiului nu înseamnă un început în timp (cap. 2); co-eternitatea Fiului cu Tatăl este limpede ilustrată în Sfintele Scripturi (cap. 4); versetul *Pildele* 8, 22 nu indică faptul că Fiul ar fi o creatură (cap. 5); versetul *Ioan* 10, 30 nu anulează Ipostasul Fiului (cap. 8); exprimările umile ale Fiului sunt proprii naturii Sale umane (cap. 11, 14); perihoreza dintre Tatăl și Fiul, anume capacitatea Lor de a Se cuprinde și de a Se conține reciproc, indică perfecta egalitate dintre Ei (cap. 12).

După toate probabilitățile, la Sinodul al II-lea Ecumenic, Sfântul Grigorie primește misiunea specială de a vizita Bisericele din Arabia și Ierusalim<sup>108</sup>, pentru a lua contact

---

<sup>105</sup> Pr. S. ȘELARU (ed.), V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice...*, pp. 90-91.

<sup>106</sup> G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 59; A. SILVAS, „Biography”, p. 49. Anterior lor, Daniélou propusese datarea acestui tratat în iarna dintre 384 și 385 (J. DANIELOU, „La Chronologie des sermons...”, p. 364).

<sup>107</sup> Cu o paternitate gregoriană și datare disputate; pentru detalii, vezi în volum nota introductivă aferentă titlului.

<sup>108</sup> Aluzii la această călătorie se găsesc în *Scrisoarea a II-a și a III-a*. Argumente pentru plasarea ei după Sinodul din 381, iar nu după cel din



mai îndeaproape cu noua erezie apolinaristă<sup>109</sup> care se ivise în acele zone și care fusese deja discutată și condamnată de Sinod. Nyssenul efectuează această vizită canonică în toamna anului 381, iar în iarna dintre 381 și 382 redactează tratatul *Împotriva lui Apolinarie*<sup>110</sup>. În primăvara lui 382, de Paști, ține *A doua cuvântare la Înviere*, în care răzbat ecourile aceleiași polemici anti-apolinariste<sup>111</sup>. Trebuie spus că, din acest moment, preocupările doctrinare ale Sfântului Grigorie vor merge treptat dinspre dogma trinitară către cea hristologică. Acest fapt transpare cu claritate din *Scrisoarea către monahul Filip*, unde prezentarea dogmei Sfintei Treimi este împletită cu subtile considerații privitoare la Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos: Întruparea Fiului nu anulează consubstanțialitatea Lui cu Tatăl (cap. 1-4); Fiul este pătimitor prin

---

Antiohia din 379 (Tillemont), vezi în: G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 59, P. MARAVAL, „Introduction”, pp. 35-38 și A. SILVAS, „Biography”, p. 48.

<sup>109</sup> Apolinarie (Apollinaris), episcop de Laodiceea Siriei (d. 382), din dorința de a contracara arianismul, exagerase dumnezeirea Mântuitorului până în punctul de a nega existența unui suflet rațional în natura umană a Ipostasului Său.

<sup>110</sup> În această scriere, autorul se referă la o lungă călătorie din care se întorsese recent, aluzie la misiunea specială din Arabia și Ierusalim (A. SILVAS, „Biography”, p. 48).

<sup>111</sup> Sfântul Grigorie insistă asupra integrității naturii umane a Mântuitorului Hristos prin expresii tari, precum: „Puterea dumnezeiască s-a amestecat cu fiecare element din care este alcătuită firea omenească, zic de suflet și de trup, în chip potrivit cu fiecare” (în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la praznice...*, p. 132).

natura omenească, dar nepătimitor prin natura dumnezeiască (cap. 5); Fiul nu posedă „o singură natură divino-carnală” (teza apolinaristilor sinusiaști), ci două naturi, divină și umană (cap. 6); între cele trei Ipostasuri distincte între Ele și părtașe la aceeași natură divină nu există nicio precedență temporală, nicio diferență de mărime sau grad, ci doar o deosebire dată de principiul cauzalității (cap. 7-9); natura divină și cea umană ale lui Hristos, deși sunt unite într-un singur ipostas, totuși nu sunt contopite și nici nu își pierd caracterul propriu (cap. 12); unirea ipostatică nu anulează distincția dintre Logosul divin și sufletul omenesc al Mântuitorului (cap. 13).

În anii următori Sinodului, Sfântul Grigorie compune *Împotriva lui Eunomie II*<sup>112</sup> (în 382, ca răspuns la cartea a doua a *Apărării în favoarea Apărării* a lui Eunomie) și *Împotriva lui Eunomie III* (în 382-383, ca răspuns la cartea a treia a aceleiași *Apărări în favoarea Apărării*), de departe cea mai lungă scriere din toată opera gregoriană.

Între timp, mulți eunomieni și pnevmatomahi continuau să se opună hotărârilor Sinodului al II-lea Ecumenic, fapt pentru care, în mai 383, împăratul Teodosie I îi convoacă într-un nou sinod în Constantinopol cu caracter de ultimatum, la care este chemat și Sfântul Grigorie. Cu această ocazie, Nyssenul ține omilia dogmatică *Despre dumnezeirea*

---

<sup>112</sup> GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. II, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Gheorghe Ovidiu Sferlea, ediție îngrijită de Adrian Muraru, în coll. *Tradiția creștină*, Ed. Polirom, Iași, 2020.

*Fiului și a Sfântului Dub*<sup>113</sup>. La acest sinod, Eunomie prezintă o mărturisire de credință neconvingătoare, care îi va aduce ulterior exilul în Scythia Minor, la Halmyris. Nyssenul respinge această ultimă profesiune de credință a adversarului său sub forma unei *Combateri a mărturisirii lui Eunomie*<sup>114</sup>, scrisă în timpul sinodului sau la scurtă vreme după încheierea lui<sup>115</sup>.

Este posibil ca, în preajma sinodului din mai 383 și în contextul unor relații consolidate cu elitele politice din capitală, Sfântul Grigorie să primească invitația din partea unui demnitar imperial („tribunul” Simplicius, necunoscut din alte surse) de a scrie tratatul *Despre credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Dub*<sup>116</sup>. În acest opuscul, Nyssenul prezintă o combatere pe scurt a doctrinei eunomiene (cap. 1), aplicând versetului *Pildele* 8, 22 o interpretare care exclude ideea creației Fiului (cap. 2). Autorul insistă asupra faptului că nașterea Fiului din Tatăl este non-corporală și supra-temporală (cap. 3), de aceea nu anulează egalitatea și consubstanțialitatea Lor (cap. 4-5). Textul continuă în oglindă cu o combatere a doctrinei

---

<sup>113</sup> G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 60; A. SILVAS, „Biography”, p. 50.

<sup>114</sup> În tradiția manuscrisă, textul a fost introdus (în mod eronat) în seria *Împotriva lui Eunomie* ca vol. II (vezi „Studiu introductiv” din: GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. II, p. 13).

<sup>115</sup> A. RADDE-GALLWITZ, *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works. A Literary Study*, în coll. *Oxford Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2018, p. 105.

<sup>116</sup> T. ZIEGLER, *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse: Témoins d'un itinéraire théologique (379-383)* (teză de doctorat), Université Marc Bloch, Strasbourg, 1987, pp. 218-219.

pneumatomahe (cap. 6), prezentând, pe un calapod similar, o exegeză a versetului *Amos* 4, 13, care respinge ideea creației Duhului Sfânt.

În 385, Sfântul Grigorie revine la Constantinopol pentru o ședere prelungită la Curtea imperială<sup>117</sup>, în timpul căreia întreține contacte cu mediile intelectuale păgâne din capitală<sup>118</sup>. Acesta este probabil contextul care îl determină pe Nyssen să redacteze tratatul *De ce nu spunem „trei Dumnezei”, deși afirmăm trei Persoane în dumnezeire*, adresat filozofilor „elini (păgâni – n.n.) pe baza noțiunilor comune” (subtitlu), judecând mai ales după destinatar, dar și după tonul nepolemic, ce sugerează o datare ceva mai târzie față de Sinodul al II-lea Ecumenic. În această scriere, Nyssenul explică diferite aspecte ale dogmei trinitare prin recurs la limbajul filozofiei vremii (preponderent aristotelic și stoic), fără aproape nicio referință la Sfânta Scriptură: din faptul că numele „Dumnezeu” nu indică persoana, ci natura, rezultă că dogma trinitară nu este echivalentă niciunei forme de politeism (cap. 1); natura divină

---

<sup>117</sup> Va rămâne aici până în toamna lui 385, când este solicitat să rostească orațiile funebre la moartea prințesei Pulheria (august 385) și a împărătesei Flacilla (septembrie 385; vezi A. SILVAS, „Biography”, p. 52).

<sup>118</sup> O mărturie internă despre contactul cu mediile intelectuale păgâne o găsim în debutul tratatului *Împotriva destinului* (scris probabil în 386), în care Sfântul Grigorie menționează o dezbatere purtată cu un filozof păgân pe tema destinului în „marele oraș al lui Constantin” (Pr. Teodor BODOGAE, „O dispută teologică de la sfârșitul veacului al IV-lea. Sf. Grigorie de Nyssa, *Împotriva credinței în destin*”, în: *Mitropolia Ardealului*, XXXV, 1990, 4, p. 4).

este unică și nu se divide după numărul Persoanelor, ci Fiecare Persoană divină posedă în mod egal aceeași ființă divină (cap. 2); Fiecare dintre Persoanele Sfintei Treimi este Dumnezeu în virtutea unității de natură, iar nu în virtutea distincțiilor individuale (cap. 2); numele „Dumnezeu” indică o activitate, mai exact cea de observare și supraveghere (cap. 3); spunem despre Petru, Pavel și Barnaba că sunt „trei oameni” doar printr-un abuz de limbaj (cap. 4, 6); așa cum nu putem spune despre Petru, Pavel și Barnaba că sunt „trei oameni” în sens riguros – adică „trei naturi umane” –, ci trei persoane ale aceleiași naturi umane, cu atât mai puțin putem spune despre Persoanele Sfintei Treimi că sunt „trei Dumnezei” (cap. 5).

Odată întors în Nyssa, în toamna-iarna lui 385, Sfântul Grigorie, stimulat probabil de dezbaterile doctrinare purtate recent cu filozofii păgâni din Constantinopol, începe să lucreze la *Marea cuvântare catehetică* (datată în 386/7<sup>119</sup>), „prima încercare, după *De principiis* a lui Origen, de creare a unei teologii sistematice”<sup>120</sup>. În cap. 38 – un preambul la prezentarea (sumară a) crezului trinitar din cap. 39 –, Nyssenul trimite cititorul la alte scrieri ale sale, pentru o expunere completă a dogmei Sfintei Treimi:

„Aceia însă care doresc o expunere mai completă o vor afla în lucrările anterioare ale noastre, în care am explicat amănunțit

---

<sup>119</sup> A. SILVAS, „Biography”, p. 52.

<sup>120</sup> Johannes QUASTEN, *Patrology*, vol. 3: *The Golden Age of Greek Patristic Literature, From The Council of Nicaea To The Council of Chalcedon*, Christian Classics, Allen, Texas, 2000, p. 262.

acest adevăr cu toată grija posibilă și unde, susținând discuția contra adversarilor noștri, am examinat și problema aceasta”<sup>121</sup>.

Anumiți exegeți<sup>122</sup> sunt de părere că Nyssenul se referă aici, pe de o parte, la cărțile polemice *Împotriva lui Eunomie*, iar pe de altă parte, la un grup de opusculă trinitare nepolemice (deci ulterioare Sinodului al II-lea Ecumenic), care erau finalizate la această dată. Între ele, alături de cele deja discutate (*Către elini și Către Simplicius*), un loc aparte îl ocupă tratatul *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei, către Ablabius*, scriere prin care autorul „și-a spus oarecum ultimul său cuvânt în chestiunea trinitară”<sup>123</sup>. Aici Nyssenul realizează o sinteză a mai multor idei centrale ale tratatelor trinitare precedente: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt un unic Dumnezeu, iar nu „trei Dumnezei” (cap. 2); expresia „mulți oameni” – care înseamnă, în sens riguros, „multe naturi umane” – constituie un abuz de limbaj, acceptat prin obișnuință (cap. 4); conceptul de „ipostas” admite pluralitatea (cap. 5); numele divine nu conțin semnificația naturii divine în sine (cap. 7-8); numele „Dumnezeu” indică activitatea divină de observare și supraveghere, la care participă toate cele trei Ipostasuri divine (cap. 9-10, 13); Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu lucrează individual, ci în comuniune, astfel încât lucrarea Lor este una singură (cap. 13-16); unitatea

---

<sup>121</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Marea cuvântare catehetică*, 38, trad. Pr. T. Bodogae, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 30, p. 341.

<sup>122</sup> G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 60; A. SILVAS, „Biography”, p. 50.

<sup>123</sup> T. ZIEGLER, *Les petits traités...*, p. 291.

lucrării divine împiedică numărarea la plural a numelui „dumnezeire” (cap. 17); însușirile personale ale Ipostasurilor divine (nenaștere, naștere, purcedere) rămân neîmpărțășite și neconfundate: Tatăl este „Cauză”, Fiul provine „direct din Cauză”, Duhul provine „prin intermediul Celui care provine direct din Cauză” (cap. 21); numele „Nenăscut” nu cuprinde ființa divină în sine, ci indică modul de existență a Tatălui (cap. 22).

Printre ultimele scrieri în care Sfântul Grigorie abordează (în trecere) triadologia sunt mai multe predici rostite în cadrul sărbătorilor de iarnă din 386-387 (*Omilia la Nașterea Domnului, Două omilii la Sfântul Întâi-Mucenic Ștefan*)<sup>124</sup>, precum și *Omilia la Sfântul Dub*, rostită cu ocazia Cincizecimii anului 388<sup>125</sup>. În c. 387, Nyssenul tratează pentru ultima dată și problema apolinarismului, compunând două *Antiretice împotriva lui Apolinarie* și tratatul *Către Teofil, împotriva apolinaristilor*<sup>126</sup>.

Începând din 387/8, Sfântul Grigorie părăsește definitiv terenul controverselor teologice și își dedică ultimii ani din viață (până în 394/5<sup>127</sup>) exclusiv misticii și progresului spiritual, redactând mai multe scrieri sub formă

<sup>124</sup> A. SILVAS, „Biography”, p. 53.

<sup>125</sup> J. DANIELOU, „La chronologie des sermons...”, pp. 371-372.

<sup>126</sup> G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 61.

<sup>127</sup> Ultima informație biografică despre Sfântul Grigorie privește participarea sa la un sinod local din Constantinopol în 394, în a cărui listă de participanți figurează și numele său (G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 65; A. SILVAS, „Biography”, p. 57); prin convenție, se consideră că 394/5 este anul morții.

de comentarii la unele cărți vechi-testamentare (*Viața lui Moise, Omilii la titlurile Psalmilor, Omilii la Cântarea Cântărilor, Omilii la Ecclesiast*), în care își dezvoltă faimoasa doctrină a epectazei.

#### 4. CONSIDERAȚII FINALE

Deși sumară, această prezentare a vieții Sfântului Grigorie ne permite să întrezărim profilul unui veritabil Părinte și Învățător al Bisericii, care, în toți anii episcopatului, s-a dedicat propovăduirii înflăcărate a Evangheliei și lămuririi cu orice preț a adevărilor de credință. Confruntat cu o diversitate de probleme bisericesti ale epocii – în special, cu revirimentul în plan teologic al arianismului –, supus mai multor situații critice (proces înscenat, arest, exil, detenția din Sebasteia), episcopul de Nyssa a răspuns de fiecare dată prin acțiuni specifice unui reprezentant autentic al Sfintei Tradiții, contribuind la consolidarea Bisericii<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, II, 7-8: „Să nu își închipuie cineva că din vreo ambiție sau din dorința după slavă omenească ne-am reîntors îndată la războiul acesta [...]. Însă cum cetatea lui Dumnezeu, Biserica, se află împresurată, iar marele zid al credinței se clatină, izbit de jur împrejur de mașinile de război ale ereziei, și nu mică este primejdia ca cuvântul Domnului să fie răpit și întemnițat în urma expediției demonilor, judecând din acest motiv că este un lucru de temut să nu iau parte la lupta pe care o poartă creștinii, n-am putut înclina către liniște, ci am socotit sudorile izvorâte din ostenele mai de preț decât tihna izvorâtă din statul liniștit, bine știind că [...] așa după cum fiecare va lua răsplata potrivit ostenele sale,



mai ales printr-o teologhisire inspirată de Duhul Sfânt<sup>129</sup>.

Urmând exemplul fratelui său, Sfântul Vasile cel Mare, al cărui moștenitor spiritual s-a considerat, Sfântul Grigorie a continuat eforturile acestuia de lămurire a dogmei trinitare și pnevmatologice, conferind discursului teologic ortodox noi dimensiuni și dându-i o mai mare amploare și profunzime. Mulțumită scrierilor sale trinitare, în care se combină într-o manieră strălucită liniile doctrinare tradiționale cu creativitatea și inteligența sa – ambele iluminate de harul dumnezeiesc –, Sfântul Grigorie a reușit să stopeze definitiv neo-arianismul atât sub forma anomoiană (eunomiană), cât și sub cea pnevmatomahă (macedoniană), meritând din plin să primească la Sinodul al VII-lea Ecumenic (787) supranumele de „Părinte al Părinților”<sup>130</sup>.

---

negreșit tot așa va lua și pedeapsă pentru nepăsarea față de ostenele de care ar fi fost în stare” (în: GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. II, p. 83).

<sup>129</sup> SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la Cântarea Cântărilor*, 12: „Dar cuvântul-cârmaci nu se atinge de cârmă înainte de a se face rugăciunea [...], ca să sufle în noi puterea Sfântului Duh [...]”; „prin rugăciunile noastre va veni asupra cuvântului nostru Duhul Sfânt” (trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 29, p. 270).

<sup>130</sup> Stylianos PAPADOPOULOS, *Patrologie*, vol. II/2: *Secolul al IV-lea (Răsărit și Apus)*, trad. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2012, p. 336. Imnografia creștină îl laudă în termeni la fel de elogiși: „Condeiu cel plin de glasul Mângâietorului [...], temeiul teologiei, izvorul dogmelor înalte” (*Stihira 1 la Doamne, strigat-am*, în: *Mineiu pe ianuarie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 197).

Volumul de față prezintă cititorului trei epistole și șase tratate cu tematică trinitară, în parcurgerea cărora se poate sesiza o anumită dezvoltare graduală a gândirii triadologice și pnevmatologice a autorului. Menționăm însă de la bun început că ordinea în care se succed scrierile de față nu este una totalmente certă, deoarece datarea unora dintre ele este greu (dacă nu chiar imposibil) de stabilit cu exactitate<sup>131</sup>, drept pentru care am preferat să respectăm ordinea propusă, în cazul epistolelor, de ediția lui Giorgio Pasquali (21959) și, în cazul tratatelor, de ediția lui Werner Jaeger (1958). Între ele au fost inserate *Scrisoarea către monahul Filip* și *Despre diferența dintre ființă și ipostas*, în ordinea propusă de Anna Silvas (2007).

Inevitabil, unele idei și argumente pe alocuri se repetă, dar deseori în mod nuanțat, aprofundat. Cele nouă opuscule pot fi citite profitabil în paralel cu marele tratat *Împotriva lui Eunomie*, cu care împărtășesc o serie de argumente comune.

---

<sup>131</sup> O propunere de datare ipotetică a opusculilor din volum:

- *Scrisoarea a V-a*: martie-aprilie 380;
- *Scrisoarea a XXIV-a*: 380/1 sau 383;
- *Scrisoarea către monahul Filip*: 385-387;
- *Despre diferența dintre ființă și ipostas*: c. 380;
- *Despre Sfânta Treime*: martie-aprilie 380;
- *De ce nu spunem „trei Dumnezeu”*: c. 385;
- *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezeu*: c. 385;
- *Despre credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh*: c. 383;
- *Împotriva lui Arie și Sabellius*: c. 383.

## NOTA TRADUCĂTORULUI

Pentru prezenta traducere, am luat ca bază textul stabilit de următoarele ediții: *Gregorii Nysseni Epistulae*, ed. Georgius Pasquali, Brill, Leiden, <sup>2</sup>1959, pp. 31-34, 75-79, pentru *Scrisoarea a V-a și a XXIV-a*; Giovanni MERCATI, „Di alcuni manoscritti Ottoboniani non conosciuti”, în vol. *Codici latini Pio Grimani e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena*, în coll. *Studi e Testi*, vol. 75, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican, 1938, pp. 194-196, pentru *Scrisoarea către monahul Filip*; SAINT BASILE, *Lettres*, tome I, texte établi et traduit par Yves Courtonnes, Les Belles Lettres, Paris, 1957, pp. 81-92, pentru *Despre diferența dintre fință și ipostas*; *Gregorii Nysseni Opera Dogmatica Minora*, ed. Fridericus Mueller, Brill, Leiden, 1958, pp. 1-85, pentru scrierile rămase.

Data fiind natura diversă a textelor de față, detalii despre capitulație și numerotare au fost oferite în note, în debutul fiecărui opuscul. În scopul orientării cititorului, am adăugat subtitluri la începutul fiecărui capitol. Pentru facilitarea lecturii, am introdus alineate suplimentare. În note am oferit unele explicații cu caracter filologic și istoric, am identificat citatele/aluziile biblice, am comentat anumiți termeni

grecești mai importanți și am explicitat și contextualizat unele argumente ale autorului. Pentru claritate, am inserat unele completări de sens între paranteze drepte. Parantezele ascuțite indică reconstrucția textului original propusă de editor.

În redarea termenilor tehnici, am respectat în principiu soluțiile deja consacrate în traductologia patristică românească („ipostas”, „persoană”, „fință”). În unele cazuri, am recurs la neologisme, de dragul clarității („Creator” în loc de „Ziditor”, „natură” în loc de „fire”, „consubstanțialitate” în loc de „deofințime”, „Unicul-Născut” în loc de „Unul-Născut”). Numele proprii grecești, cu excepția celor deja asimilate în cultura teologică românească (Grigorie, Arie, Eunomie), au fost redată în versiune latinizantă (Ablabius, Eustathius, Simplicius). În general, citatele biblice au fost redată în forma consacrată de *Biblia sinodală* (2015), cu excepția cazurilor în care argumentația autorului impunea o retraducere.

Dintre opusculele de față, au mai fost traduse în limba română: *Despre diferența dintre fință și ipostas*, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, trad. Teodor Bodogae, rev. Tudor Teoteoi, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie nouă, vol. 3, Ed. Basilica, București, 2010, pp. 87-95, și în: SFÂNTUL TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale. Tratatetele contra iconomahilor*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sf. Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, pp. 196-207; *Despre Sfânta Treime, către Eustathius*, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea a doua*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie

veche, vol. 30, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 429-435; *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, în: „Spunând elinilor că în Dumnezeu sunt trei Persoane, nu vrem să spunem că sunt și trei Dumnezei. Despre numele comune”, traducere de Vasile Răducă, în: *Glasul Bisericii*, 44, nr. 10-12/1985, pp. 698-706.



SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA  
SCRISORI TRINITARE





**SCRISOAREA A V-A,  
CĂTRE CEI CARE SE ÎNDOIESC DE  
ORTODOX<IA LUI>,  
CERUTĂ DE CEI DIN SEBASTEIA<sup>1</sup>**

*Grigorie află că i se aduc două acuzații: (a) abaterea de la credința niceeană și (b) primirea fără discernământ a marcelienilor în comuniunea eclezială*

**1.** Unii dintre frații de același cuget cu noi ne-au înștiințat despre calomnia născocită împotriva noastră de „cei care urăsc pacea”<sup>2</sup> și „ii clevetesc în ascuns pe cei de-aproape ai

---

<sup>1</sup> Subtitlul, consemnat într-unul dintre cele două manuscrise care transmit *Scrisoarea a V-a*, prezintă o elipsă în partea centrală, pentru care editorii au propus două lecțiuni posibile: „[Se îndoiesc] de credința lui ortodoxă” („τῆ ὀρθοδόξ<ω αὐτοῦ πίστει>”, Pasquali), respectiv: „De ortodoxia lui” („τῆ ὀρθοδοξ<ία αὐτοῦ>”, Jaeger, Maraval); termenul ὀρθοδοξία nu este unul improbabil, fiind folosit de Nyssen și în *Encomion în cinstea Cuviosului Părintelui nostru Efrem*: „[...] a primit de la Dumnezeu legea ortodoxiei / dreptei credințe (ὀρθοδοξία) și s-a făcut părtaș nouă tuturor”, în: *PG* 46, 844, rr. 54-55). Împărțirea și numerotarea capitolelor respectă capitulația din ediția *Gregorii Nysseni Opera*, vol. VIII/2, p. 31 ș.u.

<sup>2</sup> *Psalmul* 119, 7.

lor”<sup>3</sup> și nu se tem de tribunalul cel înfricoșător și măreț al Celui care a făgăduit că până și despre cuvintele deșarte<sup>4</sup> ni se va cere socoteală la așteptatul examen al vieții noastre; ei ne zic că acuzațiile răspândite în gura mare împotriva noastră sunt de acest fel: că noi gândim contrar celor care au expus credința dreaptă și sănătoasă<sup>5</sup> la Niceea și că i-am primit în comuniunea Bisericii universale, fără discernământ și fără examinare, pe cei care odinioară, la Ancyra, au ținut adunarea [bisericească] sub numele lui Marcel<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> *Psalmul* 100, 6.

<sup>4</sup> *Matei* 12, 36.

<sup>5</sup> Expresia este frecventă la Sfântul Grigorie (*Scrisoarea a V-a*, 4; *Scrisoarea a XLX-a*, 12; *Scrisoarea a XXIV-a*, 1; *Scrisoarea a XXIX-a*, 8; *Împotriva lui Eunomie*, I, 122). Prin ea, autorul desemnează dreapta credință (ortodoxia), în opoziție cu falsa credință, redată prin termeni ca „impietate” (ἀσέβεια), „minciună” (ψεύδος, ψευδολογία), „înșelare” (πλάνη), „blasfemie” (βλάβσημα). În expresia „credința sănătoasă”, Sfântul Grigorie combină două sintagme pauline: *1 Timotei* 1, 10 / *2 Timotei* 4, 3 („învățătura sănătoasă”) și *Tit* 1, 13; 2, 2 („sănătoși în credință”), dovedind și aici (ca în multe alte locuri) că este un maestru al combinării și prelucrării citatelor biblice.

<sup>6</sup> Marcel de Ancyra, deși condamnase formal modalismul lui Sabellius, a continuat să considere Logosul divin o simplă lucrare a lui Dumnezeu, lipsită de un ipostas real. Ca semnatar al decretelor Sinodului de la Niceea, Marcel s-a bucurat de susținerea partidei homoousiene până în 345, când pierde susținerea Sfântului Atanasie cel Mare. Sfântul Vasile s-a opus mereu ferm lui Marcel (*Scrisoarea a CXXV-a*, 1) și a deplâns faptul că fratele său, Sfântul Grigorie, puțin după hirotonia episcopală, încercase o apropiere de marcelieni (*Scrisoarea a C-a*). Maraval afirmă că, în epoca Sfântului Grigorie, gruparea marcelienilor nu mai era una foarte importantă (în: GRÉGOIRE DE NYSSA, *Lettres*, p. 157, n. 2).

*În fața acestor acuzații, Grigorie compune o apologie scrisă*

2. Așadar, ca nu cumva minciuna să devină stăpână peste adevăr<sup>7</sup>, am prezentat, într-o altă scriere<sup>8</sup>, o apărare suficientă împotriva acuzațiilor care ni s-au adus și am afirmat cu tărie înaintea Domnului că nici nu ne-am abătut de la credința Sfinților Părinți, nici nu am făcut ceva fără discernământ și fără examinare cu privire la cei din gruparea lui Marcel care s-au alăturat în comuniunea eclezială. Din contră, am făcut totul abia după ce <frații><sup>9</sup> ortodocși și coliturghisitori din Răsărit ne-au încredințat să deliberăm despre cazul acestor oameni și au consimțit asupra lucrurilor ce urmau să fie făcute<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> O exprimare similară se găsește și în *Despre Sfânta Treime*, 1: „[...] ca nu cumva [...] minciuna să prospere pe seama adevărului”. Există mai multe similitudini tematice și de argumente între aceste două scrieri. Radde-Gallwitz este de părere că „*Scrisoarea a V-a* stă în fundalul imediat al [tratatului *Despre Sfânta Treime*] *Ad Eustathium*” (A. RADDE-GALLWITZ, „*Ad Eustathium de sancta trinitate*”, p. 98).

<sup>8</sup> Maraval se întreabă dacă nu cumva aici Sfântul Grigorie face aluzie la tratatul *Despre Sfânta Treime* (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, p. 157, n. 3). În pofida existenței mai multor teme comune în cele două scrieri, totuși nicăieri în *Despre Sfânta Treime* autorul nu se apără de acuzația de primire fără discernământ a marcelienilor (menționată în *Scrisoarea a V-a*, 1-2), fapt pentru care Radde-Gallwitz consideră invalidă ipoteza lui Maraval (A. RADDE-GALLWITZ, „*Ad Eustathium de sancta trinitate*”, p. 96).

<sup>9</sup> O lacună în manuscris, pentru care editorul Pasquali propune conjectura „frații” (plauzibilă, dacă luăm în calcul celelalte trei ocurențe ale termenului în această scurtă scrisoare). Maraval propune un termen din limbajul tehnic-clerical: „Episcopii” (în: GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, p. 156, aparatul critic, r. 20).

<sup>10</sup> Maraval notează că întâlnirea cu „frații ortodocși și coliturghisitori din Răsărit” s-a petrecut la sinodul de la Antiohia (379) (GRÉGOIRE

*Frații îi cer să facă din nou o expunere de credință prin viu grai*

3. Dat fiind că, deși alcătuisem acea apărare în scris, totuși unii dintre frații de același cuget cu noi ne-au cerut să facem din nou, personal, cu propria noastră voce<sup>11</sup>, o expunere a credinței de care suntem pe deplin convinși, am considerat că este necesar să și explic pe scurt acest subiect, urmând cuvintelor de Dumnezeu insuflate<sup>12</sup> și tradiției Părinților<sup>13</sup>.

*Credința lui Grigorie se întemeiază pe învățătura Domnului transmisă apostolilor și urmașilor lor*

4. În ce ne privește, mărturisim că învățătura Domnului, pe care El a predat-o ucenicilor când le-a transmis „taina

---

DE NYSSA, *Lettres*, p. 157, n. 4), la care Sfântul Grigorie se referă și în *Viața Sfintei Macrina*, 15 (în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la praznice...*, p. 174).

<sup>11</sup> Sfântului Grigorie i s-a cerut să facă o nouă expunere a credinței în persoană, în fața sinodului din Sebasteia, după ce apologia scrisă nu produsese efectul așteptat. O altă referință la cele două tipuri de mărturisire a credinței, una publică, prin conversație față-în-față, și altă privată, în scris, se găsește și în *Despre Sfânta Treime*, 2: „Noi am demonstrat, atât public (ἐν κοινῷ) tuturor, cât și în particular (ἰδίᾳ) cititorilor”.

<sup>12</sup> 2 *Timotei* 3, 16.

<sup>13</sup> Scriptura și Tradiția sunt surse ale adevărului de credință și pentru Sfântul Vasile cel Mare (*Despre Sfântul Dub*, 27, 66: „Dintre dogmele și învățăturile păzite în Biserică, pe unele le avem din doctrina scrisă [*i.e.* Sfânta Scriptură], iar pe altele le-am primit din tradiția Apostolilor, predate nouă în chip tainic”).

drepte-credințe”<sup>14</sup>, este fundamentul și rădăcina credinței drepte și sănătoase<sup>15</sup> și credem că nu există altceva mai înalt, nici mai sigur decât acea tradiție. Iar învățătura Domnului este aceasta: „Mergând”, zice, „învățați toate neamurile, botezându-le<sup>16</sup> în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”<sup>17</sup>.

*Taina Botezului relevă cu claritate deplina egalitate a Ipostasurilor Sfintei Treimi*

5. Așadar, întrucât puterea care le dă viață<sup>18</sup> celor renăscuți din moarte la viață veșnică<sup>19</sup> vine prin Sfânta Treime la

---

<sup>14</sup> 1 *Timotei* 3, 16. Anna Silvas notează că, la Sfântul Grigorie, „dreapta-credință” (εὐσέβεια) cuprinde intrinsec și noțiunea de dreaptă-venerare (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 138, n. 134). Unitatea dintre doctrină și cult este formulată solemn în cap. 7.

<sup>15</sup> Cf. 2 *Timotei* 4, 3; *Tit* 1, 13; 2, 2.

<sup>16</sup> Lit. „botezându-i” (βαπτίζοντες αὐτοῦς).

<sup>17</sup> *Matei* 28, 19. Versetul este unul de referință pentru majoritatea apărătorilor dogmei trinitare, începând cu Sfântul Atanasie cel Mare (*Împotriva arienilor*, I, 34). Este des invocat de capadocieni, în special de Sfântul Vasile cel Mare (*Despre Sfântul Duh*, 24, 8; 69, 34; 75, 27; *Împotriva lui Eunomie*, I, 5, 73; III, 2, 14; III, 5, 29 ș.a.) și de Sfântul Grigorie de Nyssa (*Scrisoarea a XXIV-a*, 1; *Împotriva lui Eunomie*, I, 156, 197, 314; *Despre Sfânta Treime*, 5 ș.a.) (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, p. 159, n. 3).

<sup>18</sup> Expresie frecventă la Sfântul Grigorie. El subliniază deseori că această „putere dătătoare de viață” este exercitată de toate cele trei Persoane divine: *Despre diferența...*, 4; *Despre Sfânta Treime*, 6; *Despre Sfântul Duh*, 19; *Împotriva lui Eunomie*, I, 315 (cf. I, 285). La Sinodul al II-lea Ecumenic, calificativul „dătător de viață” (sau „creator de viață”, ζωοποιόν) joacă un rol esențial în dogmatizarea dumnezeirii Duhului Sfânt (vezi Pr. S. ȘELARU (ed.), V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice...*, pp. 84-85).

<sup>19</sup> *Ioan* 5, 24.

cei învredniciți prin credință de acest har și, de asemenea, întrucât harul este nedesăvârșit dacă vreunul dintre numele Sfintei Treimi, oricare dintre ele, este omis în Botezul mântuitor<sup>20</sup> – fiindcă Taina renașterii<sup>21</sup> nu se produce fără Duhul, numai prin Fiul și Tatăl; nici desăvârșirea vieții nu este oferită<sup>22</sup> la Botez [numai] prin Tatăl și Duhul, dacă Fiul este trecut sub tăcere; nici harul învierii nu se produce [numai] prin Duhul și Fiul, dacă Tatăl este omis<sup>23</sup> –, de aceea avem toată speranța și încrederea mântuirii sufletelor noastre în cele trei Ipostasuri, Care ne-au fost cunoscute<sup>24</sup> prin aceste nume; și credem în „Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos”<sup>25</sup>, Care este „Izvorul vieții”<sup>26</sup>, și în Fiul cel „Unic-Născut al

---

<sup>20</sup> Cf. *Faptele Apostolilor* 19, 2-3.

<sup>21</sup> E vorba de Taina sau Misterul (μυστήριον) Botezului. Silvas remarcă aici ideea clasică a derivării doctrinei ortodoxe din tradiția apostolică de rugăciune și liturghisire (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 138, n. 135).

<sup>22</sup> Lit. „vine”, „este de față” (παράγινεται).

<sup>23</sup> Atât împotriva arienilor, cât și contra macedonienilor, Sfântul Grigorie subliniază că toate Persoanele Sfintei Treimi sunt implicate în mod egal în aceeași lucrare de mântuire și că toate actele mântuitoare (redate prin termenii „renaștere”, „desăvârșirea vieții”, „înfier”) sunt produse de toate Persoanele treimice laolaltă, nu de una sau alta dintre Persoane, în mod separat. Vezi și *Despre Sfânta Treime*, 6-8; *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezeui*, 13; 16.

<sup>24</sup> Lit. „care ne-a fost cunoscută” (γνωριζομένην), într-un acord la distanță cu expresia „toată speranța și încrederea”. *Scrisoarea a V-a* ni s-a păstrat în doar două manuscrise (care ambele redau aceeași lecțiune γνωριζομένην).

<sup>25</sup> *1 Petru* 1, 3.

<sup>26</sup> *Psalmul* 35, 9; cf. *Ioan* 4, 14.

Tatălui”<sup>27</sup>, Care este „Începătorul vieții”<sup>28</sup>, precum zice Apostolul, și în Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu, despre Care Domnul a zis: „Duhul este Cel care dă viață”<sup>29</sup>.

*Niciuna dintre Persoanele enumerate alături de Tatăl în Sfânta Treime nu poate fi nici creată, nici slugă Celorlalte, nici nedemnă de majestatea Tatălui*

6. Și întrucât nouă, celor care am fost răscumpărați din moarte<sup>30</sup>, harul nestrucăciunii ne vine în Botezul mântuitor, așa cum am zis, prin credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, călăuziți de acest lucru, credem că nimic servil, nici creat, nici nedemn de măreția Tatălui nu poate fi numărat împreună cu El în Sfânta Treime, de vreme ce una singură este viața noastră, care vine la noi prin credința în Sfânta Treime, izvorând<sup>31</sup> din Dumnezeu a toate, înaintând prin Fiul și fiind lucrată de Sfântul Duh<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> Ioan 3, 16, 18.

<sup>28</sup> Faptele Apostolilor 3, 15.

<sup>29</sup> Ioan 6, 63. Prin seria de excerpte scripturale, Sfântul Grigorie evidențiază, împotriva oricărei forme de modalism, faptul că toate cele trei Persoane sau Ipostasuri participă simultan la fiecare lucrare divină *ad extra* (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, p. 160, n. 1).

<sup>30</sup> Cf. Osea 13, 14.

<sup>31</sup> Cu referire la harul vieții veșnice, la care creștinii au acces prin botez.

<sup>32</sup> Cf. 2 Corinteni 4, 11-12. Același argument, dezvoltat împotriva arienilor, apare și în *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 13, 14, 16. Sfântul Grigorie arată că nicio activitate divină nu este lucrată separat de cele trei Persoane, ci că există o singură lucrare divină, care pleacă

*Acordul deplin între sacrament, doctrină și doxologie*

7. Așadar, fiind cu totul încredințați de această realitate, ne botezăm așa cum ni s-a poruncit, credem așa cum ne botezăm, slăvim așa cum credem<sup>33</sup>, astfel încât botezul, credința și slăvirea noastră să fie la unison: în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

*Două anateme*

8. Iar dacă cineva afirmă doi sau trei Dumnezeui sau trei dumnezeiri, să fie anatema! Și dacă cineva, luându-se după perversitatea lui Arie, afirmă că Fiul sau Duhul Sfânt au luat ființă din cele ce nu sunt, să fie anatema<sup>34</sup>!

---

de la Tatăl, trece prin Fiul și se desăvârșește în Duhul Sfânt (Gaston ISAYE, „L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse”, în: *Recherches de science religieuse*, 27, 1937, pp. 422-439; Severino GONZALES, „La identidad de operación en las obras externas y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de S. Gregorio de Nisa”, în: *Gregorianum*, 19, 1938, pp. 280-301; *apud* GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Lettres*, p. 161, n. 2).

<sup>33</sup> Acordul dintre formula de credință, formula baptismală și formula doxologică reappare și în *Scrisoarea a XXIV-a*, 8. Concordanța dintre doctrină, sacrament și doxologie constituie un argument fundamental și în opera Sfântului Vasile: „Trebuie să ne botezăm așa cum am fost învățați și să credem așa cum ne-am botezat și să ne închinăm așa cum am primit credința” (*Scrisoarea a CXXV-a*, 2, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 209; vezi și *Scrisoarea a CLIX-a*, 2; *Scrisoarea a CLXXV-a*; *Despre Sfântul Duh*, 10, 26; 12, 28; 14, 31 ș.a.).

<sup>34</sup> Este reluată una dintre anatematismele de la finalul Simbolului niceean: „Iar pe cei care spun că [...] [Fiul] a fost făcut din cele ce nu sunt [...] pe aceștia Biserica noastră sobornicească și apostolică



### *Mărturisire de credință finală*

9. „Iar toți câți umblă<sup>35</sup> după dreptarul”<sup>36</sup> adevărului și mărturisesc în mod evlavios trei Ipostasuri, recunoscute prin însușirile Lor proprii, și cred că există o unică dumnezeire, o unică bunătate, un unic principiu, [o unică] autoritate și [o unică] putere<sup>37</sup>, și nici nu neagă stăpânirea unicului principiu<sup>38</sup>, nici nu cad în politeism, nici nu confundă Ipostasurile, nici nu compun Sfânta Treime din elemente eterogene și

---

ii anatematizează” (vezi Pr. S. ȘELARU (ed.), V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice...*, p. 49).

<sup>35</sup> Lit. „vor umbla” (στοιχῆσουσι).

<sup>36</sup> *Galateni* 6, 16; cf. *Filipeni* 3, 16.

<sup>37</sup> Cf. *1 Corinteni* 15, 24.

<sup>38</sup> Lit. „puterea monarhiei” (τὸ κράτος τῆς μοναρχίας). Expresia se referă la existența unui unic (μόνος) principiu (ἀρχή) al Sfintei Treimi, și anume Tatăl cel nenăscut, din care Fiul Se naște din veșnicie și Duhul purcede din veșnicie. Conceptul de *monarhie a Tatălui* în Sfânta Treime nu exprimă o superioritate ființială a Tatălui față de celelalte Ipostasuri (Care posedă în mod egal aceeași ființă dumnezeiască), ci exprimă mai degrabă ideea de ordine logică a unei relații de cauzalitate, fără un înțeles de ierarhie ontologică între elementele relației. Termenul de *monarhie* este utilizat de Părinții capadocieni pentru a sublinia mai ales *unitatea* Dumnezeirii, care, izvorând dintr-un unic principiu, anulează orice posibilitate de înțelegere politeistă a dogmei Sfintei Treimi. Sfântul Vasile explică monarhia Tatălui astfel: „Noi spunem că [se cuvine], conform legăturii dintre cauză și efect, să-L așezăm pe Tatăl înaintea Fiului. Însă [Tatăl] nu-I este superior Fiului nici după vreo deosebire a ființei, nici după vreo întâietate temporală” (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Împotriva lui Eunomie*, I, 20, în vol. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri dogmatice și exegetice*, trad. Ierom. Policarp Pîrvuloiu și Pr. Dumitru Fecioru, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 4, Ed. Basilica, București, 2011, p. 103).

neasemănătoare<sup>39</sup>, ci acceptă cu simplitate dogma credinței, punându-și<sup>40</sup> toată „speranța mântuirii”<sup>41</sup> lor în Tatăl și Fiul și Sfântul Duh, aceeași, după judecata noastră, gândesc aceleași lucruri ca noi, împreună cu care ne rugăm să avem și noi parte în Domnul<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Maraval remarcă tonul echilibrat al acestei mărturisiri de credință finale, aflată la egală distanță între confuzia ipostasurilor proprie concepției modaliste și concepția ariană a celor trei elemente eterogene. Sfântul Grigorie afirmă trei ipostasuri individualizate, dar o singură divinitate. Faptul că, în această scriere, Nyssenul nu insistă în mod particular asupra dumnezeirii Duhului Sfânt l-a condus pe Maraval la concluzia că adversarii Sfântului Grigorie erau „homoienei clasici mai degrabă decât pnevmatomahi” (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, p. 163, n. 3). Cercetările mai noi au scos însă la iveală că opoziții Nyssenului din *Scrisoarea a V-a* împărtășeau viziuni pnevmatomahe (A. RADDE-GALLWITZ, „Ad Eustathium de sancta trinitate”, p. 94), așa cum transpare cu claritate din *Despre Sfânta Treime*, 4, tratat datând din aceeași perioadă și compus în același loc cu scrierea de față (vezi *Introducerea*).

<sup>40</sup> Lit. „încredințându-și”, „punându-și încrederea” (καταπιστεύοντες).

<sup>41</sup> Cf. 1 *Thesaloniceni* 5, 8.

<sup>42</sup> *Ioan* 13, 8. Sfântul Grigorie trimite la episodul spălării picioarelor ucenicilor de către Iisus, când Mântuitorul îi răspunde lui Petru: „Dacă nu te voi spăla, nu ai parte de Mine” (subl.n.). Potrivit Annei Silvas, pasajul trebuie citit în următoarea cheie: „Vom avea parte” de Domnul doar dacă suntem botezați, credem și venerăm Sfânta Treime așa cum ne-a fost transmis de către Hristos Însuși (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 139, n. 146).

## SCRISOAREA A XXIV-A CĂTRE ERETICUL HERACLEIANUS<sup>43</sup>

*Dacă este primit cu bună intenție, limbajul dreptei credințe, în simplitatea sa, are forța de a comunica inteligibil și clar misterul mântuirii*

### 1. Limbajul<sup>44</sup> „credinței sănătoase”<sup>45</sup> își are forța în simplitate,

---

<sup>43</sup> Adresa este transmisă de un singur manuscris (*Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. JAEGER, vol. VIII/2: *Gregorii Nysseni Epistulae*, p. 75, r. 2). Adresantul nu a fost identificat. Sfântul Grigorie Teologul trimite *Scrisoarea a XCVII-a* către un destinatar omonim (pe care îl lăsase în Constantinopol), dar, judecând după tonul amical al *Scrisorii a XCVII-a* (care nu lasă de înțeles că ar fi adresată unui eretic cunoscut), este puțin probabil să fie vorba de același Heracleianus căruia îi scrie Sfântul Grigorie de Nyssa (GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Lettres*, p. 277, n. 2). Unii exegeți (Maraval, Ziegler), datând această scriere în 383, au presupus că destinatarul ei trebuie să fi fost un eretic antitrinitar moderat, pe care Nyssenul l-ar fi întâlnit la Constantinopol în 383, la sinodul convocat pentru a trata problema eunomienilor și pnevmatomahilor recalitrânți (care continuau să își promoveze doctrina chiar și după rezoluțiile Sinodului al II-lea Ecumenic din 381; GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 191).

<sup>44</sup> Sau „enunțarea”, „expresia”, „discursul” (λόγος). Scrisoarea debutează cu teza caracterului simplu, dar eficient, al limbajului credinței ortodoxe trinitare. Aceeași idee este reluată sub formă de îndemn mai departe, în cap. 4: „Îi sfătuim [...] să nu se depărteze de simplitatea primelor cuvinte ale credinței” (vezi și *Scrisoarea a V-a*, 9).

<sup>45</sup> *Tit* 1, 13; 2, 2; *2 Timotei* 4, 3.

pentru cei care primesc cu bunăvoință<sup>46</sup> cuvintele „de Dumnezeu insuflăte”<sup>47</sup>, și nu are nevoie de nicio subtilitate argumentativă pentru demonstrarea adevărului său, de vreme ce este în sine inteligibil și clar din tradiția cea dintâi, pe care am primit-o din vocea Domnului<sup>48</sup>, atunci când ne-a predat Taina mântuirii „în baia renașterii”<sup>49</sup>; căci zice: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le<sup>50</sup> în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă”<sup>51</sup>.

*Constituția creștină se divide în două componente: morala și doctrina*

2. Într-adevăr, când [Domnul] a împărțit constituția creștinilor în două elemente: componenta morală și exactitatea dogmelor, pe de o parte, a stabilit ferm dogma mântuitoare

---

<sup>46</sup> Sau „cu bună intenție” (εὐγνωμόνως), „rezonabil”, „cu onestitate”. Rodirea credinței în sufletul primitorului depinde de onestitatea și bunele sale intenții, în timp ce prejudecățile negative inhibă receptivitatea spirituală a celui rău voitor, făcând inefficientă orice încercare a sa de apropiere de credință.

<sup>47</sup> Cf. 2 Timotei 3, 16.

<sup>48</sup> Sfântul Grigorie subliniază că dogmele Bisericii, în speță dogma Sfintei Treimi, nu reprezintă invenții doctrinare târzii, ci provin chiar din predica Domnului, fiind în parte consemnate în scris de Sfinții Apostoli, în parte transmise pe alte căi, cum ar fi prin sacramentele Bisericii. În continuare, referința la „baia renașterii” anticipează tema acordului dintre doctrină, sacrament și doxologie, formulată explicit în cap. 8-10.

<sup>49</sup> Tit 3, 5.

<sup>50</sup> Lit. „botezându-i” (βαπτίζοντες αὐτοὺς).

<sup>51</sup> Matei 28, 19-20. Același verset este citat și în *Scrisoarea a V-a*, 4 (vezi și nota aferentă).

în tradiția Botezului, iar pe de alta, a poruncit<sup>52</sup> ca viața noastră să fie îndreptată<sup>53</sup> prin păzirea poruncilor Lui.

*Diavolul atacă mai ales doctrina, pentru că o eroare de doctrină este cu mult mai dăunătoare decât o eroare de morală*

3. Dar partea privitoare la porunci, ca una care aduce sufletului o pagubă mai mică, a rămas neatacată de diavol. În schimb, întreaga ardoare a dușmanului s-a îndreptat împotriva părții mai de căpătâi și mai importante<sup>54</sup>, pentru a amăgi sufletele multora, astfel încât, nici dacă ei și-ar îndrepta cumva [viața] cu ajutorul poruncilor<sup>55</sup>, să nu aibă niciun câștig, câtă vreme marea și cea dintâi speranță<sup>56</sup> le lipsește celor înșelați prin eroare doctrinară.

<sup>52</sup> Lit. „poruncește” (κελεύει).

<sup>53</sup> Sau „redresată”, „vindecată” (κατορθοῦσθαι; alte sensuri: „A menține”, „a conduce”, „a dirija”).

<sup>54</sup> „Partea mai de căpătâi și mai importantă” (τοῦ κυριωτέρου καὶ μείζονος) reprezintă dreapta credință sau doctrina corectă. Trebuie spus că elogiul făcut aici doctrinei nu înseamnă că, pentru Sfântul Grigorie, componenta morală ar fi un lucru de neglijat. Din contră, puritatea vieții și dobândirea virtuților reprezintă teme majore în opera gregoriană, în special în tratatele cu conținut spiritual-ascetic (*Viața lui Moise, Despre feciorie* ș.a.).

<sup>55</sup> Maraval notează că tema este dezvoltată pe larg în literatura monastică și trimite la SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Despre feciorie*, I-II; aici Hrisostom subliniază că virtutea fecioriei nu doar că nu le servește ereticilor la nimic, ba chiar le amplifică pedeapsa (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, pp. 278-279, n. 2).

<sup>56</sup> Cf. *Despre Sfântul Duh*, 23: „De ce se înstrăinează de speranța celor ce se mântuiesc? De ce se exclud singuri de la alipirea de Dumnezeu?” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 109, rr. 19-21).

*Combaterea modalismului: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt nume multiple ale unuia și aceluiși ipostas, ci Fiecare dintre cele trei Ipostasuri trebuie înțeles în mod individual și exclusiv în funcție de numele atribuit Lui*

4. De aceea îi sfătuim pe cei care depun eforturi pentru mântuirea lor<sup>57</sup> să nu se depărteze de simplitatea primelor cuvinte ale credinței<sup>58</sup>, ci, primindu-I în sufletul lor pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt, să nu considere că ar exista un singur ipostas cu mai multe nume<sup>59</sup>; fiindcă nu este posibil să-L numim pe Tatăl „Tată al Său Însuși”<sup>60</sup> – dat fiind că Fiul, prin

<sup>57</sup> Cf. Filipeni 2, 12.

<sup>58</sup> Cf. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrisoarea a III-a*, 26: „Nu mutați hotarele pe care le-au stabilit părinții voștri» (*Pildele lui Solomon* 22, 28), nici nu necinstiți caracterul colocvial al propovăduirii mai simple (*1 Corinteni* 1, 21) [...]. Umblați pe urmele vechiului canon al credinței (*Galateni* 6, 16)” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. VIII/2, p. 27, rr. 14-17).

<sup>59</sup> Aluzie la modalism. Erezia modalistă își avea originea în anumite concepții antitrinitare ale preotului Sabellius (originar din Africa de Nord, activ la Roma în primul pătrar al sec. al III-lea). Sabellius învâța că numele „Tată”, „Fiu” și „Duh Sfânt” sunt diverse denumiri ale modurilor de manifestare în istorie a unicului ipostas divin; astfel, ar exista un singur Dumnezeu care apare ca Tată la creație, ca Fiu în opera de mântuire și ca Duh Sfânt în lucrarea sfințitoare. Deși condamnat și excomunicat ca eretic în 220 de către papa Calist I, ideile lui Sabellius erau încă de actualitate în a doua jumătate a secolului al IV-lea, sub forma modalismului lui Marcel de Ancyra, care se prevala și de confuzia terminologică din epocă dintre *ousia* și *hypostasis*. Sfântul Grigorie se ocupă de combaterea modalismului și în alte scrieri: *Despre diferența dintre ființă și ipostas*, 4; *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 5; *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 21.

<sup>60</sup> Acesta este non-sensul la care s-ar ajunge dacă s-ar accepta teza modalistă că Tatăl și Fiul sunt identici după ipostas. Altfel spus, dacă

Sine, nu corespunde în mod real denumirii care Îi aparține Tatălui –, nici să considerăm că Duhul ar fi Unul dintre Cei numiți mai sus, încât prin denumirea de „Duh” ascultătorul să fie condus spre conceptul de „Tată” sau de „Fiul”.

Din contră, prin fiecare dintre nume este înțeles<sup>61</sup> în mod individual și exclusiv ipostasul semnificat de respectivele denumiri; și când am auzit vorbindu-se despre „Tatăl”, am înțeles că este vorba despre Cauza universului, iar când am aflat despre „Fiul”, am fost învățați despre Puterea care strălucește din Cauza primă pentru a menține stabilitatea<sup>62</sup> universului<sup>63</sup>, iar când am ajuns la cunoașterea „Duhului”, am înțeles că este vorba despre Puterea care desăvârșește lucrurile aduse prin creație la existență, din Tatăl prin Fiul.

*Ipostasurile sunt distincte, dar natura Lor divină este una și aceeași, fără nicio diviziune internă*

5. Așadar, Ipostasurile – mă refer la Tatăl, Fiul și Sfântul Duh – sunt distincte între ele fără confuzie, în modul menționat. Dar ființa Lor, orice ar fi ea în sine – fiindcă este

---

Tatăl și Fiul ar fi un singur ipostas divin, atunci a spune „Tatăl Fiului” ar fi echivalent cu a spune „Tatăl Tatălui”.

<sup>61</sup> Sau „subînțeles în mod simultan cu” (συνυπακούεται). Anna Silvas notează că termenul ar avea și o rezonanță liturgică (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 192, n. 361).

<sup>62</sup> Sau „ținerea laolaltă” „suport”, „susținere”, „menținere”, „existență”, „structură”, „constituție”, „constanță”, „consistență”, „coerență”, „stabilitate”, „soliditate” (συστάσις, în: Geoffrey W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1961, s.v.; vezi și cap. 15).

<sup>63</sup> Cf. *Evrei* 1, 3.

inexprimabilă prin cuvânt și de necuprins cu gândul<sup>64</sup> –, nu se divide potrivit vreunei alterități<sup>65</sup> de natură; de aceea, caracterul ei incomprezibil, de neconceput și de necuprins prin raționamente este egal pentru fiecare dintre Persoanele create în Treime<sup>66</sup>.

*Persoanele treimice posedă în mod egal esența divină incomprezibilă*

6. Fiindcă, dacă cineva va fi întrebat ce este Tatăl conform ființei Sale, în mod rezonabil și adevărat va mărturisi că

---

<sup>64</sup> Cf. *Omilii la Ecclesiast*, 7: „Când cercetarea se îndreaptă spre esența [divină], este momentul oportun pentru a tăcea” (*Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. JAEGER, vol. V: *Gregorii Nysseni In inscriptiones psalorum, In sextum psalmum, in Ecclesiasten homiliae*, ed. J. McDonough, Paulus Alexander, Brill, Leiden, 1962, p. 415, rr. 18-19). Sfântul Grigorie este considerat drept „inițiatorul studiului apofatismului la nivel teologic” (Giulio MASPERO, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 86, Brill, Leiden, 2007, p. 96). Despre rolul Nyssenului în dezvoltarea teologiei negative sau apofatice, vezi și: Walther VÖLKER, „Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa”, în: *Vigiliae Christianae*, 9, 1955, pp. 103-128.

<sup>65</sup> „Diferențiere”, „distincție”, „diversitate” (ἑτερότης). Pentru Sfântul Grigorie, identitatea esenței divine în cele trei Ipostasuri este demonstrată, pe de o parte, prin referințe scripturale (cap. 6), iar pe de alta, prin argumentul caracterului egal incomprezibil al substanței Tatălui, Fiului și Sfântului Duh (cap. 7) (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, pp. 280-281, n. 2). Vezi o demonstrație similară în *Despre diferența dintre ființă și ipostas*, 3-4.

<sup>66</sup> Discuția din cap. 4-5 pe marginea termenului tehnic de „ipostas” (cf. *Scrisoarea a V-a*, 5, 8) este reluată pe larg în scrierea *Despre diferența dintre ființă și ipostas*.



obiectul investigației este mai presus de cunoaștere; de asemenea, și despre Fiul „Unicul-Născut”<sup>67</sup> va susține că ființa Lui este imposibil de cuprins în vreun cuvânt, fiindcă [Scriptura] zice: „Cine va descrie neamul Lui?”<sup>68</sup>; la fel și despre Duhul Sfânt, cuvântul Domnului arată că El este în mod egal cu neputință de înțeles, când zice: „Auzi vocea Lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce”<sup>69</sup>.

*Diferențierea Persoanelor divine se face în ordinea stabilită de Scriptură: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh*

7. Așadar, de vreme ce nu concepem nicio diferență în privința caracterului incomprehensibil al celor trei Persoane – căci nu este Una mai incomprehensibilă, iar Alta mai puțin, ci în Treime măsura incomprehensibilității este unică –, de aceea afirmăm, călăuziți de însuși caracterul Lor de necuprins și de negândit, că nu găsim nicio diferență de ființă în Sfânta Treime, ci doar una care privește ordinea Persoanelor și [ordinea de] mărturisire a Ipostasurilor<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> Ioan 1, 14.

<sup>68</sup> Isaia 53, 8; *Faptele Apostolilor* 8, 33.

<sup>69</sup> Ioan 3, 8.

<sup>70</sup> În Sfânta Treime nu există diferențiere de ființă, ci diferențiere de Ipostasuri, Care trebuie mărturisite în ordinea transmisă de Evanghelie: „Tatăl, Fiul și Sfântul Duh” (*Matei* 28, 19-20). Necesitatea respectării acestei ordini revine și în *Despre diferența dintre ființă și ipostas*, 4. De remarcat utilizarea sinonimică a termenilor „ipostas” și „persoană”, pe care îi regăsim și în *Scrisoarea către monahul Filip*, 7, și în *De ce nu spunem „trei Dumnezeu”*, 6, 11.

Într-adevăr, ordinea este cea transmisă în Evanghelie, potrivit căreia credința începe de la Tatăl, [trece] prin Fiul, Care este la mijloc, [și] se încheie în Duhul Sfânt; iar diferența dintre Persoane, vizibilă în însăși ordinea în care ne sunt transmise Ipostasurile, nu produce nicio confuzie pentru cei capabili să urmărească semnificația cuvintelor, dat fiind că denumirea de „Tată” indică o noțiune proprie și, la rândul lor, [denumirea] de „Fiu” și cea de „Duh” [indică noțiuni] proprii, fără ca realitățile semnificate să se amestece între ele în vreun fel.

*Acordul dintre sacrament, credință și doxologie*

**8.** Așadar, ne botezăm așa cum am primit: în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt; credem așa cum ne botezăm<sup>71</sup>, întrucât credința

---

<sup>71</sup> Înaintea Sfântului Grigorie, Sfântul Vasile explicase pe larg interdependența dintre formula baptismală și credința trinitară: „Credința și Botezul sunt două mijloace de mântuire, unite între ele în mod natural și inseparabil. Credința se desăvârșește prin Botez, iar Botezul se fundamentează pe credință. Amândouă se împlinesc prin înșeși numele [Ipostasurilor divine]. Fiindcă, după cum credem în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, la fel ne și botezăm în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh. Mărturisirea [credinței] precedă, conducându-ne spre mântuire, iar Botezul îi urmează, pecetluind afirmația noastră” (*Despre Sfântul Duh*, 12, în: *PG* 32, 117 BC). Așadar, tradiția liturgică a Tainei Botezului îl pecetluia pe cel botezat cu forma credinței trinitare. Tocmai de aceea anumiți eretici antitrinitari, precum Aetius și Eunomie, creaseră un ritual nou al botezului, paralel cu cel ortodox, prin care îi rebotezau pe adepții lor: „Îi rebotează în numele lui Dumnezeu cel necreat și în numele Fiului creat și în numele Duhului sfințitor creat de Fiul creat” (SFÂNTUL EPIFANIE DE SALAMINA, *Panarion*, 54, 32-34, *apud*

se cuvine să fie în deplin acord cu mărturisirea<sup>72</sup>; slăvim așa cum credem<sup>73</sup>, fiindcă nu este firesc ca slăvirea să lupte împotriva credinței; ci lucrurile în care credem sunt aceleași pe care le și slăvim<sup>74</sup>.

*Nu există distincție între slăvirea Tatălui, slăvirea Fiului și slăvirea Sfântului Duh*

9. Prin urmare, întrucât credința este în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, iar credința, slăvirea și botezul sunt în concordanță între ele<sup>75</sup>, de aceea nu facem distincție între slăvirea Tatălui, cea a Fiului și cea a Sfântului Duh<sup>76</sup>.

---

G.O. SFERLEA, „Studiu introductiv”, în: GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. II, p. 30).

<sup>72</sup> Este vorba de mărturisirea de credință (Simbolul de credință / Crezul) declarată de catehumen cu ocazia primirii Botezului. Această mărturisire continua apoi să fie constant reauzită de către cel botezat la fiecare Sfântă Liturghie, în cadrul anaferei euharistice, al cărei amplu conținut dogmatic era aprobat de credincioși prin rostirea „Amin”-ului (cf. Pr. Daniel BENGĂ, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică. O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Ed. Basilica, București, 2013, pp. 260-261).

<sup>73</sup> Cf. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CXXV-a*, 2; *Scrisoarea a CLIX-a*, 2; *Scrisoarea a CLXXV-a*; *Despre Sfântul Duh*, 10, 26; 14, 31 ș.a.

<sup>74</sup> Anna Silvas notează că întreg paragraful utilizează frazeologie basiliană (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 194, n. 377).

<sup>75</sup> Lit. „urmează una celeilalte”, „se acompaniază reciproc” (ἄκολουθεῖ ἀλλήλοις); cf. *Efeseni* 4, 5.

<sup>76</sup> Ca și în *Scrisoarea a V-a*, 7, Sfântul Grigorie subliniază necesitatea unui acord deplin dintre mărturisirea de credință, formula baptismală și formula doxologică.

*Slăvind natura divină nu înseamnă că îi adăugăm cinstire din puterea noastră, ci că mărturisim bunurile proprii măreției ei*

**10.** Această slavă, pe care o înălțăm naturii Lor proprii, nu este altceva decât mărturisirea bunurilor<sup>77</sup> care aparțin măreției naturii dumnezeiești; căci nu adăugăm din puterea noastră o cinstire naturii celei mai presus de orice cinste<sup>78</sup>, ci îndeplinim cinstirea prin mărturisirea atributelor ei.

*Atributele naturii divine aparțin fiecărei Persoane în mod deplin și nediferențiat*

---

<sup>77</sup> „Bunurile” (τὰ ἀγαθὰ) ființei divine, comune celor trei Ipostasuri, numite uneori și „puteri” (δυνάμεις), „lucrări” (ἐνέργειαι) sau „atribute” (τὰ προσόντα), sunt enumerate în cap. 11 și la sfârșitul cap. 12; de comparat cu enumerația din *Despre Sfânta Treime*, 5: „Bunătate, sfințenie, veșnicie, înțelepciune, dreptate, conducere, putere”. Despre ele, vezi o discuție pe larg în: A. RADDE-GALLWITZ, „The «Goods»”, în vol. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 182-212.

<sup>78</sup> Cf. *Despre Sfântul Dub*, 9: „Concep ei oare și în cazul naturii dumnezeiești același fel de cinste [ca cea acordată de oameni între ei], astfel încât ea să aibă cinste atunci când noi vrem acest lucru, iar când ne oprim din a o mai cinsti, cinstea dumnezeiască să înceteze prin voința noastră? Sau nu cumva este deopotrivă caraghios și neevlavios să gândești unele ca acestea? Căci Dumnezeirea nu devine mai cinstită față de ea însăși mulțumită [cinstirii] noastre, ci ea este mereu aceeași, neputând să se schimbe nici în mai rău, nici în mai bine; căci nu admite un «mai rău» și nu posedă un «mai bine»” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 96, rr. 15-22).

11. Prin urmare<sup>79</sup>, întrucât Fiecăreia dintre Persoanele crezute în Sfânta Treime Îi aparțin incoruptibilitatea, veșnicia, nemurirea, bunătatea, puterea, sfințenia, înțelepciunea [și] orice noțiune măreață și sublimă, prin însuși faptul că menționăm bunurile atribuite Lor, Le dăm slavă<sup>80</sup>.

*Între Persoanele divine nu există nicio variație în plus sau în minus în privința niciunui atribut divin*

12. Și, pentru că „pe toate câte Îi aparțin Tatălui le posedă [și] Fiul”<sup>81</sup>, iar toate bunurile Fiului sunt contemplate în Duhul, nu găsim în Sfânta Treime nicio diferență intrinsecă<sup>82</sup> în ceea ce privește înălțimea slavei<sup>83</sup>. Fiindcă – potrivit unei

---

<sup>79</sup> Maraval remarcă faptul că demonstrația egalității de slavă dintre cele trei Ipostasuri se desfășoară în continuare în două etape: (1) de la cap. 11 la cap. 13, Nyssenul arată că atributele care caracterizează natura Lor Le sunt identice și că toate cele trei Ipostasuri le posedă în mod desăvârșit (comuniunea atributelor divine); (2) în cap. 14 și 15, Sfântul Grigorie scoate în evidență faptul că lucrările Lor sunt comune (unitatea lucrărilor / energiilor divine) (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, pp. 284-285, n. 2).

<sup>80</sup> Cf. *Despre Sfântul Duh*, 5: „Dacă definiția naturii Lui (a Duhului Sfânt – n.n.) este simplă, atunci El nu posedă binele ca pe ceva dobândit ulterior, ci ceea ce El este în Sine Însuși este bunătate, înțelepciune, putere, sfințenie, dreptate, eternitate, incoruptibilitate și toate numele înalte și înălțătoare” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 92, rr. 21-25).

<sup>81</sup> Cf. *Ioan* 16, 15; 17, 10.

<sup>82</sup> Lit. „față de Ea Însăși” (πρὸς ἑαυτήν).

<sup>83</sup> Cf. *Împotriva lui Eunomie*, I, 334: „În cazul naturii dumnezeiești [...] nu se poate afla, potrivit cugetării noastre cel puțin, modul unei

comparații cu [realitățile] corporale – nu există un grad mai înalt și altul mai umil [în Sfânta Treime], pentru că ceea ce este invizibil și fără formă nu poate fi măsurat<sup>84</sup>; nici nu găsim prin comparație vreo diferență în Sfânta Treime în privința puterii sau bunătății, astfel încât să spunem că ar exista între Ei o variație<sup>85</sup> în plus sau în minus<sup>86</sup>.

Într-adevăr, cel care afirmă că un lucru este mai puternic decât altul a mărturisit tacit că lucrul inferior în putere este mai slab decât cel mai puternic; dar este o dovadă de extremă impietate să concepi o oarecare impresie de slăbiciune sau de neputință, fie într-un grad mic, fie într-unul mai mare, în privința lui Dumnezeu Unicul-Născut<sup>87</sup> sau a Duhului lui Dumnezeu. Într-adevăr, „cuvântul<sup>88</sup> adevărului”<sup>89</sup> ne predă

---

întăietăți în cinste. Căci în cele în care nu se concepe un grad mai mare sau mai mic de putere, de slavă, de înțelepciune, de iubire de oameni ori de vreo altă noțiune care concordă cu binele, ci toate cele pe care le are Fiul [ca] bune sunt ale Tatălui, iar cele ale Tatălui sunt toate contemplate în Fiul, prin ce fel de atitudine vom indica o măsură mai mare de cinste în cazul Tatălui?” (în: GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. I, p. 261).

<sup>84</sup> Lit. „nu este cuprins de vreo măsură / prin măsurare” (μέτρον οὐ καταλαμβάνεται).

<sup>85</sup> Cf. *Iacov* 1, 17.

<sup>86</sup> Cf. *Despre Sfântul Dub*, 3, 7.

<sup>87</sup> Maraval notează că Sfântul Grigorie preferă în general expresia „Dumnezeu Unicul-Născut” în loc de „Fiul Unicul-Născut” (pe care totuși o folosește în cap. 6) (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres*, p. 285, n. 3).

<sup>88</sup> Cu sens fie de „discurs”, fie de „doctrină”. Referința se face la Evanghelie.

<sup>89</sup> *2 Corinteni* 6, 7; *Efeseni* 1, 13; *Coloseni* 1, 5; *2 Timotei* 2, 15; *Iacov* 1, 18.

faptul că atât Fiul, cât și Duhul sunt desăvârșiți în putere, bunătate, incoruptibilitate și în toate conceptele sublime<sup>90</sup>.

*Fiul și Duhul sunt la fel de desăvârșiți ca și Tatăl*

**13.** Prin urmare, dacă desăvârșirea oricărui bun este mărturisită cu evlavie pentru Fiecare dintre Persoanele crezute în Sfânta Treime, este absurd ca același lucru să fie numit și „desăvârșit”, și iarăși, prin comparație, „nedesăvârșit”<sup>91</sup>. Pentru că <a spune> că ceva este inferior în ce privește mărirea puterii sau a bunătății nu înseamnă nimic altceva decât a susține că este nedesăvârșit sub acest aspect. Așadar, dacă Fiul este desăvârșit și Duhul este desăvârșit, atunci rațiunea nu concepe că ceva desăvârșit ar fi „mai nedesăvârșit” sau „mai desăvârșit” decât [altceva] desăvârșit.

*Pe baza lucrărilor divine deducem indivizibilitatea slavei Ipostasurilor Sfintei Treimi*

**14.** Dar și din lucrările<sup>92</sup> Lor învățăm caracterul indivizibil al slavei Lor. „Tatăl dă viață”<sup>93</sup>, cum a zis Evanghelia; „dă viață și Fiul”<sup>94</sup>, dar dă viață și Duhul, după mărturia Domnului, Care a zis: „Duhul este Cel ce dă viață”<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> Același tip de demonstrație este aplicat doar Sfântului Duh în *Despre Sfântul Duh*, 5.

<sup>91</sup> Cf. *Despre Sfântul Duh*, 8.

<sup>92</sup> Sfântul Grigorie tratează pe larg despre „lucrările” divine în *Despre Sfânta Treime*, 7-8.

<sup>93</sup> *Ioan* 5, 21.

<sup>94</sup> *Ioan* 5, 21.

<sup>95</sup> *Ioan* 6, 63.

*Există o singură putere divină care începe din Tatăl, înaintează prin Fiul și se desăvârșește în Duhul Sfânt*

**15.** Prin urmare, se cuvine să avem în minte o putere<sup>96</sup> care începe din Tatăl, înaintează prin Fiul și se desăvârșește în Duhul Sfânt; fiindcă am învățat că „toate își au existența din Dumnezeu”<sup>97</sup>, toate își au stabilitatea „prin”<sup>98</sup> Unicul-Născut și „în”<sup>99</sup> El și prin toate pătrunde puterea Duhului, Care – după cum zice Apostolul – „lucrează toate în toți”<sup>100</sup> „precum voiește”<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup> Este vorba despre puterea (sau lucrarea) dătătoare de viață a Sfintei Treimi, menționată în cap. 14.

<sup>97</sup> *Romani* 11, 36.

<sup>98</sup> *Ioan* 1, 2, 10.

<sup>99</sup> *Evrei* 1, 3.

<sup>100</sup> *1 Corinteni* 12, 6.

<sup>101</sup> *1 Corinteni* 12, 11.



# SCRISOAREA CĂTRE MONAHUL FILIP, DESPRE OBIECTIILE ARIENILOR<sup>102</sup>

*Mustrare la adresa ereticului arian Seleucus*

## 1. Răutatea este un rod al sufletului<sup>103</sup> și oricine înclină

---

<sup>102</sup> Această epistolă face parte din corpusul extins de scrisori nysse-ne și este numerotată ca *Scrisoarea a XXXII-a* în ediția Annei Silvas (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, pp. 229-232). Paternitatea gregoriană a acestei epistole a fost transmisă prin tradiție de Leonțiu de Bizanț (d. 543), Ioannes Maronus (d. 707, traducătorul în siriacă al epistolei) și Sfântul Ioan Damaschin (d. 749). Adresantul, monahul Filip, nu poate fi identificat din alte surse. Cercetători precum Giovanni Mercati („Di alcuni manoscritti Ottoboniani non conosciuti”, în vol. *Codici latini Pio Grimani e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell’Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena*, în coll. *Studi e Testi*, vol. 75, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican, 1938, p. 192) și Anna Silvas (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 226) nu găsesc motive serioase pentru a pune la îndoială această paternitate. Epistola s-a păstrat fragmentar în greacă și integral în latină (se presupune că versiunea latină i s-ar datora Sfântului Dionisie Exiguul; vezi GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 230, n. 56). Traducerea românească s-a făcut după versiunea latină (stabilită de Mercati în volumul menționat, pp. 194-196), urmând capitulația propusă de Anna Silvas (în: GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, pp. 229-232).

<sup>103</sup> Aici se oprește textul grec din care, pe lângă incipit (περὶ τῆς τῶν Ἀρειανῶν ἀντιθέσεως. ἦς ἡ ἀρχὴ ἡ κακία γέννημά ἐστι

spre ea disprețuiește toate lucrurile bune. Acestea fie spuse de mine pentru nobilul Seleucus<sup>104</sup>. Fiindcă am aflat, din cele scrise de tine, ce fel de rele le produce credincioșilor clipă de clipă și cum face el pomenire de noi din cauza acelei speranțe<sup>105</sup> care este în noi.

*Prima obiecție ariană: Fiul și Tatăl nu pot fi consubstanțiali, pentru că Unul este pătimitor, iar Celălalt este nepățimitor*

2. Dar, trecând peste acestea, voi veni la subiectul ce trebuie investigat. Scrisoarea ta demnă de respect ne reamintește că acest „uimitor” bărbat, suferind de boala ariană, ți-a obiectat – în opoziție cu cei care sunt cu tine<sup>106</sup> – că, dacă Fiul este pătimitor prin natură<sup>107</sup>, iar Tatăl este nepățimitor,

---

ψυχῆς, PG 46, 1111-1113, n. 4), editorul a putut restabili și greaca fragmentului dogmatic din cap. 12-13, transmis prin Leonțiu de Bizanț (*Contra Monophysitas*, PG 86/2, 1828B) și Sfântul Ioan Damaschin (*Contra Iacobitas*, PG 94, 1496C).

<sup>104</sup> Tonul ironic reapare și în cap. 2 („acest uimitor bărbat”), în cap. 4 („nobilul Seleucus”) și în cap. 14 („nebulia nobilului Seleucus”). Identitatea lui Seleucus este incertă. Unii cercetători au emis ipoteza că acest Seleucus ar fi aceeași persoană cu cea căreia Sfântul Amfilohie de Iconium îi trimite o scrisoare dogmatică (pierdută) și un poem celebru *Iambi ad Seleucum* (despre canonul scriptural), în care totuși Seleucus nu este prezentat ca eretic. Dacă cele două personaje ar coincide, ar trebui să presupunem o trecere ulterioară a lui Seleucus de la ortodoxie la arianism (G. MERCATI, „Di alcuni manoscritti...”, pp. 192-193).

<sup>105</sup> Cf. 1 Petru 3, 15.

<sup>106</sup> Lit. „cei care sunt cu sine” (*his qui secum sunt*).

<sup>107</sup> În text, *naturaliter*, fără precizarea dacă e vorba de natura umană sau de cea divină. Totuși, din cap. 4, deducem că Seleucus se referă la natura divină a Fiului.

atunci consubstanțialitatea<sup>108</sup> Lor este desființată și lipsită de fundament.

*A doua obiecție ariană: Fiul și Tatăl nu pot fi consubstanțiali, pentru că Unul este mai mic, iar Celălalt este mai mare, fapt evidențiat de însăși diferența dintre Persoane*

3. Din nou, [a obiectat] că <este imposibilă consubstanțialitatea><sup>109</sup>, în condițiile în care, în Treime, diferența între Persoane separă ceea ce este mai mare de ceea ce este mai mic; și, întrucât este evident că Tatăl preexistă Fiului și că Unul este creatorul, iar Altul creatură și făptură, de aceea Unul este mai mare, Altul mai mic, Unul trimite, Altul este trimis, și celelalte de acest fel. În fața acestor [obiecții] ai fost silit să ceri de la noi o soluție suficientă.

*Combaterea primei obiecții: natura dumnezeiască este nepătimitoare*

4. Așadar, cu ajutorul lui Dumnezeu, împotriva primei obiecții spunem pe scurt aceasta: dacă Fiul – o, Cel Minuat! – ar fi pătimitor prin natură<sup>110</sup> și dacă S-ar numi „pătimitor”

---

<sup>108</sup> În text, *consubstantialitas*, care traduce probabil ὁμοουσιότης (sau ὁμοουσία).

<sup>109</sup> Între paranteze se află sugestia de întregire a textului propusă de editor (G. MERCATI, „Di alcuni manoscritti...”, p. 194, nn. 13-14).

<sup>110</sup> Potrivit Annei Silvas, forța antitezei ne cere să subînțelegem aici natura „divină”, dar termenul lipsește în text (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 229, n. 47).

prin natura Sa dumnezeiască<sup>111</sup> – ceea ce este imposibil –, atunci poate că și cele afirmate de nobilul Seleucus ar avea sens.

*Fiul este pătimitor după natura omenească, dar nepătimitor după natura dumnezeiască*

5. Dacă însă El este pătimitor prin natura omenească, dar nepătimitor prin natura dumnezeiască – lucru mărturisit de către [drept]credincioși –, atunci consider că dogma consubstanțialității<sup>112</sup> se păstrează neatinsă.

*Combaterea sinusiaștilor*

6. Pentru că nu afirmăm că El posedă o singură natură divino-carnală<sup>113</sup>, potrivit cu aiurelile celor care se numesc „sinusiaști”<sup>114</sup>, ci că El există în două

---

<sup>111</sup>Textul latin permite și următoarea traducere: „Natura Dumnezeirii s-ar numi «pătimitoare»” (*natura deitatis passibilis diceretur*), interpretând *natura* ca nominativ.

<sup>112</sup> E vorba de consubstanțialitatea dintre Fiul și Tatăl.

<sup>113</sup> Lit. „că El aparține unei singure naturi a Dumnezeirii și a cărnii” (*unius eum [...] naturae deitatis et carnis*).

<sup>114</sup> În lat. *synusiaste*, care traduce gr. συνουσιασται, lit. „consubstanțialiști”. Doctrina sinusiaștă reprezintă o formă incipientă de monofizitism derivată din apolinarism. Sinusiaștii susțineau o perfectă consubstanțialitate între Logosul divin și trupul / carnea (σάρξ) omenească asumată la Întrupare. În viziunea lor, trupul lui Hristos ar fi fost de aceeași substanță cu Logosul, „că trupul nu a fost adăugat divinității Lui mulțumită unei binefaceri, ci că ar fi consubstanțial și conatural ei”

[naturi]<sup>115</sup> și este susceptibil atât de pătimire, cât și de nepătimire, potrivit cu una sau alta [dintre naturi].

*Combaterea celei de-a doua obiecții: pluralitatea Ipostasurilor nu anulează unicitatea ființei divine*

7. Să destrămăm și a doua [obiecție]. Într-adevăr, recunoaștem diferența dintre Ipostasuri sau Persoane<sup>116</sup>, astfel încât să nu introducem o amestecare<sup>117</sup> a Persoanelor conform lui Sabellius; dar mărturisim o unică

---

(SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Antireticul împotriva lui Apolinarie*, în PG 45, 1157A, și în *Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 154, rr. 26-27), „ca și cum, chiar și înainte de coborârea Sa [pe pământ], El ar fi fost Fiul Omului, iar odată cu coborârea Sa, ar fi adus cu Sine acel trup propriu, pe care l-ar fi avut în ceruri, ca și cum [trupul] ar fi existat înainte de veci și ar fi fost unit cu substanța Sa” (SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Scrisoarea 202*, PG 37, 332C). Împotriva sinusiaștilor au scris și Diodor din Tars, Teodor de Mopsuestia, Sfântul Chiril al Alexandriei, Leontiū de Bizanț ș.a.

<sup>115</sup> Lit. „există dublu / în două moduri” (*duplex existens*).

<sup>116</sup> În text: *subsistentiarum sive personarum*. Anna Silvas notează că echivalarea dintre termenii „ipostas” și „persoană” nu reprezintă o glosă a traducătorului latin, ci trebuie să îi fi aparținut Sfântului Grigorie însuși; avem indicii clare că același tip de expresie exista și în versiunea siriacă (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 230, n. 51); în plus, sinonimia „ipostas-persoană” apare și în *De ce nu spunem „trei Dumnezeui”*, cap. 6: „[...] păzind mai degrabă identitatea Dumnezeuirii în specificitatea celor trei Ipostasuri sau Persoane”.

<sup>117</sup> În original, traducătorul latin transcrie termenul grecesc συνολιφή („unire”, „fuziune”, „amalgamare”), după care îl glosează: „Să nu introducem o συνολιφή, adică o con-mixtiune a Persoanelor”.

ființă<sup>118</sup> a Sfintei Treimi, care nu acceptă nici adaos, nici scădere.

*Tatăl nu preexistă Fiului, ci este egal cu El în toate, cu excepția cauzalității*

8. Și, de vreme ce Tatăl nu preexistă Fiului, ci este egal cu El în toate, cu excepția cauzalității, pentru acest motiv vom concluziona oare că, dacă a fost un timp în care Tatăl a încetat să fie Tată, atunci și Fiul a încetat să fie Fiu?

*Tatăl, Fiul și Sfântul Duh au o unică ființă*

9. Din contră, dacă Tatăl este dintotdeauna și dacă Fiul este dintotdeauna, atunci este limpede că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au o unică existență sau ființă<sup>119</sup>, chiar dacă Fiul a asumat de dragul nostru natura creată.

*Întruparea Fiului nu anulează consubstanțialitatea Lui cu Tatăl*

10. Fiindcă doar El, făcându-Se om<sup>120</sup>, devine părtaș atât naturii create, cât și celei necreate, atât celei muritoare, cât și

---

<sup>118</sup> În text: *essentiam unam*, care traduce probabil sintagma greacă οὐσίαν μίαν.

<sup>119</sup> În text: *existentia et essentia*, traducând probabil dubletul: ὑπαρξις καὶ οὐσία. A. Silvas notează că termenul ὑπαρξις denumește în general faptul de a exista într-un subiect (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 230, n. 55), așa cum vedem din cap. 13: „Hristos, existând în două naturi” (Χριστὸς δύο ὑπάρων φύσεις).

<sup>120</sup> Lit. „înomenindu-Se” (*inhumanatus*, traducând probabil ἐνανθρωπήσας).

celei nemuritoare, atât celei circumscrise, cât și celei necircumscrise; și nu a încetat să fie Dumnezeu, nici nu a renunțat la acea consubstanțialitate cu Tatăl din cauză că S-a făcut om în vremurile din urmă. Confirmarea acestui lucru este glasul Domnului, Care zice: „Eu și Tatăl una suntem”<sup>121</sup>, „Eu în Tatăl și Tatăl în Mine”<sup>122</sup> și cele asemănătoare.

*Lucrurile umile propovăduite de Scriptură despre Fiul nu privesc natura Lui divină, ci pe cea umană*

**11.** Dar, de vreme ce ei invocă împotriva Fiului caracterul creat<sup>123</sup>, micșorarea<sup>124</sup>, trimiterea<sup>125</sup> și cele asemănătoare, să știe bine că acestea sunt propovăduite cu privire la carnea Lui și că nu pentru acest motiv El ar fi fost înstrăinat cândva de ființa Tatălui, așa cum cred unii, ci că Fiul, Care este unul singur împreună cu propria Sa carne, este și consubstanțial cu Tatăl, și non-consubstanțial cu ceea ce nu este conform identității Sale [divine]<sup>126</sup>.

---

<sup>121</sup> Ioan 10, 30.

<sup>122</sup> Ioan 10, 38; 14, 10; 17, 21.

<sup>123</sup> Pildele 8, 22.

<sup>124</sup> Ioan 14, 28.

<sup>125</sup> Ioan 6, 38.

<sup>126</sup> Adică non-consubstanțial cu carnea Sa, în sens sinusiast. Carnea lui Hristos sau natura Sa umană, deși asumată deplin și unită în Ipostasul unic al Mântuitorului, nu este consubstanțială cu Sine, de aceea Nyssenul afirmă că ea este „neconformă cu identitatea Sa” (*non secundum id ipsum* – pasaj dificil; am interpretat *id ipsum* drept o redare a unui neutru grecesc cu valoare abstractă: τὸ αὐτό, „identitate”). Sinusiaștii

*Natura divină și cea umană, deși sunt unite în Ipostasul lui Hristos, totuși nu sunt contopite și nu își pierd caracterul propriu*

12. Fiindcă cine dintre înțelepți nu știe că realitățile<sup>127</sup> consubstanțiale posedă identitate naturală<sup>128</sup>, iar cele non-consubstanțiale posedă contrariul? Într-adevăr, deși cele două<sup>129</sup> sunt una printr-o unire inefabilă și indescriptibilă, totuși ele nu sunt așa prin natură, din cauza caracterului lor inconfundabil; căci Dumnezeuirea este altceva decât corpul, întrucât îi este adăugată din afară<sup>130</sup>.

---

afirmau contrariul, folosindu-se de fragmente din Scriptură (precum *1 Corinteni* 15, 45-49 despre Hristos ca „om ceresc”), pentru a argumenta preexistența umanității Sale și consubstanțialitatea ei cu natura divină (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 231, n. 59).

<sup>127</sup> Aici începe fragmentul grec antologizat de Leonțiu de Bizanț (*Contra Monophysitas*, PG 86/2, 1828B) și Sfântul Ioan Damaschin (*Contra Iacobitas*, PG 94, 1496C).

<sup>128</sup> În text: ταυτότης, *identitas*. Termenul se referă mai exact la o identitate generică sau obiectivă, adică la o identitate de substanță și de calități substanțiale împărtășite în comun de subiectele consubstanțiale. Silvas are dreptate să noteze că aici nu poate fi vorba de o identitate subiectivă, adică de o identitate de subiecte / ipostasuri, în sens sabelian (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 231, n. 61).

<sup>129</sup> Natura divină și natura umană în Ipostasul Mântuitorului.

<sup>130</sup> Sau „adăugată din exterior”, „străină” (ἐπείσρακτον). Cf. *Scrisoarea a III-a*, 19: „Omul din Maria, «în care Înțelepciunea Și-a construit propria casă» (*Pildele* 9, 1), era pătimitor prin natura Sa luată din frământătura noastră și, în același timp, prin venirea Duhului Sfânt și umbrirea puterii Celui Preaînalt (*Luca* 1, 35), a devenit imediat ceea ce umbritorul era prin natura Sa proprie” (*Gregorii Nysseni Opera*, VIII/2, p. 25, rr. 2-7).



*În unirea ipostatică se păstrează nealterată diferența dintre natura divină și cea umană, respectiv dintre Logosul divin și sufletul omenesc*

13. Așadar, Hristos, existând în două naturi și făcându-Se cunoscut cu adevărat prin ele, posedând o unică<sup>131</sup> Persoană de Fiu<sup>132</sup>, totuși neamestecată<sup>133</sup> și nedivizată<sup>134</sup>, poartă în Sine Însuși diferența dintre Logosul [divin] și carnea însuflețită, prin care<sup>135</sup> se păstrează neatins temeiul proprietăților<sup>136</sup>.

#### *Concluzie și rugăciune finală*

14. Am scris pe scurt aceste lucruri pentru combaterea nebuniei nobilului Seleucus și pentru întărirea voastră și a celor care iubesc adevărul. Fiindcă vreau să vă păziți conștiința

<sup>131</sup> Sau „singulară”, „individuală” (μοναδικόν).

<sup>132</sup> Lit. „a filialității” (τῆς υἰότητος).

<sup>133</sup> Aici se termină textul grecesc. Faptul că antologistul grec nu a inclus continuarea „și nedivizată” (*et indivisibilem*) ar putea indica unele intenții anti-monofizite (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 232, n. 67).

<sup>134</sup> Doi dintre cei patru termeni care se vor dovedi fundamentali în definiția de la Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451), care decretează modul unirii celor două naturi în Ipostasul Fiului: „Neamestecat, neschimbat, nedivizat, neseparat” („ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἄδιαιρέτως, ἀχωρίστως”, în Pr. S. ȘELARU (ed.), V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice...*, pp. 318-319).

<sup>135</sup> Referința este la diferență.

<sup>136</sup> Sau „rațiunea însușirilor” (*proprietasum [...] sermo*), probabil traducând: ἰδιωμάτων λόγον. E vorba de proprietățile celor două naturi, divină și umană, care se păstrează în mod integral în unirea ipostatică.

fără greșeală și să vă feriți de capcanele gravelor erezii larg răspândite.

Dar să faceți totdeauna rugăciuni pentru noi către Cel care destramă răutățile și Care este Mântuitorul [nostru], Hristos, Căruia fie slava în vecii vecilor. Amin.<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> Un final doxologic similar vezi și în *Scrisoarea a XVII-a*, 29.

SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA  
TRATATE TRINITARE



## DESPRE DIFERENȚA DINTRE FIINȚĂ ȘI IPOSTAS, CĂTRE FRATELE SĂU PETRU<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Această scriere de mici dimensiuni, dar decisivă pentru clarificarea distincției dintre „ființă” și „ipostas” în dogma trinitară, are o paternitate încă disputată. Prin tradiție, acest text a fost inclus în epistolarul basilian (îl găsim ca *Epistola a XXXVIII-a* în ediția benedictină-maurină și în ediția critică a lui Yves Courtonne: SAINT BASILE, *Lettres*, texte établi et traduit, vol. 1, în coll. *Les Belles Lettres*, Paris, 1957, p. 81 ș.u.), sub inscripția: *Fratelui Grigorie* (de subînțeleles Grigorie de Nyssa). Cu toate acestea, zece manuscrise (vezi lista lor în: GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 247) îl dau drept autor pe Sfântul Grigorie și îl specifică drept destinat pe Sfântul Petru de Sebasteia. Chiar dacă unele argumente (lexicografice, stilistice, de conținut) au fost aduse în favoarea paternității basiliene (Volker Henning DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homäusianer zum Neonizäner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, p. 297 ș.u.), totuși majoritatea cercetărilor moderne pledează pentru paternitatea gregoriană a textului (Reinhard HÜBNER, „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius”, în vol. Jacques FONTAINE, Charles KANNENGIESSER (eds), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris, 1972, pp. 463-490; Paul FEDWICK, „A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Epistle of Basil of Caesarea”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, 44 (1978), pp. 31-51; Johannes ZACHHUBER, „Nochmals: Der 38. Brief des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa”, în: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 7 (2003), pp. 73-90; Giulio MASPERO,

*Necesitatea de a clarifica distincția dintre „ființă” și „ipostas”*

1. De vreme ce, în privința dogmelor mistice<sup>2</sup>, mulți, nefăcând distincție între caracterul general al ființei și definiția<sup>3</sup> ipostasurilor, le<sup>4</sup> consideră noțiuni identice<sup>5</sup> și cred că nu există nicio diferență între a zice „ființă” și a zice „ipostas” (motiv pentru care unora dintre cei ce admit fără examinare astfel de lucruri le place să vorbească despre o singură ființă așa cum vorbesc și despre un singur ipostas<sup>6</sup>, și, invers, cei care

---

Mirko DEGLI ESPOSITI, Dario BENEDETTO, „Who Wrote Basil's *Epistula 38*? A Possible Answer through Quantitative Analysis”, în vol. *Gregory of Nyssa. Contra Eunomium III. An English translation with commentary and supporting studies; proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14 - 17 September 2010)*, Brill, Leiden, 2014, pp. 579-594). În epistolarul gregorian al Annei Silvas, acest text figurează drept *Scrisoarea a XXXV-a*, fiind datat în perioada 378-380 (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 248). Paternitatea gregoriană a tratatului este asumată și de Arhid. Ioan I. Ică jr, în: „Sfântul Grigore de Nyssa, *Epistolă către fratele său, Petru, despre diferența dintre ființă și ipostas*”, în vol. SFÂNTUL TEODOR STUDITUL, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale. Tratatul contra iconomabilor*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sfânta Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, pp. 196-207.

<sup>2</sup> Adică dogmele privitoare la misterul Sfintei Treimi.

<sup>3</sup> Sau „noțiunea”, „termenul”, „principiul” (λόγος).

<sup>4</sup> Referința este la termenii de „ființă” (οὐσία), respectiv „ipostas” (ὕπόστασις).

<sup>5</sup> Lit. „cad în aceleași presupuneri” (ταῖς αὐταῖς συμπίπτουσιν ὑπονοίαις).

<sup>6</sup> E vorba de grupul vechilor-niceeni, care invocau de partea lor textul unei anatematisme de la Sinodul I Ecumenic, în care termenul „ființă” era echivalat cu cel de „ipostas”: „Iar pe cei care spun că [...] [Fiul] S-a făcut [...] dintr-un alt *ipostas sau ființă* (subl.n.) [...] pe

admit trei ipostasuri cred că trebuie să dogmatizeze, pe baza acestei mărturisiri, și o împărțire a ființelor într-un număr egal<sup>7</sup>), de aceea, ca să nu pățești și tu asemenea lucruri<sup>8</sup>, am compus pentru tine, sub forma unui memoriu<sup>9</sup>, un mic tratat despre acest subiect. Așadar, pentru a face o prezentare pe scurt, înțelesul expresiilor menționate este următorul.

*Unele nume au o semnificație generală, altele au o semnificație particulară. Numele „om” indică natura umană comună, numele „Petru” indică persoana concretă*

2. Dintre toate numele<sup>10</sup>, unele, folosite în cazul unor realități multiple și diferite prin număr<sup>11</sup>, au o semnificație

---

aceștia Biserica noastră sobornicească și apostolică îi anatematizează” (Pr. S. ȘELARU (ed.), V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice...*, p. 49). Sfântul Vasile cel Mare îi consideră sabelieni: „Adeptii impietății lui Sabellius Libianul cred că «persoana» și «ființa» sunt unul și același lucru” (SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 208). În aceeași tabără se găseau și marcelienii (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 249, n. 125).

<sup>7</sup> Referința este la arienii de orice fel, dar – cum bine remarcă Anna Silvas – și la unii neo-niceeni, care riscau să cadă în triteism în lipsa unei terminologii clare (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 250, n. 126).

<sup>8</sup> Acest pasaj, în sine, „ca să nu pățești și tu asemenea lucruri”, constituie un argument împotriva ipotezei că epistola ar fi fost compusă de Vasile către Grigorie de Nyssa. Vasile ar fi putut avea alte îndoieli sau îngrijorări cu privire la fratele său, dar teama că era neinstruit în teologie sau inexact în analiza terminologică nu era una dintre ele (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 248, n. 121).

<sup>9</sup> Sau „notă explicativă”, „comentariu” (ὀρόμνημα).

<sup>10</sup> Sau, cu un termen tehnic, „substantivele” (ὀνόματα).

<sup>11</sup> Un pleonasm cu valoare stilistică, menit să sublinieze ideea de pluralitate.

mai generală, ca de pildă [numele de] „om”. Căci cel care a folosit acest nume a indicat natura comună, fără ca prin acest termen să descrie un anumit om, adică pe cineva recunoscut în mod individual sub acest nume. Fiindcă Petru nu este om mai mult decât Andrei sau decât Ioan sau decât Iacov. Așadar, calitatea generală<sup>12</sup> a lucrului semnificat, întrucât se extinde în mod asemănător la toți cei ordonați sub același nume, are nevoie de o definiție specială<sup>13</sup> prin care vom recunoaște nu „omul” în general, ci pe Petru sau pe Ioan.

Alte nume însă au o valoare indicativă mai particulară, prin care se are în vedere, în ceea ce s-a specificat, nu calitatea generală a naturii<sup>14</sup>, ci circumscrierea unui lucru care, în virtutea caracterului său individual, nu are nimic comun cu alt lucru de aceeași natură<sup>15</sup>, ca, de pildă, [numele] de „Pavel” sau de „Timotei”. Căci astfel de termeni nu fac referire la caracterul general al naturii, ci prezintă, cu ajutorul numelor, sensul clar al unor lucruri bine definite, separându-l de semnificația lor colectivă.

---

<sup>12</sup> Sau „caracterul comun”, „comunitatea” (κοινότης).

<sup>13</sup> Lit. „subdiviziune” (ὕποδιαστολή). Termenul conține prefixul „ὕπό-”/„sub-”, care delimitează palierul superior al comunității naturii de palierul inferior al particularității individului. Petru, Ioan etc. sunt cu toții indivizi subsumați la ideea de „om” sau natură umană. Regăsim prefixul „ὕπό-”/„sub-” și în conceptul de ὕπό-στασις (lit. „care stă mai jos”), care reflectă aceeași ordine descendentă de la „general” la „particular”: ipostasul indică deci un individ venit la existență printr-o coborâre de la generalitatea naturii la specificitatea individuală.

<sup>14</sup> Sau „comunitatea de natură” (ἡ κοινότης τῆς φύσεως).

<sup>15</sup> Lit. „de același gen”, „de același fel” (ὁμογενες).



Așadar, atunci când, în cazul a doi sau mai mulți oameni luați împreună, ca, de pildă, în cazul lui „Pavel, Silvan și Timotei”<sup>16</sup>, se cercetează definiția ființei acestor oameni, nu se va da o definiție ființială pentru Pavel, alta pentru Silvan și alta pentru Timotei, ci aceleași cuvinte prin care a fost indicată ființa lui Pavel se vor potrivi și celorlalți; iar cei descriși prin aceeași definiție ființială sunt deofinț<sup>17</sup> între ei.

Dar, atunci când, după ce am aflat caracterul general, ne vom întoarce privirea spre calitățile individuale prin care fiecare lucru se diferențiază de altul, definiția distinctivă<sup>18</sup> a fiecăruia nu se va mai potrivi în toate cu cea a altuia, chiar dacă vom descoperi că lucrul respectiv are anumite trăsături comune cu ale altuia.

*Ipostasul indică o ființă subzistentă în mod propriu; în determinarea caracterului individual al Persoanelor treimice, nu vom include ceea ce contemplăm în Ele în mod comun, ci vom căuta doar acele proprietăți prin care fiecare Ipostas Se distinge cu claritate de celelalte*

---

<sup>16</sup> 1 Tesaloniceni 1, 1.

<sup>17</sup> Autorul introduce aici compusul „deofință” (ὁμοούσιος, foarte disputat în epocă) pentru a indica consubstanțialitatea dintre persoanele umane, iar mai târziu (începând cu cap. 3) consubstanțialitatea Ipostasurilor treimice, inclusiv a Duhului Sfânt. Potrivit Annei Silvas, acesta ar fi un indiciu al paternității gregoriene a acestui text, în condițiile în care, după cum se știe, Sfântul Vasile prefera să evite, din prudență, aplicarea termenului „deofință” Duhului Sfânt (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, pp. 250–251, n. 132).

<sup>18</sup> Lit. „capabilă de a face un lucru să fie recunoscut” (γνωριστικός).

3. Susținem deci acest lucru: prin cuvântul „ipostas” indicăm ceea ce este specificat în mod propriu. Căci cel care a zis „om” a introdus în auzul nostru o oarecare idee vagă, din cauza semnificației nedefinite; în consecință, chiar dacă prin acest nume este indicată natura, totuși nu este semnificată realitatea subzistentă<sup>19</sup> și indicată de nume în mod propriu. În schimb, cel care a zis „Pavel” a arătat natura subzistentă în realitatea indicată de nume.

Așadar, acesta este ipostasul: nu noțiunea nedefinită de „ființă”, care nu-și găsește nicio stabilitate din cauza caracterului general al semnificatului ei, ci noțiunea care prezintă și circumscrie într-o anumită realitate, prin referire la însușirile ei evidente, ceea ce este general și imposibil de circumscriș; după cum și Scriptura procedează de obicei în mod asemănător, atât în multe alte locuri, cât și în istoria lui Iov. Într-adevăr, urmând să relateze cele despre el, ea a amintit mai întâi de caracteristica lui generală, numindu-l „om”, apoi îndată îl distinge prin ceea ce îl individualiza, adăugând expresia „anume”<sup>20</sup>. Totuși [Scriptura] a trecut sub tăcere descrierea ființei lui, fiindcă nu servea în niciun fel scopului pe care relatarea și-l propusese; dar pe „anume” îl caracterizează prin propriile sale mărci distinctive, menționând locul, trăsăturile de caracter și toate circumstanțele exterioare<sup>21</sup> care urmau să-l distingă și să-l separe de semnificația generală [de „om”], astfel încât prin toate – prin nume, loc, însușiri

---

<sup>19</sup> Și în acest caz, prefixul „sub-” (din „subzistent”, ὑφεστός) redă ideea de subordonare a individului sub genul sau specia sa.

<sup>20</sup> *Iov* 1, 1: „Era un om anume” (ἄνθρωπος τις ἦν).

<sup>21</sup> Lit. „cele preluate din exterior” (ὅσα τῶν ἐξωθεν συμπαραληφθέντα).

sufletești, circumstanțe exterioare observate în cazul lui – să devină clară descrierea celui despre care se face istorisirea.

În schimb, dacă [Scriptura] ne-ar fi dat o definiție ființială, în explicarea naturii nu ar fi amintit nimic din cele menționate, fiindcă ar fi fost aceeași definiție care s-ar fi dat și pentru Bildad Sauchitul, pentru Țofar Minaiul și pentru fiecare dintre oamenii amintiți acolo<sup>22</sup>.

Prin urmare, dacă vei transpune și la dogmele dumnezeiești principiul diferenței dintre ființă și ipostas pe care l-ai cunoscut în cazul nostru<sup>23</sup>, nu vei greși. Tot ceea ce gândirea ta îți sugerează despre modul existenței Tatălui – pentru că<sup>24</sup> este

---

<sup>22</sup> *Iov* 1, 1; 2, 11.

<sup>23</sup> Adică „al oamenilor”.

<sup>24</sup> Urmează o construcție incidentală care explică sensul verbului „sugerează” (ὀποτίθεται). Toate conceptele atribuite Tatălui sunt doar *sugestii* despre ființa Lui, nu definiții exacte ale Tatălui, de care să ne putem „fixa cu fermitate” (ἐπερείδειν) gândirea într-o încercare temerară de a cuprinde ființa Lui. Aluzia la Eunomie este evidentă. Eunomie pretindea că în denumirea de „nenăscut” (ἀγέννητος) este cuprinsă ființa Tatălui, pe baza unei relații de identitate între limbaj și realitate: „Nu gândim că ființa Lui este ceva, iar semnificatul este altceva diferit de ea, ci substanța Lui este însuși lucrul semnat de nume, dat fiind că denumirea corespunde în mod real ființei Lui” (EUNOMIE, *Liber Apologeticus*, 12, în: EUNOMIUS, *The Extant Works*, ed. Richard Paul Vaggione, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 48). Scot Douglass comentează pasajul eunomian astfel: „Din identificarea lexicală a ființei [divine] rezultă accesul la esență. Gândirea, vorbirea și cunoașterea se confundă total; orice διάστημα [interval] între ele dispare. [...] cuvântul ἀγέννητος în sine este la fel de absolut ca și conceptul semnat de el” (Scot DOUGLASS, *Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*, Peter Lang, New York, 2005, p. 98).

imposibil ca sufletul nostru să se poată fixa cu fermitate pe vreun concept atribuit Lui în mod definit, de vreme ce avem convingerea că modul Său de existență este mai presus de orice concept –, aceasta o vei gândi și despre Fiul, aceasta o vei gândi în mod asemănător și despre Duhul Sfânt. Fiindcă definiția de „necreat” și „incomprehensibil” e una și aceeași atât în cazul Tatălui, cât și în cazul Fiului și al Sfântului Duh. Pentru că nu este Unul incomprehensibil și necreat într-un grad mai mare, iar Altul într-un grad mai mic.

Dar, întrucât în cazul Treimii trebuie să menținem distincția fără confuzie [a Ipostasurilor] pe baza semnelor Lor individualizatoare<sup>25</sup>, nu vom include în determinarea caracterului Lor individual ceea ce contemplăm în Ele în mod comun – mă refer, de pildă, la calitatea de necreat, la faptul de a fi mai presus de orice comprehensiune sau la orice altceva de acest fel –, ci vom căuta doar acele proprietăți prin care noțiunea Fiecărui se va distinge clar și neamestecat de noțiunea rezultată din contemplarea Lor împreună.

*Fiecare dintre Ipostasurile treimice posedă mărci distinctive specifice. Între Ipostasurile treimice există un raport de distincție unită și uniune distinctă*

4. Așadar, mi se pare că este bine să urmărim argumentația în acest fel: afirmăm că orice lucru bun care ajunge la noi de la puterea dumnezeiască este o lucrare a harului, „care lucrează toate în toți”<sup>26</sup>, după cum zice Apostolul: „Iar pe

<sup>25</sup> Sau „particulare”, „specificatoare” (ιδιόζοντα).

<sup>26</sup> 1 Corinteni 12, 6.

acestea toate le lucrează Unul și Același Duh, împărțindu-le fiecăruia în parte după cum voiește”<sup>27</sup>.

Iar de căutăm să aflăm dacă dăruirea celor bune, care ajunge astfel<sup>28</sup> la cei vrednici, își trage obârșia numai de la Duhul Sfânt, din nou Scriptura ne călăuzește să credem că obârșia și cauza dăruirii bunurilor lucrate în noi prin Duhul Sfânt este Dumnezeu Unicul-Născut. Fiindcă am fost învățați de Sfânta Scriptură că „toate prin El s-au făcut”<sup>29</sup> și „în El își au stabilitatea”<sup>30</sup>.

Prin urmare, după ce ne-am ridicat și la această concepție, fiind iarăși înălțați de călăuzirea dumnezeiește insuflată, învățăm că, prin acea Putere<sup>31</sup>, toate vin de la neființă la ființă, dar că nici din acea Putere ele nu vin fără un principiu, ci există o anumită Putere subzistentă în mod nenăscut și fără un principiu, care este Cauza Cauzei tuturor existențelor. Într-adevăr, din Tatăl este Fiul – prin Care sunt toate –, cu Care Duhul Sfânt este totdeauna gândit în mod inseparabil. Căci nu este posibil să ajungi la o concepție despre Fiul dacă n-ai fost mai întâi iluminat de Duhul<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> 1 Corinteni 12, 11.

<sup>28</sup> În felul indicat de Apostol în cele două citate anterioare.

<sup>29</sup> Ioan 1, 3.

<sup>30</sup> Coloseni 1, 17; verbul συνεστάναι s-ar putea traduce și prin: „Se țin laolaltă”, „se mențin în existență”. Ideea de bază a versetului paulin este că din Fiul izvorăște forța coezivă a universului; doar în uniune cu El fiecare existență își află locul său propriu și își găsește armonia cu restul lucrurilor din univers. Aceeași idee, exprimată prin același verb, apare și în *Scrisoarea a XXIV-a*, 4, 15.

<sup>31</sup> Prin Fiul.

<sup>32</sup> Același argument, bazat pe 1 Corinteni 12, 3 (cf. 2 Corinteni 3, 18), este prezentat și în *Despre Sfânta Treime*, 7: „[...] de Acesta [de Fiul] nu

Așadar, de vreme ce Duhul Sfânt – de la Care toată dăruirea celor bune se revarsă asupra creației – este strâns legat de Fiul, împreună cu Care este înțeles fără niciun interval, și Își are existența dependentă de Cauza Lui, anume de Tatăl, din Care și purcede<sup>33</sup>, înseamnă că El are ca semn distinctiv al individualității Sale după ipostas faptul că este cunoscut după Fiul și împreună cu El, și că subzistă din Tatăl<sup>34</sup>.

Iar Fiul, Cel care prin Sine și împreună cu Sine Îl face cunoscut pe Duhul purcezător din Tatăl și Care strălucește singur, în modul propriu Unicului-Născut, din Lumina cea nenăscută, nu are în raport cu Tatăl sau cu Duhul Sfânt nicio comuniune a mărcilor distinctive ale individualității Sale, ci doar El este cunoscut prin semnele anterior menționate.

Iar „Dumnezeu cel peste toate”<sup>35</sup> are, doar El, ca marcă distinctivă specială a Ipostasului Său faptul că este Tată și că nu subzistă din nicio cauză, iar prin acest semn este și El recunoscut în mod individual. Din acest motiv afirmăm că, în comuniunea Lor de ființă, mărcile distinctive contemplate în Treime, prin care ni se prezintă individualitatea Persoanelor predate prin credință, sunt

---

s-ar putea apropia cineva dacă nu ar avea mintea iluminată de Sfântul Duh” și în *Despre Sfântul Duh*, 26: „[...] mai înainte de a-și forma o concepție despre Fiul, a fost iluminat prin Duhul” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 114, rr. 3-4).

<sup>33</sup> Cf. *Ioan* 15, 26.

<sup>34</sup> Pentru expresii similare care, pe de o parte, redau relația inseparabilă a Duhului cu Fiul și cu Tatăl, iar pe de altă parte, insistă asupra monarhiei Tatălui, vezi și *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 21-22.

<sup>35</sup> Cf. *Efeseni* 4, 6.

necoincidente<sup>36</sup> și incomunicabile, fiecare Persoană fiind înțeleasă în mod diferit prin propriile Ei mărci distinctive, astfel încât, prin semnele menționate, să se descopere ceea ce separă Ipostasurile<sup>37</sup>.

Dar, în ce privește infinitatea și incomprehensibilitatea, calitatea de a fi necreat, cea de a nu fi conținut de niciun loc și toate cele de acest fel, nu există nicio variație în natura cea făcătoare de viață – mă refer la [natura] Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt –, ci în ele se observă o continuă și neîntreruptă comuniune<sup>38</sup>. Iar prin ce gânduri va reflecta cineva la măreția Vreunua dintre Cei crezuți în Sfânta Treime, prin aceleași va proceda în mod invariabil – deopotrivă în cazul Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt – în contemplarea slavei Lor, fără ca mintea lui să cadă<sup>39</sup> în vreun interval între Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Pentru că nu există nimic care să se poată insera între Ei, nici vreo realitate diferită care să subziste dincolo de

---

<sup>36</sup> Lit. „disparate”, „incongruente”, „ireconciliabile” (ἄσύμβατα), deci radical distincte.

<sup>37</sup> Echivalența dintre termenii „persoană” și „ipostas” în același paragraf ar fi un alt indiciu despre paternitatea gregoriană a textului de față. Aceeași echivalență o observăm mai pregnant și în *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 6: „[...] în specificitatea celor trei Ipostasuri sau Persoane” (Sfântul Vasile descuraja folosirea cuvântului „persoană” pentru indicarea Ipostasurilor treimice, considerând că termenul fusese compromis de Sabellius; pentru detalii, vezi Lucian TURCESCU, „Prosōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea’s *Against Eunomius* and the Epistles”, în: *Vigiliae Christianae*, 51, 1997, pp. 391-394).

<sup>38</sup> Comuniunea aparține Ipostasurilor, care se împărtășesc în mod continuu și deplin de toate calitățile ființiale enumerate mai sus.

<sup>39</sup> Lit. „să cadă în gol” (κενεμβατούσης).

natura dumnezeiască, încât să o poată separa de ea însăși prin intercalarea unui element străin, nici vreun gol al unui interval lipsit de subzistență proprie, care să determine o fisură<sup>40</sup> în armonia ființei divine față de ea însăși, întrerupându-i continuitatea prin introducerea vidului<sup>41</sup>.

Din contră, cel care s-a gândit la Tatăl s-a gândit la El în Sine Însuși și, totodată, L-a primit în cugetul său și pe Fiul; iar cel care L-a primit pe Acesta din urmă nu L-a despărțit pe Duhul de Fiul, ci în mod succesiv, după ordinea [revelării] Lor, și unitar, după natura Lor, și-a întipărit în sine credința în cei Trei, amestecată<sup>42</sup> simultan.

Iar cel care L-a menționat doar pe Duhul Sfânt L-a cuprins în această mărturisire și pe Cel al cărui Duh este. Și, de vreme ce Duhul este „al lui Hristos”<sup>43</sup> și „din

<sup>40</sup> Lit. „o căscătură” (κεχηθέναι < χάσκω, „a căsca”).

<sup>41</sup> Același tip de descriere a perihorezei trinitare se găsește și în *Împotriva lui Eunomie*, I, 378: „În Ea (ființa necreată – *n.n.*), Tatăl este gândit [ca] fără de început și nenăscut și întotdeauna Tată, Fiul Unul-Născut este gândit, fără a postula vreun interval despărțitor, împreună cu Tatăl [ca] fiind din El în continuitate, iar prin El și împreună cu El, înainte ca gândul să se împiedice de ceva gol și fără subzistență aflat la mijloc, este sesizat coniunct, imediat, și Duhul cel Sfânt, nefiind posterior în existență Fiului, astfel încât Fiul să fie gândit oarecând în lipsa Duhului, ci din Dumnezeu a toate avându-și și El cauza faptului de a fi” (trad. O. Sferlea, în: *Împotriva lui Eunomie*, vol. I, p. 283).

<sup>42</sup> Sau „contopită”, „combinată” (συγκεκρωμένην). Credința în Tatăl este unită cu credința în Fiul și cu cea în Sfântul Duh. Unitatea și comuniunea de ființă și calități ființiale ale Ipostasurilor divine ne împiedică să gândim sau să proclamăm credința în Tatăl separat de credința în celelalte Ipostasuri dumnezeiești.

<sup>43</sup> *Romani* 8, 9.



Dumnezeu<sup>44</sup>, precum zice Pavel, rezultă că, așa cum cel care a apucat un capăt de lanț a tras și celălalt capăt, tot astfel și cel care „L-a atras pe Duhul”<sup>45</sup>, după cum zice Prorocul, prin El I-a atras împreună și pe Fiul, și pe Tatăl. Și, dacă cineva Îl va primi cu adevărat pe Fiul, Îl va deține din ambele părți, întrucât Fiul Îi aduce cu Sine, pe de o parte, pe Tatăl Său Însuși, iar pe de alta, pe Duhul Său propriu. Fiindcă Cel care este veșnic „în Tatăl”<sup>46</sup> nu va putea fi separat de Tatăl, iar Cel care „lucrează toate prin Duhul”<sup>47</sup> nu va fi niciodată despărțit<sup>48</sup> de Duhul Său propriu.

În același fel, și cel care L-a primit pe Tatăl I-a primit implicit și pe Fiul, și pe Duhul. Căci nu putem concepe nicidecum vreo ruptură sau diviziune între Ei, astfel încât Fiul să fie gândit fără Tatăl sau Duhul să fie despărțit de Fiul, ci înțelegem între Ei, într-un oarecare mod inefabil și incomprehensibil, atât comuniunea, cât și distincția, fără ca diferența Ipostasurilor să rupă continuitatea naturii ori calitatea generală a ființei să desființeze caracterul individual al mărcilor distinctive.

Dar să nu te miri dacă afirmăm că același lucru este și unit, și distinct, și concepem, ca într-o enigmă<sup>49</sup>, un fel de distincție

---

<sup>44</sup> 1 Corinteni 2, 12.

<sup>45</sup> Psalmul 118, 131 (*Septuaginta*: „Am deschis gura mea și mi-am tras suflarea, căci după poruncile Tale am tânjit”). Expresia Psalmistului „ἐΐλκυσσα πνεῦμα”, „am tras duh”, „mi-am tras suflarea”, „am răsuflat (din greu)”, este interpretată de Sfântul Grigorie în sens pnevmatologic-trinitar.

<sup>46</sup> Cf. Ioan 10, 38; 14, 10; 17, 21.

<sup>47</sup> Cf. 1 Corinteni 12, 11.

<sup>48</sup> Lit. „disociat”, „detașat”, „disjungat” (διαζευχθήσεται).

<sup>49</sup> Cf. 1 Corinteni 13, 12.

unită și uniune distinctă nouă și incredibilă. Într-adevăr, dacă acest argument nu ar fi ascultat cu dușmănie sau cu intenție ofensatoare, s-ar putea găsi ceva asemănător chiar și în lucrurile sensibile.

### *Exemplul curcubeului*

5. Și primește-mi vorbele ca pe un exemplu și o „umbră a adevărului”<sup>50</sup>, iar nu ca pe însuși adevărul lucrurilor. Căci este imposibil ca ceea ce se observă în exemplele următoare să se potrivească perfect cu realitatea pentru care se admite uzul exemplelor.

Așadar, de ce afirmăm că ceea ce este distinct și, în același timp, unit poate fi gândit prin analogie cu unele lucruri evidente simțurilor noastre? De pildă, ai observat uneori, primăvara, strălucirea arcului din nori, mă refer la acel arc care, în limbaj comun, este numit de obicei „curcubeu”<sup>51</sup>. Specialiștii în domeniu afirmă că acesta se formează atunci când o anumită umiditate se amestecă cu aerul, iar forța vânturilor presează vaporii umezi și groși – deja adunați în formă de nor – să se transforme în ploaie. După spusele lor, curcubeul se formează astfel: după ce raza de soare pătrunde oblic prin partea densă și opacă a masei de nori și apoi își fixează vertical propriul ei cerc într-un nor oarecare, se produce atunci un fel de

---

<sup>50</sup> *Evrei* 10, 1.

<sup>51</sup> În text, „iris” (ἶρις), termenul cu care grecii denumeau curcubeul. În mitologie, „Iris” era și numele zeiței curcubeului, reprezentată ca o tânără fecioară cu aripi de aur, servitoare personală a zeiței Hera și a lui Zeus și curiera lor specială.

reflexie<sup>52</sup> și revenire a luminii la ea însăși, dat fiind că strălucirea se reflectă în sens invers din partea umedă și sclipitoare<sup>53</sup>.

Astfel, de vreme ce stă în natura lor ca vibrațiile luminoase, dacă ar cădea pe o suprafață netedă, să se reflecte înapoi spre ele însele și, pe de altă parte, ca forma produsă de raza solară pe o parte umedă și netedă a aerului să fie circulară, rezultă cu necesitate că și aerul de lângă nor este circumscris de radianța<sup>54</sup> sclipitoare după forma circulară a soarelui.

Ei bine, această radianță este în sine și continuă<sup>55</sup>, și divizată. Căci, fiind oarecum multicoloră și multiformă, amestecă în ea însăși, în mod invizibil, diverse nuanțe<sup>56</sup> de culori, răpind imperceptibil din fața ochilor noștri punctul de întâlnire a diferitelor culori una cu cealaltă, astfel încât să nu se poată recunoaște locul intermediar – care prin sine și amestecă, și separă feluritele nuanțe<sup>57</sup> – aflat între verde-albăstrui<sup>58</sup> și

<sup>52</sup> Lit. „încovoiere”, „cotire”, „îndoire”, „întoarcere” (καμπή).

<sup>53</sup> Această descriere parțială a fenomenului curcubeului, bazată pe tratate de meteorologie (neidentificate) din Antichitatea târzie, prezintă anumite diferențe față de observațiile lui Aristotel din *Meteorologica*, III, 2-5, în care nu găsim, de pildă, schimbul de traiectorie a razei de lumină (întâi oblică, apoi verticală) sau ordinea particulară a culorilor prezentată mai jos. Mai multe despre curcubeu în Antichitatea clasică și cea târzie, în: Carl B. BOYER, *The Rainbow. From Myth to Mathematics*, Macmillan, Hampshire, 1987.

<sup>54</sup> În text, αὐγή, „lumina solară”, „strălucire”, „sclipire”, tehnic s-ar putea traduce și prin „fascicul luminos” sau „spectru vizibil”.

<sup>55</sup> Lit. „continuă față de ea însăși” (συνεχής ἔστι πρὸς ἑαυτήν).

<sup>56</sup> Lit. „flori” (ἄνθος).

<sup>57</sup> Lit. „diversitatea culorilor” (τὴν τῶν χροῶν ἑτερότητα).

<sup>58</sup> Sau „glauc” (γλαυκός, tradus uneori și prin „albastru deschis” sau „gri”).

roșu-oranj<sup>59</sup>, sau între roșu-oranj și roșu-purpuriu, sau între acesta din urmă și galben-chihlimbar<sup>60</sup>. Într-adevăr, când sunt văzute împreună, razele tuturor [culorilor] sunt și distincte<sup>61</sup>, dar și ascund semnele contactului dintre ele, scăpând examinării noastre, astfel încât este imposibil să descoperim până unde se extinde roșul-oranj sau verdele-smarald pe suprafața radianței<sup>62</sup> și de unde încep să nu mai fie așa cum le vedem în strălucirea lor distinctă.

Prin urmare, așa cum în exemplul nostru, cu toate că discernem clar diferențele dintre culori, totuși nu putem să percepem senzorial separația uneia față de cealaltă, tot astfel te rog să iei în considerare că putem interpreta în mod analogic și dogmele dumnezeiești<sup>63</sup>, anume că, pe de o parte, însușirile proprii Ipostasurilor, asemenea uneia [sau alteia] dintre nuanțele care apar în curcubeu, strălucesc în Fiecare dintre Cei crezuți în Treime, dar că, pe de altă parte, nu concepem nicio diferență individuală între Unul și Celălalt în ce

---

<sup>59</sup> Lit. „culoarea văpăii”, „culoarea focului scânteietor” (πυραυγής).

<sup>60</sup> Ordinea în care este descrisă întâlnirea dintre culori pare mai degrabă aleatorie.

<sup>61</sup> Lit. „se văd cu claritate de departe” (τηλαυγής).

<sup>62</sup> Tehnic, „a spectrului optic” (αίγλη).

<sup>63</sup> Complexa analogie dintre curcubeu și misterul Sfintei Treimi nu este singurul caz în care Sfântul Grigorie face apel la fenomene naturale pentru a ilustra pe cât posibil realități metafizice. De pildă, în scrierea *Despre suflet și înviere*, autorul dezvoltă o atentă analiză a mișcării de revoluție a lunii în contextul mai larg al demonstrației despre superioritatea sufletului față de trup (vezi trad. rom. de Pr. Teodor Bodogae, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 30, pp. 357-358).

privește natura Lor, ci, în comunitatea<sup>64</sup> ființei Lor, însușirile distinctive strălucesc în Fiecare [în mod individual]. Fiindcă, și în exemplul de mai sus, substanța care răspândește acea radianță multicoloră este una singură, anume cea reflectată de raza solară, pe când strălucirea curcubeului<sup>65</sup> este multiformă.

Rațiunea ne învață, chiar prin intermediul creației, să nu ne tulburăm nejustificat în discuțiile despre dogmă, atunci când, întâlnind locuri greu de înțeles, ezităm<sup>66</sup> să ne dăm consimțământul la cele spuse. Fiindcă, așa cum, în cazul lucrurilor vizibile ochilor noștri, experiența lor s-a arătat mai puternică decât explicarea rațională a cauzei lor, tot astfel, și în cazul dogmelor transcendente, credința este mai puternică decât înțelegerea prin raționamente, atunci când învață atât ceea ce este separat în ipostas, cât și ceea ce este unit în ființă.

Așadar, întrucât discuția noastră a avut în vedere, pe de o parte, ceea ce este comun, iar pe de alta, ceea ce este individual în Sfânta Treime, [conchidem că] ideea de calitate comună<sup>67</sup> se referă la ființă și că ipostasul indică ceea ce Îi individualizează pe Fiecare.

*Obiecție la definiția ipostasului, construită pe baza Evrei 1, 3*

**6.** Dar poate că cineva crede că definiția pe care am dat-o ipostasului nu corespunde cu sensul din textul Apostolului, în

---

<sup>64</sup> În sensul de „posesie în comun” (κοινότης).

<sup>65</sup> Lit. „a fenomenului”, „a lucrului manifestat” (φαινομένου).

<sup>66</sup> Lit. „avem amețeală”, „ne pierdem luciditatea” (ιλιγγιάω).

<sup>67</sup> Sau „principiul generalității / comunității” (κοινότητος λόγος).

care se zice despre Domnul că este „strălucirea slavei Lui și pecetea Ipostasului Său”<sup>68</sup>.

Într-adevăr, dacă am admis că ipostasul este reuniunea<sup>69</sup> însușirilor proprii Fiecăruia și dacă acceptăm că în cazul Tatălui există ceva contemplat în mod individual, prin care doar El este recunoscut, și că, în mod asemănător, credem același lucru și despre Unicul-Născut, atunci de ce aici numele de „ipostas” este atribuit de Scriptură doar Tatălui, iar despre Fiul se zice că este „forma ipostasului Său”<sup>70</sup>, fiind caracterizat nu prin mărcile distinctive proprii Lui, ci prin cele ale Tatălui? Căci, dacă ipostasul indică ceea ce individualizează existența Fiecăruia și mărturisim că propriu Tatălui este faptul de a fi nenăscut, iar dacă Fiul este reprezentat prin însușirile proprii Tatălui, atunci nu-I mai rămâne Tatălui ca proprietate excepțională faptul de a fi numit doar El „nenăscut”, dacă existența Unicului-Născut este caracterizată prin ceea ce Îl individualizează pe Tatăl.

### *Interpretare trinitară la Evrei 1, 3*

7. Dar noi afirmăm că, în acest loc, discursul Apostolului îndeplinește un alt scop, în vederea căruia s-a folosit de aceste

---

<sup>68</sup> *Evrei* 1, 3.

<sup>69</sup> Sau „concurusul”, „confluența”, „combinația” (συνδρομή).

<sup>70</sup> Sfântul Grigorie alternează termenul de „pecete” (χαράκτηρ, sau „amprentă”, „imagine imprimată”, din *Evrei* 1, 3) cu sinonimul „formă” (μορφή) pentru a-și clarifica discursul și pare a nu fi interesat să valorifice în vreun fel distincția de nuanțe dintre cele două concepte. Mai jos, în cap. 8, procedează la fel cu termenii „pecete” și „imagine” (εἶκων).

expresii, zicând: „Strălucirea slavei” și „pecetea ipostasului”; dacă cineva va lua seama cu grijă la acel scop, nu va găsi nimic contrar spuselor noastre, ci [va înțelege] că discursul lui<sup>71</sup> era călăuzit de o anumită intenție particulară.

Într-adevăr, Apostolul și-a compus discursul nu pentru a distinge între Ele Ipostasurile în funcție de semnele prin care Se manifestă, ci pentru a face înțelese autenticitatea, inseparabilitatea și unitatea relației Fiului cu Tatăl. Pentru că nu a zis: „Care, fiind slava Tatălui” (deși El este aceasta cu adevărat), ci, lăsând la o parte acest lucru ca pe ceva unanim recunoscut, vrând să ne învețe să nu gândim o altă formă de slavă pentru Tatăl și o alta pentru Fiul, el definește slava Unicului-Născut ca „strălucirea slavei înseși a Tatălui”, stabilind, pe baza exemplului luminii, faptul că Fiul trebuie să fie gândit împreună cu Tatăl în mod inseparabil<sup>72</sup>.

Într-adevăr, așa cum strălucirea este din flăcără, iar strălucirea nu este posterioară flăcării, ci, din clipa în care flacăra s-a aprins, a strălucit împreună cu ea și lumina ei<sup>73</sup>, tot astfel [Apostolul] vrea ca și Fiul să fie gândit [ca existând] din Tatăl, dar nu separându-L pe Unicul-Născut de existența Tatălui

---

<sup>71</sup> Al Apostolului.

<sup>72</sup> Lit. „inclusiunea inseparabilă a Fiului în concepția noastră despre Tatăl” (τὸ ἀδιαστάτως συνεπινοεῖσθαι τῷ Πατρὶ τὸν Υἱόν).

<sup>73</sup> Cf. *Împotriva lui Arie și Sabellius*, 4: „Așa cum nu este mai întâi soarele, apoi raza, ci deodată cu ființa și cu nașterea soarelui este și s-a născut [și] raza, și deodată cu existența opaițului a existat și lumina, iar produsul opaițului nu se manifestă după un oarecare timp, ci simultan cu el, tot astfel nu a existat Dumnezeu mai întâi, iar după aceea Înțelepciunea Lui”.

prin extinderea vreunui interval despărțitor între Ei, ci gândind pururea împreună Cauza și Cel care provine din Ea.

Așadar, în același mod, ca și când ar vrea să lămurească ideea prezentată anterior<sup>74</sup>, zice și: „Pecetea Ipostasului Său”, călăuzindu-ne prin exemplele corporale spre înțelegerea celor nevăzute. Pentru că, precum corpul este desigur într-o formă, dar unul este înțelesul formei și altul este cel al corpului, iar dacă cineva ar oferi definiția unuia din acestea două, nu ar face uz de aceeași definiție pentru celălalt<sup>75</sup> – cu toate că, deși în teorie distingi între formă și corp, totuși natura nu admite distincția, ci un lucru este gândit în uniune cu celălalt –, în același fel Apostolul consideră că, deși doctrina credinței ne învață că diferența Ipostasurilor este neamestecată și distinctă, totuși el<sup>76</sup> trebuie să ne prezinte, prin expresiile folosite, continuitatea și – ca să zic așa – concrescența Unicului-Născut cu Tatăl, nu în sensul că Unicul-Născut nu ar avea un ipostas propriu<sup>77</sup>, ci în sensul că El nu admite niciun spațiu intermediar în unitatea Sa cu Tatăl.

Astfel, cel care își ațintește ochii sufletului la imaginea<sup>78</sup> Unicului-Născut ajunge și la înțelegerea Ipostasului Tatălui<sup>79</sup>,

---

<sup>74</sup> Adică ideea cuprinsă în expresia „strălucirea slavei” (*Evrei* 1, 3).

<sup>75</sup> Cf. *Despre Sfânta Treime*, 8: „Atunci când cineva dă o definiție pentru fiecare dintre aceste nume și pentru natura însăși la care aceste nume se referă, nu dă aceeași definiție pentru ambele; iar cele cărora li se dă o definiție diferită au și o natură distinctă”.

<sup>76</sup> Apostolul.

<sup>77</sup> Lit. „nu ar fi într-un ipostas” (οὐκ ὄντος ἐν ὑποστάσει).

<sup>78</sup> Lit. „pecete” (χαρακτήρ).

<sup>79</sup> Relația imagine-ipostas e de pus în paralel cu relația formă-corp de mai sus.



fără totuși ca particularitățile prin care Îi contemplăm în mod individual să se schimbe între ele sau să se amestece, încât să-I atribuim în mod fals Tatălui nașterea și Fiului nenașterea, ci în sensul că, dacă L-am separa pe Unul de Celălalt – ceea ce este inacceptabil –, pornind doar de la Unul dintre Ei, Îl înțelegem și pe Cel lăsat la o parte. Într-adevăr, este imposibil ca cel care L-a numit pe Fiul să nu-L gândească și pe Tatăl, dat fiind că acest apelativ Îl indică prin relație și pe Tatăl.

*Ipostasul Fiului asumă, prin Întrupare, o formă și o față care permit recunoașterea Ipostasului imaterial al Tatălui*

8. Prin urmare, întrucât „cel care L-a văzut pe Fiul Îl vede pe Tatăl”<sup>80</sup>, după cum zice Domnul în Evanghelie, de aceea [Apostolul] afirmă că Unicul-Născut este „pecetea Ipostasului”<sup>81</sup> Tatălui. Și, pentru ca gândul lui să fie înțeles mai bine, vom invoca și alte expresii ale Apostolului, în care ne spune că El este „imaginea Dumnezeuului celui nevăzut”<sup>82</sup> și iarăși: „Imaginea bunătății Lui”<sup>83</sup>, nu pentru a distinge imaginea de arhetip în ce privește invizibilitatea și bunătatea, ci pentru a arăta că este identică cu originalul<sup>84</sup>, chiar dacă este altceva decât el. Căci nu s-ar păstra definiția<sup>85</sup> imaginii dacă

<sup>80</sup> Cf. Ioan 14, 9.

<sup>81</sup> *Evrei* 1, 3 (χαρακτήρ, cu sens de imagine imprimată sau gravată, amprentă, efigie).

<sup>82</sup> *Coloseni* 1, 15 (εἰκων, cu sens de imagine reflectată, oglindită).

<sup>83</sup> *Înțelepciunea lui Solomon* 7, 26.

<sup>84</sup> Lit. „prototip” (πρωτότυπος).

<sup>85</sup> Sau „principiul”, „noțiunea”, „ideea” (λόγος).

ea nu ar avea în toate claritatea și invariabilitatea [față de original].

Prin urmare, cel care a perceput frumusețea imaginii ajunge la înțelegerea arhetipului. Iar cel care a înțeles forma – ca să zic așa – a Fiului și-a întipărit în sine pecetea Ipostasului Tatălui, privindu-L prin Acela<sup>86</sup> pe Acesta, dar fără să privească în această reprezentare nenașterea Tatălui (căci atunci El ar fi absolut identic [cu Tatăl], și nu altul), ci recunoscând Frumusețea nenăscută în Cea născută.

Într-adevăr, așa cum cel care a perceput într-o oglindă curată reflectarea unei forme a obținut cunoașterea clară a feței reprezentate în ea, tot astfel cel care L-a cunoscut pe Fiul a primit în inima sa, prin cunoașterea Fiului, pecetea Ipostasului Tatălui. Pentru că toate cele ale Tatălui se văd în Fiul și toate cele ale Fiului sunt ale Tatălui, dat fiind că întreg Fiul rămâne în Tatăl și, la rândul Său, Îl are în Sine pe Tatăl întreg<sup>87</sup>.

În acest fel, Ipostasul Fiului devine – ca să zic așa – o formă și o față<sup>88</sup> care permit recunoașterea Tatălui, iar Ipostasul Tatălui este recunoscut în forma Fiului, deși individualitatea contemplată în [Fiecare dintre] Ei se menține, pentru ca distincția dintre Ipostasuri să fie clară.

---

<sup>86</sup> Prin Fiul.

<sup>87</sup> *Ioan* 14, 11.

<sup>88</sup> În text, πρόσωπον (dar nu în sens de „persoană”, ca mai sus, în cap. 4).

## DESPRE SFÂNTA TREIME, CĂTRE EUSTATHIUS<sup>89</sup>

*Eustathius, medic iscusit și bun creștin*<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Deși, prin tradiție, acest tratat a fost inclus (sub o formă prescurtată) și în epistolarul Sfântului Vasile cel Mare (*Scrisoarea a CLXXXIX-a*), astăzi nimeni nu pune la îndoială paternitatea lui gregoriană. Atât tradiția manuscriselor (care, în majoritatea lor, atribuie acest text Sfântului Grigorie, vezi GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 234), cât și o serie de particularități lexicografice și stilistice îl confirmă pe episcopul nyssen drept autorul incontestabil al acestei scrieri. Capitulația a fost preluată din versiunea Annei Silvas (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 236 ș.u.). Subtitlurile au fost adaptate după ediția GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, testo greco a fronte, a cura di Claudio Moreschini, Collana *Il pensiero occidentale*, Bompiani, Milano, 2014, p. 1867 ș.u.

<sup>90</sup> Destinatarul acestui tratat este Eustathius, un creștin laic, de profesie medic, deci din pătura înstărită a societății anatoliene. Relațiile sale cu familia Sfântului Grigorie începuseră mai de timpuriu, așa cum deducem din corespondența Sfântului Vasile cel Mare (vezi *Scrisoarea a CLI-a*, databilă în 373). Scrierea de față (redactată din Sebasteia în prima jumătate a anului 380, vezi detalii în: A. RADDE-GALLWITZ, „Ad Eustathium de sancta trinitate”, pp. 96-97) este ocazionată de o cerere prealabilă a lui Eustathius, adresată Sfântului Grigorie de Nyssa (noul apărător al dreptei credințe după moartea fratelui său), prin care îl roagă să ia atitudine împotriva „uneltirilor repetate și felurite ale dușmanilor” dreptei credințe (cap. 1). Sfântul Grigorie, care se afla atunci în plin conflict cu sebastenii pnevmatomahi, profită de ocazie pentru a-și legitima ortodoxia doctrinei

1. Toți cei care vă ocupați cu medicina v-ați ales o profesie în folosul oamenilor<sup>91</sup>; și mi se pare că cel care ar prefera știința<sup>92</sup> voastră tuturor preocupărilor perseverente din această viață ar profita de o judecată adecvată și nu ar da greș [în luarea unei hotărâri] convenite, dacă este adevărat că viața, lucrul cel mai cinstit dintre toate, este ceva respingător<sup>93</sup> și dureros dacă nu o poți avea împreună cu sănătatea; iar meșteșugul vostru dăruiește [tocmai] sănătate.

Dar, în cazul tău îndeosebi, această știință are o dublă eficiență<sup>94</sup> și îți lărgești hotarele iubirii de oameni prin faptul

---

sale trinitare și, totodată, pentru a lăsa posterității un remarcabil tratat pnevmatologic. Destinatarul acestei scrieri, medicul Eustathius, nu trebuie confundat cu episcopul Eustathius de Sebasteia (c. 300-377/380), ai cărui adepți erau tocmai adversarii Nyssenului din această scriere.

<sup>91</sup> Lit. „iubitoare de oameni” (φιλόθρωπον).

<sup>92</sup> Medicina este numită aici „știință” (ἐπιστήμη), mai jos „artă”/„meșteșug” (τέχνη). În elogiul adus medicinei, Sfântul Grigorie are în vedere atât latura ei teoretică, cât și pe cea practică. Putem fi siguri că atât Grigorie, cât și frații lui studiaseră în tinerețe noțiuni de medicină, ca parte a învățământului antic superior; de pildă, Sfântul Grigorie Teologul, în *Cuvântarea a XLIII-a*, 23, ne informează că Sfântul Vasile urmase cursuri de medicină atât practice, cât și teoretice (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 153, n. 202). Medicina le servea Capadocienilor inclusiv în elaborarea doctrinei lor ascetice. Deducem interesul Capadocienilor pentru știința medicală și din numeroasele cazuri de analogie dintre doctorul trupesc și cel sufletesc, atestate în scrierile lor. Mai multe despre raportul autorului cu medicina, în: Mary Emily KEENAN, „St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession”, în: *Bulletin of the History of Medicine*, 15 (1944), pp. 150-161.

<sup>93</sup> Lit. „de evitat”, „de care trebuie să fugi” (φευκτόν).

<sup>94</sup> Lit. „are două mâini drepte”, „este ambidextră” (περιδέξιος).

că nu limitezi binefacerile meșteșugului doar la trupuri, ci te preocupi și de îndreptarea bolilor sufletești. Zic aceasta nu doar luându-mă după zvonurile mulțimii, ci aflând-o chiar din experiența mea proprie, atât în alte multe împrejurări, cât mai ales acum, în cazul răutății de nedescris a dușmanilor noștri<sup>95</sup>, revărsată asupra vieții noastre ca un șuvoi devastator, pe care ai risipit-o cu iscusință, domolind această fierbere violentă a inimii noastre prin revărsarea asupra ei a cuvintelor tale mângâietoare<sup>96</sup>.

Într-adevăr, eu, luând seama la uneltirile repetate și felurite ale dușmanilor împotriva noastră, socoteam că trebuie să tac și să primesc în liniște atacurile lor și să nu mă împotrivesc celor înarmați cu minciuna, cu această armă vicleană și care

---

<sup>95</sup> Sebastenii pnevmatomahi, partizani ai episcopului Eustathius de Sebasteia (probabil mort la această dată).

<sup>96</sup> Eustathius se dovedește a fi un medic iscusit nu doar al trupului, ci și al sufletului, știind să trateze la fel de eficient atât bolile trupești prin remedii fizice, cât și pe cele sufletești („fierberea violentă a inimii”) prin terapii spirituale („cuvinte mângâietoare”). Mai mult decât a împlini o funcție strict retorică, pasajul de mai sus ar putea reflecta concepția comună în Antichitate despre unitatea dintre suflet și trup, precum și principiul respectării interdependenței lor în practica medicală. De pildă, în *Scrisoarea a XIII-a*, 1 (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 154), Sfântul Grigorie redă ideea că eliberarea sufletului de anxietate contribuie implicit și la vindecarea trupului de boli fizice (mai multe despre acest subiect, în: Luis Garcia BALLESTER, „Soul and Body: Disease of The Soul and Disease of The Body in Galen’s Medical Thought”, în: Paola MANULI, Mario VEGETTI (eds), *Le Opere Psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio galénico internazionale, Pavia, 10-12 settembre 1986*, Bibliopolis, Napoli, 1988, pp. 117-152).

adesea își atinge ținta chiar prin intermediul adevărului. Dar tu ai făcut bine poruncindu-mi să nu trădez adevărul, ci să-i combat pe defăimători, ca nu cumva cei mulți să fie răniți, în cazul în care minciuna ar prospera pe seama adevărului.

*Grigorie este acuzat de două erori doctrinale opuse: triteism și sabelianism*

2. Așadar, cei care s-au înarmat cu ură neîntemeiată împotriva noastră mi s-au părut că fac ceva similar unei fabule esopice<sup>97</sup>. Fiindcă, precum acela<sup>98</sup> a descris cum lupul aducea

---

<sup>97</sup> AESOPUS, *Fabulae Aesopicae soluta oratione conscriptae*, vol. 1, fasc. 1, fab. 160: *Lupul și mielul* (Λύκος καὶ ἄρην), în: *Corpus fabularum Aesopiarum*, ed. Herbert Hunger, coll. *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, De Gruyter, Berlin-Boston, 1970, pp. 186-187: „Un lup, văzând un miel bând dintr-un râu, a vrut să se ospăteze din el sub un pretext rezonabil. De aceea, cu toate că stătea în amonte, a început să-l acuze că tulbură apa și că nu poate bea din cauza lui. [Mielul] răspunse că bea cu vârful buzelor și că, de altfel, este cu neputință ca el, care stă în aval, să tulbure apa de sus; lupul, dând greș cu această acuză, zise: «Dar anul trecut l-ai ocărăț pe taică-meu». Acela răspunse că pe-atunci nici nu era născut, iar lupul îi zise: «Ei bine, dacă tu găsești mijloace să te aperi, [crezi] oare [că] nu te voi mânca?» Fabula arată că în fața celor care plănuiesc să facă răul nicio apărare dreaptă nu are vreo putere”.

<sup>98</sup> Esop (c. 620 - 564 î.Hr.), celebrul fabulist și povestitor grec, originar probabil din Frigia, a cărui biografie (în diferite versiuni: Aristotel, Herodot, Plutarh) împletește istoria cu legenda. Deși de la el nu ni s-a păstrat nicio scriere, este creditat cu un număr de fabule care au circulat oral și care cu timpul au fost adunate sub titlul *Fabulele lui Esop* (*Aesopica*, prima colecție datând din sec. al IV-lea î.Hr., realizată de Demetrius din Phaleron).

fel de fel de acuzații împotriva mielușelului – pentru că, evident, se rușina să pară că ucide fără o cauză dreaptă pe cel care nu-l supărase cu nimic – și cum, atunci când mielușelul a destrămat cu ușurință toate acuzațiile aduse din calomnie, lupul nici pe departe nu și-a domolit atacul, ci, biruit fiind de dreptate, a învins cu dinții, tot astfel cei care au cultivat sârguincios ura contra noastră ca pe ceva bun – intimidati poate de faptul de a părea că ne urăsc fără cauză – inventează învinuiri și acuzații împotriva noastră. În plus, nu rămân statornici la niciuna dintre aserțiunile lor; ca motiv al dușmăniei lor împotriva noastră, acum susțin ceva, după puțină vreme altceva și din nou altceva. Răutatea lor nu se fundamentează pe nimic, ci, ori de câte ori sunt clintiți dintr-o anumită acuzație, se agață de alta și, lăsând-o pe aceea, apucă din nou alta; și, chiar de le-ar fi destrămate toate învinuirile, nu renunță la ura lor.

Ei ne acuză că susținem<sup>99</sup> trei Dumnezeui<sup>100</sup> și răspândesc

---

<sup>99</sup> Sau „luăm apărarea” (προσβεύεσθαι). Sfântul Grigorie de Nyssa (ca și alți Capadocieni, vezi GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 237, n. 87) nu utilizează verbul προσβεύειν cu sensul liturgic de „a venera”, „a cinsti”, „a se închina la”, comun la majoritatea autorilor creștini. Vezi, de pildă, *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezeui*, 22: „[...] conceptul de cauză (ὁ τοῦ αἰτίου λόγος) diferențiază Ipostasurile Sfintei Treimi, susținând (προσβεύων, subl.n.) ceea ce este necauzat și ceea ce provine din cauză”; *Despre Sfântul Dub*, 26: „[...] dacă cineva proclamă că susține (προσβεύειν, subl.n.) cât de cât doctrinele creștine” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 114, rr. 1-2).

<sup>100</sup> Acuzația de triteism trăda din partea opozanților Nyssenului o interpretare vechi-niceeană a termenului „ipostas” (ὀπόστασις) în sens de substanță, esență sau natură, iar nu în sensul impus de Capadocieni: „subzistența individuală” / „ființa subzistentă în mod propriu” (*Despre*

această calomnie în urechile multora și nu încetează să o facă convingătoare. Adevărul însă luptă de partea noastră, căci le demonstrăm, atât public tuturor, cât și în particular cititorilor<sup>101</sup> noștri, că anatemizăm pe oricine spune că există trei Dumnezei și nu-l considerăm nici măcar a fi creștin.

Dar, la auzul acestei [dezmințiri], Sabellius<sup>102</sup> le stă la îndemână împotriva noastră și ei proclamă în gura mare că doctrina noastră [ar fi contaminată] de boala aceluia<sup>103</sup>. Dar și

---

*diferența dintre fință și ipostas, 3). În consecință, acuzatorii Sfântului Grigorie înțelegeau expresia „trei Ipostasuri divine” drept „trei substanțe / esențe / naturi divine”, deci „trei Dumnezei”. În *Reșpingerea Mărturisirii de credință a lui Eunomie*, 14, 194-195, Sfântul Grigorie se apără de acuzația de triteism apelând și la un argument logico-aritmetic cu iz ironic: „Cei care ne acuză în gura mare că [venerăm] trei Dumnezei din cauză că susținem astfel de învățături poate că nu au învățat încă să numere. Căci, dacă Tatăl și Fiul nu sunt separați Unul de Celălalt după înțelesul unei dualități (pentru că, după cuvântul Domnului, Ei «sunt unul» [Ioan 10, 30], și nu doi), iar dacă Duhul Sfânt este și El unul, cum e posibil ca unu adăugat la unu să se dividă în trei Dumnezei?” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. II, ed. Werner JAEGER, Brill, Leiden, 1960, p. 394). Problema triteismului este abordată și în: *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 1-2, 4-7, 11; *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 2, 11, 15-16 și 18.*

<sup>101</sup> Pentru sensul de „cititor” al expresiei τοὺς ἐντυγχάνοντες, comun în opera gregoriană, vezi A. RADDE-GALLWITZ, „Ad Eustathium de sancta trinitate”, pp. 94-95.

<sup>102</sup> În epocă, numele de „Sabellius” și „sabelianism” erau un clișeu pentru a indica modalismul lui Marcel de Ancira (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatice*, p. 1868, n. 3). Acuzația de sabelianism era alimentată și de faptul că, anterior, Sfântul Grigorie îi primise în comuniunea Bisericii pe unii adepți ai lui Marcel (*Scrisoarea a V-a*, 1).

<sup>103</sup> La polul opus triteismului se afla sabelianismul / modalismul, care, limitând esența divină la un singur ipostas, considera denumirile de



în fața acestei [acuzății], noi contrapunem din nou obișnuita armă, adevărul, arătând că ne îngrozim de o astfel de erezie la fel de mult ca de iudaism<sup>104</sup>.

*Sfântul Grigorie este acuzat în plus de inovație doctrinară, pentru faptul că afirmă simultan pluralitatea Ipostasurilor și unitatea atributelor divine*

3. Dar ce? Oare, după atâtea atacuri, au obosit și s-au potolit? Nici vorbă. Acum ne acuză de inovație, compunând învinuirea la adresa noastră în felul următor: ne impută faptul că, deși mărturisim trei ipostasuri, afirmăm o unică bunătate, o unică putere și o unică dumnezeire. Iar spusele lor nu sunt

---

„Tată”, „Fiu” și „Duh Sfânt” drept nume ale unor manifestări circumstanțiale ale unui ipostas divin unic. Aceiași pnevmatomași, care îi reproșau mai sus Sfântului Grigorie că venerază trei Dumnezei, schimbă învinuirea de triteism cu cea de modalism, acuzându-l pe episcopul nysen că, în apărarea sa față de triteism, ar aluneca în sabelianism.

<sup>104</sup> Iudaismul este pus pe același plan cu sabelianismul pentru faptul că recunoștea doar Tatălui natura divină, nu și Fiului (cu atât mai puțin Duhului Sfânt). Critica iudaismului, văzut ca o formă de arianism sau sabelianism, este recurentă în scrierile Sfântului Grigorie (*Contra lui Eunomie*, I, 177, 258, 262, 266-268; II, 14, 199, 241; *Marea Cuvântare catehetică*, 1) și ale altor Capadocieni (vezi, de pildă, SFÂNȚUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântări*, II, 37; XX, 6; XXXIV, 12). O distanțare simultană de triteism / politeism și de iudaism găsim și la SFÂNȚUL VASILE CEL MARE, *Scrisoarea a CCX-a*, 5: „După cum cel care nu admite comuniunea ființei cade ușor în politeism, tot așa și cel care nu admite specificul ipostasurilor cade în iudaism” (în: SFÂNȚUL VASILE CEL MARE, *Epistole*, p. 327).

în afara adevărului; căci [așa] afirmăm. Totuși, în învinuirea pe care ne-o aduc, ne reproșează că datina lor nu include această [doctrină], iar Scriptura nu o susține<sup>105</sup>.

Deci ce răspundem și la aceasta? Nu considerăm corect ca datina predominantă la ei să devină lege și normă a învățaturii drepte. Căci, dacă datina are putere să certifice [că o învățătură] este dreaptă, negreșit și noi putem contrapune datina predominantă la noi; iar dacă ei resping datina noastră, cu siguranță nici noi nu suntem obligați să o urmăm pe a lor. Așadar, judecătoare să ne fie Scriptura cea dumnezeiește insuflată și, fără îndoială, votul adevărului va fi dat celor ale căror dogme se vor afla în consonanță cu cuvintele dumnezeiești.

Care este deci învinuirea lor? Două lucruri sunt proferate simultan în acuzația lor la adresa noastră: unul, că dividem Ipostasurile<sup>106</sup>, celălalt, că nu numărăm la plural niciunul dintre numele cuvenite lui Dumnezeu, ci proclamăm la singular – așa cum am zis mai sus – o unică bunătate, putere,

---

<sup>105</sup> Observăm aici conservatorismul teologilor homoiousieni: aceștia respingeau doctrina celor trei Ipostasuri divine consubstanțiale pe motiv că o asemenea învățătură nu se găsea explicit formulată în Sfânta Scriptură sau în tradiția lor locală. Pe cât de greu le fusese odinioară arienilor să accepte consubstanțialitatea dintre Fiul și Tatăl proclamată de Crezul niceean, pe atât de dificil le era acum homoiousienilor să agreeze ideea extinderii dumnezeirii și la Duhul Sfânt. În cuvintele Annei Silvas, pnevmatomahii manifestau o „suspiciune morbidă față de orice inovație în afirmațiile privitoare la Duhul Sfânt” (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 136).

<sup>106</sup> Acuzația de diviziune a Ipostasurilor decurgea din acuzația de triteism. Adversarii Sfântului Grigorie considerau identice noțiunea de „ipostas” și cea de „substanță”. Pentru ei, diviziunea Ipostasurilor divine conducea la o diviziune a substanțelor divine.

dumnezeire și toate celelalte<sup>107</sup>. Cu privire la diviziunea Ipostasurilor, ei nu ar trebui să aibă o concepție diferită, din moment ce dogmatizează diversitatea ființelor<sup>108</sup> în natura dumnezeiască; căci este improbabil ca cei care zic că sunt trei ființe să nu afirme desigur și trei ipostasuri. Prin urmare, doar în acest lucru constă învinuirea lor, anume în faptul că declarăm la singular numele atribuite naturii dumnezeiești<sup>109</sup>.

*Adversarii Sfântului Grigorie își dezvăluie viziunea pnevmatomahă*

4. Dar și pentru aceasta avem pregătit un argument clar. Căci cel care îi condamnă pe cei ce afirmă o unică dumnezeire va trebui să fie de acord fie cu cel care declară mai multe [dumnezeiri]<sup>110</sup>, fie [cu cel care nu declară] niciuna; o a treia

---

<sup>107</sup> Sfântul Grigorie raportează aceste atribute la substanța divină unică. Adversarii săi, confundând ipostasul și substanța, considerau că bunătatea, puterea, slava și celelalte atribute divine trebuiau numărate la plural, conform cu pluralitatea Ipostasurilor susținută de Sfântul Grigorie.

<sup>108</sup> Pnevmatomahii erau o variantă mai târzie de homoiousieni, care, deși recunoșteau că Fiul este Dumnezeu, totuși nu acceptau că ar fi de aceeași ființă cu Tatăl, ci de o ființă asemănătoare (ὁμοίᾱ), deci diferită de ființa Tatălui. Prin teza lor, homoiousienii susțineau implicit și o pluralitate de ființe divine.

<sup>109</sup> Sfântul Grigorie consideră suficiente răspunsurile oferite deja la acuzația de triteism. Astfel că, în continuare, alege să trateze doar partea a doua din acuzație, privitoare la proclamarea la singular a numelor atribuite naturii dumnezeiești.

<sup>110</sup> Claudio Moreschini notează că acest argument este utilizat în comun de Capadocieni (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, p. 1870, n. 8).

variantă nu se poate concepe<sup>111</sup>. Dar învățătura Scripturii nu ne îngăduie să afirmăm mai multe [dumnezeiri]; căci, ori de câte ori este amintită, dumnezeirea este menționată la singular: „În El locuiește toată plinătatea dumnezeirii”<sup>112</sup>; iar în altă parte: „Calitățile Lui invizibile, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, sunt contemplate începând de la creația lumii, fiind înțelese din făpturi”<sup>113</sup>. Deci, dacă extinderea numărului de dumnezeiri într-o pluralitate este proprie doar celor bolnavi de înșelarea politeistă, iar dacă negarea totală a dumnezeirii ar aparține ateilor, ce discurs este acesta care ne calomniază pe motiv că mărturisim o unică dumnezeire?

Dar ei dezvăluie mai clar scopul discursului lor atunci când acceptă că Tatăl este Dumnezeu și că Fiul este cinstit întocmai, fiind de acord cu numele de „dumnezeire” [atribuit Fiului], dar pe Duhul, Care este numărat împreună<sup>114</sup> cu Tatăl și cu Fiul, nu Îl mai includ laolaltă [cu Ei] în noțiunea

---

<sup>111</sup> Lit. „căci este imposibil să concepem altceva diferit de ceea ce s-a zis” (această frază lipsește din unele manuscrise, vezi *Gregorii Nysseni Opera*, III/1, p. 6, rr. 20-21).

<sup>112</sup> *Coloseni* 2, 9.

<sup>113</sup> *Romani* 1, 20.

<sup>114</sup> Termenul  $\sigma\upsilon\nu\alpha\rho\iota\theta\mu\epsilon\tilde{\iota}\nu$  este folosit de Capadocieni în mod special pentru Duhul Sfânt și indică egalitatea Lui cu Tatăl și cu Fiul; vezi SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Dub*, 17, 42; SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea a XXXI-a*, 17 (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, p. 1872, n. 12). În: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Respingerea Mărturisirii de credință a lui Eunomie*, 15, 202, observăm că Eunomie întrebuiința la rândul său acest termen în încercarea de a nega dumnezeirea Duhului Sfânt.

de dumnezeire<sup>115</sup>, ci, [considerând] că puterea dumnezeirii pornește de la Tatăl și se oprește la Fiul, separă natura Duhului de slava dumnezeiască. Așadar, suntem datori și noi, atât cât ne stă în putință, să ne apărăm pe scurt și față de această concepție.

*Duhul Sfânt este Dumnezeu asemenea Tatălui și Fiului*

5. Care este deci învățătura noastră? Domnul, predând credința cea mântuitoare celor învățați de El prin cuvânt, Îl unește<sup>116</sup> cu Tatăl și cu Fiul și pe Duhul cel Sfânt<sup>117</sup>; ei bine, afirmăm că ceea ce este unit o dată posedă uniunea sub toate aspectele, căci ceea ce este asociat<sup>118</sup> într-un caz nu este separat în altele. Dimpotrivă, în acea putere făcătoare de viață, prin care natura noastră se transformă din viață stricăcioasă în nemurire<sup>119</sup>, puterea Duhului este inclusă împreună cu Tatăl și cu Fiul<sup>120</sup>; la fel și în multe alte cazuri, ca, de pildă, în

---

<sup>115</sup> De aici observăm limpede că adversarii Sfântului Grigorie erau pnevmatomahii. Tratatul *Despre Sfântul Duh, împotriva macedonienilor* le va fi dedicat în mod special. De acuzația de triteism a pnevmatomahilor s-a apărut și SFÂNȚUL GRIGORIE TEOLOGUL în *Cuvântarea a XXXI-a*, 13.

<sup>116</sup> Sau „asociază”, „leagă strâns”, „pune în contact” (συνάπτω).

<sup>117</sup> Cf. *Matei* 28, 19.

<sup>118</sup> Lit. „coordonat”, „combinat”, „pus în acord” (συντάσσω).

<sup>119</sup> Faptul că Duhul Sfânt este Cel care dă viață și îndumnezeiește natura noastră, sfințind-o, este adesea repetat de SFÂNȚUL GRIGORIE TEOLOGUL (*Cuvântarea a XXXI-a*, 29; *Cuvântarea a XXXIII-a*, 17; *Cuvântarea a XXXIV-a*, 12) și de SFÂNȚUL ATANASIE CEL MARE (*Epistola către Serapion*, 1, 12; 1, 23) (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatice*, p. 1872, n. 14).

<sup>120</sup> Cf. *Ioan* 5, 21; 6, 63.

noțiunile de bunătate, sfințenie, veșnicie, înțelepciune, dreptate, conducere, putere; adică în fiecare caz El<sup>121</sup> este inseparabil [de Ei] în toate numele concepute spre a semnifica superioritatea<sup>122</sup>. Așadar, considerăm că este bine să se creadă că Cel unit cu Tatăl și cu Fiul în astfel de noțiuni înalte și cuvenite lui Dumnezeu nu este despărțit [de Ei] în nimic.

Fiindcă nu cunoaștem vreo distincție de superioritate sau de inferioritate în vreunul dintre numele concepute pentru natura dumnezeiască, astfel încât să se creadă că este legitim să-I admitem Duhului comuniunea de nume în [noțiunile] inferioare, dar să Îl considerăm nedemn de cele mai înalte. Căci toate numele și conceptele cuvenite lui Dumnezeu sunt de aceeași cinste între ele, prin faptul că nu se deosebesc în niciun fel în privința subiectului pe care îl semnifică<sup>123</sup>; fiindcă denumirea de „bun” nu conduce mintea spre un subiect, iar cele de „înțelept”, „puternic” și „drept” spre un altul; ci, oricâte nume ai folosi, Cel semnat prin toate este Unul singur; chiar și dacă L-ai numi „Dumnezeu”, L-ai indica pe Același pe care L-ai gândit prin celelalte nume.

Dacă toate numele atribuite naturii dumnezeiești au între ele o putere egală în indicarea subiectului, pentru că ele conduc mintea către același subiect, deși fiecare evidențiază

---

<sup>121</sup> Duhul.

<sup>122</sup> Cf. *Împotriva lui Eunomie*, I, 167: „Ipostasul Unului-Născut și cel al Sfântului Duh nu sunt deficiente [în raport cu Tatăl – *n.n.*] în desăvârșita bunătate și putere și cele asemenea” (GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. I, p. 175).

<sup>123</sup> Lit. „în privința semnificării subiectului” (περὶ τῆν τοῦ ὑποκειμένου σημασίαν).

unul sau altul dintre aspectele lui<sup>124</sup>, prin ce logică ei Îi admit [Duhului] comuniunea cu Tatăl și cu Fiul în celelalte nume, dar Îl privează doar de [numele de] „dumnezeire”? Fiindcă este absolut necesar fie să-I acordăm comuniunea și în acest nume, fie să nu I-o admitem nici în celelalte. Pentru că, dacă este demn de acelea, negreșit nu este nedemn nici de acesta; iar dacă – conform învățăturii acelora – El este mai mic și, pentru aceasta, nu I se îngăduie<sup>125</sup> comuniunea numelui de „dumnezeire” cu Tatăl și cu Fiul, atunci El nu este demn să participe la niciun alt nume dintre cele convenite lui Dumnezeu.

Într-adevăr, dacă cercetăm atent numele și le comparăm în funcție de semnificația observată în cazul fiecăruia dintre ele, vom descoperi că niciunul nu este inferior denumirii de „Dumnezeu”; iar dovadă stă faptul că multe [existențe], chiar și dintre cele inferioare, sunt denumite prin acest nume; ba mai mult, dumnezeiasca Scriptură nu se reține de la această

---

<sup>124</sup> Această observație trimite la polemica autorului cu Eunomie. Potrivit lui Eunomie, numele divine trebuie să fie considerate identice din moment ce au același referent: Dumnezeu sau ființa simplă prin excelență. De aceea, el îi condamnă pe adversarii săi (în special, Sfântul Vasile cel Mare) pentru faptul că „ei înșiși declară că aceste nume trebuie diferențiate”, ignorând că „ceva alcătuit din elemente diferite este el însuși o realitate compusă” (EUNOMIE, *Liber Apologeticus*, 19, în: EUNOMIUS, *The Extant Works*, pp. 58, 56). În opoziție cu Eunomie, Sfântul Grigorie considera că numele divine nu sunt identice între ele, ci își păstrează propria lor distincție conceptuală („fiecare evidențiază unul sau altul dintre aspecte”, „ἄλλα κατ’ ἄλλην ἔμφασιν”), chiar și atunci când Îi sunt atribuite lui Dumnezeu.

<sup>125</sup> Lit. „este mai mic decât să I se îngăduie” (μικρότερον ἢ ὥστε χωρηῆσαι).

omonimie<sup>126</sup> nici în cazul lucrurilor radical discordante, ca atunci când numește idolii cu denumirea de „dumnezeu”. Căci zice: „Dumnezeii care nu au făcut cerul și pământul să piară și să fie aruncați sub pământ”<sup>127</sup>; și zice: „Toți dumnezeii neamurilor sunt demoni”<sup>128</sup>. Și despre acea ghicitoare care prin divinațiile ei aducea înaintea lui Saul sufletele cerute [de acela], zice că a văzut dumnezei<sup>129</sup>. Dar și despre Balaam, care era ghicitor și prezicător și făcea previziuni [citind] în palmă – cum zice Scriptura – și obținuse instruirea din partea demonilor prin practica augurală<sup>130</sup>, Scriptura menționează că primea sfaturi de la Dumnezeu<sup>131</sup>.

Și se pot selecta din dumnezeieștile Scripturi multe [exemplu] de acest fel, pentru a demonstra că numele acesta nu are nicio întâietate față de celelalte denumiri cuvenite lui Dumnezeu, dat fiind că, așa cum am zis, el este atribuit de Scriptură prin omonimie și lucrurilor incompatibile. În schimb, despre numele

---

<sup>126</sup> Termenul ὁμωνυμία înseamnă și „ambiguitate”, „echivocitate”, „utilizare incorectă a unei identități de nume” (Henry George LIDDELL, Robert SCOTT (eds), *A Greek-English Lexicon*, rev. Henry Stuart Jones, Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford, 1968, s.v.).

<sup>127</sup> *Ieremia* 10, 11.

<sup>128</sup> *Psalmul* 95, 5.

<sup>129</sup> *1 Regi* 28, 13.

<sup>130</sup> Încă din epoca apologetilor, divinația, haruspiciile, astrologia și toate tipurile de „cunoaștere a viitorului” erau considerate arte inspirate de demoni și, ca atare, înrudite cu idolatria (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatice*, p. 1874, n. 21).

<sup>131</sup> *Numerii* 22, 7; 23, 5. Episoadele scripturale despre vrăjitoarea din Endor și ghicitorul Balaam sunt comentate pe larg în *Despre pitonisă* (trad. Pr. T. Bodogae, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 30, p. 130 ș.u.).



de „sfânt”, „incoruptibil”, „drept” și „bun” nicăieri nu am fost învățați de Scriptură că se aplică în comun lucrurilor inadecvate.

Așadar, dacă ei nu ne contrazic comuniunea Sfântului Duh cu Fiul și cu Tatăl în privința numelor atribuite cu evlavie în special naturii dumnezeiești unice, ce logică este în a postula că El este lipsit de comuniune doar în acest [nume], la care s-a demonstrat, printr-o oarecare uzanță omonimică, că participă chiar și demonii și idolii?

*Lucrările Sfântului Duh nu sunt diferite de cele ale Tatălui și ale Fiului*

6. Dar ei spun că această denumire [de „Dumnezeu”] indică natura și că, de vreme ce natura Duhului nu este comună Tatălui și Fiului, de aceea El nu are părtășie nici la acest nume. Ei bine, să ne arate prin ce mijloace au cunoscut că natura [Duhului] este diferită<sup>132</sup>! Căci, dacă ar fi posibil să contemplăm natura dumnezeiască în sine și să descoperim, prin realitățile evidente, ceea ce îi este propriu și ceea ce îi este străin, cu siguranță nu am avea nevoie de alte argumente sau evidențe pentru a înțelege obiectul cercetat; dar, de vreme ce acesta este mai înalt decât înțelegerea cercetătorilor și, [doar] prin intermediul anumitor evidențe, putem face unele presupuneri pe bază de analogie<sup>133</sup>

<sup>132</sup> Lit. „variata”, „diversă” (παρηλλαγμένον).

<sup>133</sup> Potrivit lui Mariette Canévet, aici am avea cea mai clară ilustrare a unui principiu care străbate întreaga operă gregoriană: natura divină nu poate fi cunoscută în ea însăși (ἐφ' ἑαυτῆς), ci doar pe bază de analogii și supoziții (στοχαστικῶς ἀναλογιζόμεθα) (M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Études Augustiniennes, Paris, 1983,

cu privire la cele care scapă complet cunoașterii noastre, rezultă că, în cercetarea naturii dumnezeiești, este absolut necesar să ne lăsăm îndrumați de lucrările ei.

Așadar, dacă am vedea că lucrările săvârșite de Tatăl și de Fiul și de Sfântul Duh sunt diferite între ele, atunci [am putea] presupune, pe baza diversității lucrărilor, că și naturile lucrătoare sunt diferite. Fiindcă nu se poate ca realitățile care se diferențiază sub raportul naturii să concorde între ele în privința formei lucrărilor (nici focul nu răcește, nici gheața nu încălzește); ci, din cauza diferenței naturilor, se disting între ele și lucrările produse de acestea. Dar, dacă ne gândim că lucrarea Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt este unică, nediferențiindu-se și nevariind în nimic, atunci trebuie să deducem unitatea naturii din identitatea lucrării.

*Exemplificări ale identității de lucrare între Persoanele treimice*

7. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, în egală măsură, sfințesc, dau viață, mângâie și fac toate cele asemănătoare. Și nimeni să nu atribuie puterea sfințitoare în special lucrării Duhului, câtă vreme Îl aude pe Mântuitorul în Evanghelie zicându-I Tatălui

---

p. 53). Cunoașterea naturii divine de către om rămâne întotdeauna o cunoaștere improprie, imperfectă, conjecturală, fiind posibilă exclusiv prin supoziții bazate pe analogie cu elemente din creație (cf. *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 7; *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 3; *Marea Cuvântare catehetică*, 2 ș.u.). Teza incognoscibilității de către om a naturii divine în sine apare și la alți Capadocieni (de pildă, la SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântarea a XXVIII-a*, 4) (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, p. 1876, n. 22).

cu privire la ucenici: „Părinte, sfințește-i în numele Tău”<sup>134</sup>. La fel, toate celelalte [acțiuni divine] sunt lucrate în cei vrednici de Tatăl, de Fiul și de Sfântul Duh, în mod egal: călăuzirea<sup>135</sup>, viața, mângâierea, schimbarea în nemurire, trecerea la libertate și orice alt lucru bun care coboară până la noi.

Iar iconomia<sup>136</sup> transcendentă nouă, existentă atât în creația inteligibilă, cât și în cea sensibilă – dacă, prin intermediul a ceea ce știm, trebuie să presupunem ceva și despre cele aflate deasupra noastră –, nici aceasta nu este stabilită în afara lucrării și puterii Sfântului Duh, fiecare creatură împărțându-se de ajutorul Lui potrivit cu rangul și nevoia proprii. Într-adevăr, chiar dacă ordinea și guvernarea celor de deasupra naturii noastre sunt neclare simțurilor noastre, totuși s-ar putea concluziona în mod logic, pe baza lucrurilor care ne sunt bine cunoscute, că este mai rațional ca puterea Duhului să fie lucrătoare și asupra aceloră<sup>137</sup>, decât ca ea să fie străină de iconomia celor aflate mai presus de noi.

---

<sup>134</sup> *Ioan* 17, 17.

<sup>135</sup> În unele manuscrise, enumerația este precedată de un pasaj considerat de editor drept o interpolare: „Tot harul și puterea” (πᾶσα χάρις καὶ δύναμις, vezi W. JAEGER (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 12, r. 3).

<sup>136</sup> Sau „organizare”, „constituție”, „dispunere”, „orânduire” (οἰκονομία). Termenul este explicat în fraza imediat următoare: „Dacă ordinea și guvernarea...”.

<sup>137</sup> Potrivit pneumatologiei ortodoxe, sfințenia și celelalte capacități spirituale ale îngerilor constituie daruri ale Duhului Sfânt. Claudio Moreschini notează că această idee se găsește și la SFÂNȚUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, 16, 38; 19, 48, și SFÂNȚUL AMBROZIE DE MEDIOLANUM, *Despre Sfântul Duh*, 1, 5, 62 (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatice*, p. 1878, n. 25).

În fapt, cel care afirmă acest din urmă lucru propune o blasfemie goală și lipsită de suport, neputând să-și susțină absurditatea prin niciun argument; dar cel care concluzionează că și cele de deasupra noastră sunt rânduite prin puterea Duhului<sup>138</sup>, împreună cu Tatăl și cu Fiul, își sprijină afirmația pe o dovadă clară luată din propria sa viață. Fiindcă<sup>139</sup> – de vreme ce natura umană este compusă din suflet și trup, iar cea angelică este moștenitoare a vieții netrupești –, dacă Duhul Sfânt ar fi lucrător doar asupra trupurilor, iar sufletul ar fi incapabil să primească harul Lui, poate că cineva ar deduce de aici – plecând de la premisa că natura intelectuală și necorporală existentă în noi ar fi mai presus de puterea Duhului – că nici viața angelică nu ar avea nevoie de harul Aceluia. Dar, dacă darul Sfântului Duh este în principal un har al sufletului, iar alcătuirea sufletului nostru este legată într-un anume fel, grație caracterului său intelectual și invizibil, cu viața angelică și necorporală, cine dintre cei care știu să vadă consecința nu ar conchide că orice natură intelectuală este guvernată de ordinea Sfântului Duh?

Căci, de vreme ce s-a zis: „Îngerii văd mereu fața Tatălui Meu în ceruri”<sup>140</sup> – și nu este cu puțință ca ei să vadă Ipostasul

---

<sup>138</sup> Sublinierea superiorității naturii Duhului Sfânt față de îngeri s-ar fi putut datora și faptului că pnevmatomahii erau dispuși să considere Duhul Însuși drept o creatură îngerească (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, pp. 1878-1879, n. 26).

<sup>139</sup> Fragmentul care începe aici și continuă până la penultimul paragraf (inclusiv) al cap. 7 lipsește din recenzia basiliană.

<sup>140</sup> *Matei* 18, 10.

Tatălui altfel decât fixându-și privirea spre el<sup>141</sup> prin intermediul imaginii, iar „imaginea Ipostasului”<sup>142</sup> Tatălui este Unicul-Născut<sup>143</sup>, iar de Acesta<sup>144</sup> nu s-ar putea apropia cineva dacă nu ar avea mintea iluminată de Sfântul Duh<sup>145</sup> –, ce se demonstrează prin acestea? Că Sfântul Duh nu este despărțit de lucrarea unică săvârșită de Tatăl.

Așadar, identitatea de lucrare în cazul Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh arată cu claritate invariabilitatea naturii Lor; astfel încât, chiar dacă numele de „dumnezeire” ar

<sup>141</sup> Referința este la Ipostasul Tatălui.

<sup>142</sup> *Evrei* 1, 3. Această expresie paulină, împreună cu cea din *Coloseni* 1, 15 („imaginea/chipul lui Dumnezeu celui nevăzut”), joacă un rol crucial la Sfântul Grigorie în demonstrarea identității de natură a Fiului cu Tatăl. Calitatea Fiului de „imagine / amprență” (χαρρακτήρ) a Ipostasului Tatălui este dovada consubstanțialității Sale cu Tatăl, fapt care nu-I anulează individualitatea Ipostasului Său de Fiu. Într-o altă scriere a Nyssenului, relația Fiului cu Tatăl în termeni de identitate după ființă și distincție după ipostas este comparată cu relația dintre o imagine-copie și originalul ei: „[Imaginea este] identică cu originalul, *chiar dacă este altceva decât el* (subl.n.). Căci nu s-ar păstra principiul imaginii dacă ea nu ar avea în toate claritatea și invariabilitatea [față de original]” (*Despre diferența dintre ființă și ipostas*, 8).

<sup>143</sup> *Ioan* 1, 14, 18.

<sup>144</sup> De Fiul.

<sup>145</sup> *Cf. 1 Corinteni* 12, 3; *2 Corinteni* 3, 18. Același argument, și în *Despre Sfântul Duh*, 26: „[...] când s-a gândit la Tatăl, s-a gândit și la Cel căruia El Îi este Tată și, mai înainte de a-și forma o concepție despre Fiul, a fost iluminat prin Duhul” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 114, rr. 2-4); vezi și *Împotriva lui Eunomie*, I, 531: „Este cu neputință ca Iisus să fie contemplat ca Domnul altfel decât în Duh[ul] Sfânt” (GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. I, p. 363).

semnifica natura, comunitatea de ființă<sup>146</sup> va duce la concluzia că această denumire se aplică în mod propriu și Sfântului Duh.

*Numele de „Dumnezeu” nu indică natura, ci o lucrare a lui Dumnezeu*

8. Dar nu știu cum ei, cu toată perspicacitatea lor, folosesc denumirea de „dumnezeire” pentru indicarea naturii, ca și când nu ar fi auzit din dumnezeiasca Scriptură că natura nu rezultă din desemnare; în schimb, Moise a fost desemnat dumnezeu al egiptenilor, când oracolul a zis către el astfel: „Te-am dat [ca] dumnezeu lui Faraon”<sup>147</sup>. Așadar, denumirea [în cauză] indică o anumită autoritate fie supraveghetoare<sup>148</sup>, fie lucrătoare<sup>149</sup>, dar natura dumnezeiască, așa cum este ea în

---

<sup>146</sup> Anna Silvas notează că, la Sfântul Grigorie, sintagma „comunitatea de ființă” (κοινότης τῆς οὐσίας) este expresia cea mai apropiată de sensul consubstanțialității (ὁμοουσιότης) Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul (GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 243, n. 105).

<sup>147</sup> *Ieșirea* 7, 1.

<sup>148</sup> În cazul în care numele de „Dumnezeu” (θεός) era explicat ca provenind din verbul „a contempla”, „a observa”, „a examina” (θεόδομαι).

<sup>149</sup> Sau „activă”, „operatorie” (ἐνεργητική). În acest caz, numele de „Dumnezeu” (θεός) era pus în legătură cu verbul „a alerga” (θέω), indicând forța divină care vivifică și stimulează din interior toate lucrurile din univers printr-o „alergare” sau mișcare accelerată nevăzută. Această etimologie datează de la Platon (care îi oferă următoarea interpretare în *Cratylus*, 397cd: „Îmi pare că cei mai vechi locuitori ai Eladei nu credeau în alți zei decât în aceia pe care-i recunosc și astăzi mulți dintre barbari: soarele, luna, pământul, astrele și cerul. Și, cum le vedeau pe toate mișcându-se

sine, rămâne – conform doctrinei noastre – cu neputință de semnificat prin niciunul dintre numele gândite.

Într-adevăr, atunci când am aflat că este binefăcător și judecător, bun și drept și toate celelalte de acest fel, am fost învățați diferențele lucrărilor, dar, prin înțelegerea lucrărilor, nu am devenit deloc mai capabili de a cunoaște natura Lucrătorului<sup>150</sup>. Fiindcă, atunci când cineva dă o definiție pentru fiecare dintre aceste nume și pentru natura însăși la care aceste nume se referă, nu dă aceeași definiție pentru ambele; iar cele cărora li se dă o definiție diferită au și o natură distinctă<sup>151</sup>. Prin urmare, un lucru este ființa căreia nu i s-a descoperit încă o definiție revelatoare, iar alt lucru este semnificația numelor atribuite

---

și alergând, în veșnica lor cursă, pornind de la această însușire firească de a alerga (*thein*) le-au dat numele de zei (*theoi*)”, trad. Simina Noica, în: PLATON, *Opere*, vol. III, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 270). La Sfântul Grigorie, teza că numele de „Dumnezeu” nu indică natura, ci una dintre lucrările divine, se găsește și în: *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 9; *Omiliile la Cântarea Cântărilor*, 5, 8; 7, 11; *Împotriva lui Eunomie*, II, 149-150; 585.

<sup>150</sup> Putem cunoaște doar caracteristicile și lucrările lui Dumnezeu, nu esența intimă a naturii Sale. Din nou, remarcăm în fundal polemica cu Eunomie, care pleda pentru cognoscibilitatea esenței divine în sine.

<sup>151</sup> Claudio Moreschini (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatice*, p. 1881, n. 33) notează faptul că această explicație ar putea proveni de la ARISTOTEL, *Metafizica*, 1018a: „Sunt considerate a fi altele <ἕτερα> fie lucrurile care aparțin mai multor specii, fie acelea a căror materie sau definiție a Ființei lor nu sunt unice” (trad. Andrei Cornea, în: ARISTOTEL, *Metafizica*, ediția a II-a revizuită și adăugită, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 208).

ei<sup>152</sup>, denumite în funcție de o oarecare lucrare sau demnitate. Așadar, pe de o parte, descoperim din comuniunea numelor că nu există nicio diferență în lucrări, pe de altă parte, este demonstrată cu claritate comuniunea de natură, confirmată prin identitatea de lucrări.

Deci, dacă „dumnezeirea” este un nume de lucrare, așa cum spunem că lucrarea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh este unică, la fel afirmăm că dumnezeirea este unică; și, chiar dacă, după părerea celor mulți, numele de „dumnezeire” ar indica natura, totuși, întrucât nu descoperim nicio variație în natură datorită identității lucrărilor Lor, nu ar fi nerezonabil să definim Sfânta Treime ca fiind de o unică dumnezeire.

*Argumente onomastice în sprijinul egalității de cinstire a Duhului cu Fiul*

9. Iar<sup>153</sup> dacă cineva ar stabili că această denumire indică o demnitate, nu știu care ar fi argumentul pentru care acest nume<sup>154</sup> ar asuma o asemenea semnificație; totuși, dat fiind că mulți pot fi auziți afirmând un asemenea lucru, ca nu cumva zelul adversarilor să găsească aici vreo posibilitate de a ataca adevărul, ne adaptăm și noi la o astfel de presupunere și le răspundem celor care opinează astfel că, chiar dacă numele ar semnifica o demnitate, inclusiv în acest caz denumirea [de „Dumnezeu”] se va aplica Sfântului Duh în mod propriu.

---

<sup>152</sup> Lit. „din jurul ei” (περὶ αὐτῆς).

<sup>153</sup> Întreg cap. 9 lipsește din tradiția manuscrisă basiliană.

<sup>154</sup> Numele de „Dumnezeu”.



Într-adevăr, numele de „împărăție” indică demnitatea absolută: „Dumnezeul nostru”, zice, „este împărat înainte de veac”<sup>155</sup>. Dar și Fiul Împăratului, Cel care „deține toate cele ale Tatălui”<sup>156</sup>, este proclamat El Însuși „Împărat” de Sfânta Scriptură<sup>157</sup>. Mai mult, dumnezeiasca Scriptură zice că Duhul Sfânt este „Unguentul”<sup>158</sup> Celui Unic-Născut<sup>159</sup>, descriind demnitatea Duhului printr-o metaforă luată din obiceiurile noastre. Căci, în vechime, cei promovați la împărăție aveau drept simbol al acestei demnități ungera care li se aplica și care, din clipa săvârșirii, semnifica schimbarea de la condiția umilă a privatului la condiția superioară a stăpânului; iar cel socotit demn de această favoare primea un alt nume după ungere, numindu-se „unsul Domnului” în loc de „om obișnuit”. De aceea, pentru ca demnitatea Sfântului Duh să fie arătată oamenilor cu maximă claritate, El a fost numit de Scriptură tocmai „Unguent”, ca simbol al împărăției, de unde învățăm că Duhul Sfânt participă la slava și împărăția Fiului celui Unic-Născut al lui Dumnezeu.

Căci, precum la oameni nu era posibilă intrarea în demnitatea împărătească fără ungerea prealabilă, tot astfel termenul [„unguent”], printr-o utilizare metaforică a numelor folosite de noi, indică egalitatea de putere, arătând că nici măcar împărăția Fiului nu este înțeleasă fără demnitatea Sfântului

---

<sup>155</sup> *Psalmul* 73, 13.

<sup>156</sup> *Cf. Ioan* 16, 15.

<sup>157</sup> *Matei* 21, 5; *cf. Ioan* 18, 36.

<sup>158</sup> În text:  $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha$ . *Cf. Faptele* 10, 38; *Luca* 4, 18.

<sup>159</sup> Această idee va fi dezvoltată pe larg în *Despre Sfântul Duh*, 16.

Duh. De aceea, El este numit în mod propriu „Uns”<sup>160</sup>, întrucât acest nume oferă dovada uniunii<sup>161</sup> Sale inseparabile și continue cu Sfântul Duh.

Prin urmare, dacă Dumnezeu cel Unic-Născut este „Uns”, iar Duhul Sfânt este „Unguentul” Lui, iar denumirea de „Uns” indică autoritatea Lui împărătească, iar ungerea este simbolul împărăției Sale, rezultă că Duhul Sfânt participă și la demnitatea Lui. Așadar, dacă unii afirmă că numele de „dumnezeire” arată demnitatea și dacă s-a demonstrat că Duhul Sfânt participă și la aceasta, atunci Cel care participă la demnitate va participa fără îndoială și la numele care o reprezintă.

---

<sup>160</sup> În text: χριστός, traducerea greacă a ebr. *Messiah*, „Unsul” (*Ioan* 1, 41). Sfântul Grigorie demonstrează cu o subtilă abilitate lingvistică unitatea ființială dintre Fiul și Duhul Sfânt prin prisma relației etimologice dintre termenii „uns” (χριστός) și „unguent” (χρῖσμα).

<sup>161</sup> Sau „contact”, „legătură” (συνόφεια). Termenul trimite la contactul dintre unguent și suprafața unsă, așa cum Sfântul Grigorie va explica în *Despre Sfântul Duh*, 16: „Iar noțiunea de ungere sugerează [...] că nu există niciun interval între Fiul și Sfântul Duh. Căci, după cum nici gândirea, nici simțirea nu percep un spațiu de mijloc între suprafața corpului și ungerea cu ulei, tot așa de inseparabilă este uniunea Duhului Sfânt cu Fiul [...]; pentru că nu există nicio parte [a Fiului] care să fie goală de Sfântul Duh” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, pp. 102-103, rr. 31-7).

DE CE NU SPUNEM „TREI DUMNEZEI”,  
DEȘI AFIRMĂM TREI PERSOANE  
ÎN DUMNEZEIRE?  
CĂTRE ELINI,  
PE BAZA NOȚIUNILOR COMUNE<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Prezentul opuscul ar putea fi rezultatul dezbaterilor doctrinare purtate de Nyssen cu elitele păgâne din Constantinopol în timpul șederii sale prelungite în capitală, în 385 (vezi și *Introducerea*). Titlul rezumă obiectivul tratatului: prezentarea dogmei trinitare către o audiență păgână („căt-re elini”) prin recursul la categoriile aristotelice și stoice („noțiunile comune”), instrumentele logico-filozofice general acceptate în dezbaterile intelectuale din epocă. În mod surprinzător, sintagma „noțiuni comune” anunțată în titlu nu apare și în tratat (deși Sfântul Grigorie o utilizează, de exemplu, în *Împotriva lui Eunomie*, I, 186). Acest lucru, coroborat cu caracterul extins al titlului (compus din două părți distincte, o întrebare și o adresă), ar putea indica un autor post-gregorian al titlului. În opinia exegeților moderni, lungimea considerabilă a titlului ar putea sugera faptul că cititorilor târzii nu le era întotdeauna clar care este subiectul tratatului (Johan LEEMANS, „Logic and the Trinity: Introducing Text and Context of Gregory of Nyssa’s *Ad Graecos*”, în: V.H. DRECOLL, M. BERGHAUS (eds), *Gregory of Nyssa, The Minor Treatises...*, p. 114 ș.u.). În lipsa oricăror mărturii interne clare de natură biografică sau istorică, scrierea de față este foarte greu de datat. Dacă Reinhard Hübner tinde să apropie această scriere de sinodul din Antiohia din 379 (R. HÜBNER, „Gregor von Nyssa...”, pp. 206-208), Gerhard May pledează pentru o datare mai târzie a opusculului, după 381 (G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, p. 61).

*Numele „Dumnezeu” nu indică persoana, ci ființa*<sup>163</sup>

1. Dacă numele „Dumnezeu” ar indica persoana, atunci, în mod necesar, când zicem „trei Persoane”, am afirma trei Dumnezei; dacă, dimpotrivă, numele „Dumnezeu” semnifică ființa, atunci când mărturisim o unică ființă a Sfintei Treimi, dogmatizăm pe bună dreptate un unic Dumnezeu, de vreme ce „Dumnezeu” este un nume unic al unei ființe unice. De aceea, pe cale de consecință, atât potrivit ființei, cât și potrivit numelui, există un singur Dumnezeu, și nu trei<sup>164</sup>.

Într-adevăr, nu zicem „Dumnezeu și Dumnezeu și Dumnezeu”, așa cum zicem „Tată și Fiul și Sfânt Duh”; în ultimul caz, combinăm conjuncția „și” cu numele care semnifică Persoanele, datorită faptului că Persoanele nu sunt identice, ci sunt, de bună seamă, diferite și distincte între Ele potrivit cu însăși semnificația numelor. Din contră, numelui „Dumnezeu”, care indică ființa pe baza unei proprietăți implicite ei<sup>165</sup>, nu îi atașăm conjuncția „și”, încât să zicem „Dumnezeu și Dumnezeu și Dumnezeu”, întrucât [una și] aceeași este ființa căreia îi

---

<sup>163</sup> Capitulația și subtitlurile sunt adaptate după ediția GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, p. 1888 ș.u.

<sup>164</sup> Debutul *ex abrupto* îl pune imediat pe cititor în miezul problemei. Absența introducerii i-a făcut pe specialiști să se întrebe dacă nu cumva tratatul ne-a parvenit într-o versiune incompletă (R. HÜBNER, „Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra”, în: M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique...*, p. 208).

<sup>165</sup> Din cap. 3 aflăm că este vorba de proprietatea vederii / supravegheții, atribuită esenței divine incognoscibile pe baza unei presupuse corespondențe etimologice între numele θεός, „Dumnezeu”, și verbul θεάομαι, „a contempla”; vezi și *Despre Sfânta Treime*, 8.

aparțin Persoanele și pe care o semnifică numele „Dumnezeu”; de aceea și Dumnezeu este [Unul și] Același; iar conjuncția „și” nu îmbină niciodată [un lucru] cu el însuși<sup>166</sup> și nu [este folosită] pentru indicarea a ceea ce este identic.

Dacă însă zicem: „Tatăl-Dumnezeu și Fiul-Dumnezeu și Sfântul Duh-Dumnezeu” sau: „Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul și Dumnezeu-Sfântul Duh”, atașăm conjuncția „și” de numele Persoanelor conform cu înțelesul lor, adică o atașăm de „Tatăl”, de „Fiul”, de „Sfântul Duh”, ca să fie: „Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt”, adică o Persoană și [altă] Persoană și [altă] Persoană; de aceea și [spunem] „trei Persoane”. Iar numele „Dumnezeu” este predicat în mod absolut și egal fiecăreia dintre Persoane fără conjuncția „și”, astfel încât să nu putem zice: „Dumnezeu și Dumnezeu și Dumnezeu”, ci să înțelegem, pe de o parte, că numele [„Dumnezeu”] este pronunțat de trei ori<sup>167</sup> datorită Persoanelor în discuție, iar pe de altă parte, că

---

<sup>166</sup> Lit. „nu se combină cu ceea ce e același” (τῶ δὲ αὐτῶ [...] οὐ συμπλέκεται).

<sup>167</sup> În text: τρίτον. Sensul prim al acestui termen grec este cel de „a treia oară”, fapt care l-a determinat pe editorul Müller să antepună inserția „a doua oară și” („δεύτερον καὶ”, probabil influențat și de continuarea frazei: „Este atașat a doua și a treia oară”). Astfel că în ediția critică citim: „Numele este pronunțat <a doua oară și> a treia oară” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 20, rr. 19-20). Totuși sensul distributiv „de trei ori” al lui τρίτον este suficient în context, astfel că nu am considerat necesar să adoptăm în traducere inserția propusă de editor (la rândul său, Hermann Vogt a considerat suficientă traducerea lui τρίτον prin „dreimal”, în: H.J. VOGT, „Die Schrift *Ex communibus notionibus* des Gregor von Nyssa. Übersetzung des kritischen Textes mit Kommentar”, în: *Theologische Quartalschrift*, 171, 1991, p. 205).

el este atașat a doua și a treia oară fără conjuncția „și” datorită faptului că nu există alt Dumnezeu și alt [Dumnezeu].

Într-adevăr, Tatăl este Dumnezeu nu pentru că Își păstrează alteritatea față de Fiul; de bună seamă, în acest caz Fiul nu ar mai fi Dumnezeu; căci, dacă Tatăl ar fi Dumnezeu fiindcă este Tată, atunci Fiul, fiindcă nu este Tată, nu ar fi Dumnezeu; dacă însă Fiul este Dumnezeu, [El este Dumnezeu] nu fiindcă este Fiu. La fel și Tatăl este Dumnezeu nu fiindcă este Tată, ci pe temeiul ființei dumnezeiești<sup>168</sup> căreia îi aparțin Tatăl și Fiul și mulțumită căreia Tatăl este Dumnezeu și Fiul este Dumnezeu și Duhul Sfânt este Dumnezeu.

*Ființa divină este unică și nu se divide după numărul Persoanelor. Fiecare dintre Persoanele divine posedă în mod egal aceeași ființă divină unică*

**2.** Dar, întrucât ființa nu se divide în fiecare dintre Persoane, astfel încât să fie și trei ființe în concordanță cu Persoanele, este limpede că nu se va divide nici numele care semnifică ființa, adică [numele] „Dumnezeu”, încât să existe trei Dumnezei. Însă, după cum Tatăl este ființă, Fiul este ființă, Sfântul Duh este ființă, fără să existe totuși trei ființe<sup>169</sup>, tot astfel Tatăl este

---

<sup>168</sup> Lit. „fiindcă de felul acesta [adică dumnezeiască – *n.n.*] este ființa” (ἐπειδὴ οὐσία τοιάδε).

<sup>169</sup> Afirmăm că „Tatăl este ființă, Fiul este ființă etc.” în sensul că Persoanele divine posedă în mod deplin și egal aceeași ființă / natură divină unică, nu că ar exista mai multe ființe / naturi divine distincte, la fel cum prin fraza: „Petru este ființă, Ioan este ființă” vrem să arătăm că Petru și Ioan posedă în comun aceeași ființă umană unică, nu că ar exista mai multe naturi umane distincte.

Dumnezeu, Fiul este Dumnezeu, Duhul Sfânt este Dumnezeu, nefiind totuși trei Dumnezei. Căci Dumnezeu este Unul și Același, pentru că și ființa este una și aceeași, chiar dacă spunem că Fiecare dintre Persoane este și „ființială”<sup>170</sup>, și „Dumnezeu”. Într-adevăr, fie trebuie să vorbim de trei ființe, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de vreme ce Fiecare dintre Persoane este ființă (lucru cu totul absurd, întrucât nu spunem nici că Petru și Pavel și Barnaba sunt trei ființe, câtă vreme ființa unor astfel de persoane este una și aceeași), fie trebuie să afirmăm că ființa căreia îi aparțin Tatăl și Fiul și Sfântul Duh este unică (deși știm că fiecare dintre Persoane este ființială) [și] să declaram în mod drept și logic că Dumnezeu este unic (deși credem că Fiecare dintre Persoane este Dumnezeu, mulțumită caracterului comun al ființei Lor). Căci, după cum, întrucât Tatăl diferă deopotrivă de Fiul și de Sfântul Duh, declaram trei Persoane: a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, în același fel, dat fiind că Tatăl nu diferă nici de Fiul și nici de Duhul Sfânt sub raportul ființei, spunem că ființa Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh este unică.

*Între Persoanele divine există o unitate și o identitate de natură. Numele „Dumnezeu” indică o activitate, mai exact cea de vedere și observare*

3. Într-adevăr, dacă, unde este diferențiere, acolo este treime din cauza diferențierii [și], unde este identitate, acolo

---

<sup>170</sup> Sau „substanțială”, „existând ca o entitate”, „reală” (în original: ἐνοῦσιον, lit. „în-ființială”, adică „participantă la ființă”, „posesoare de ființă”).

este unime<sup>171</sup> din cauza identității – dar identitatea dintre Persoane există [doar] potrivit ființei –, rezultă că [și] unimea Lor există potrivit ființei. Iar dacă există o unime a Sfintei Treimi potrivit ființei, atunci e limpede că aceasta există și sub raportul numelui de „Dumnezeu”. Căci acest [nume] indică ființa, dar nu prezintă ce anume este ea în sine (lucru evident, întrucât elementul [distinctiv] al ființei dumnezeiești este de neînțeles și de necuprins<sup>172</sup>), ci o sugerează, fiindu-i atribuit

---

<sup>171</sup> Lit. „monadă” (μονάδα). Johan Leemans remarcă faptul că acest termen este unul tipic marcelian pentru a vorbi despre Sfânta Treime și vede în utilizarea lui (întreită în context, deci accentuată) de către Sfântul Grigorie o intenție a autorului de a apropia tabăra marceliană de cea ortodoxă (J. LEEMANS, „Logic and the Trinity...”, p. 123). Claudio Moreschini crede că putem vorbi aici de o urmă a influenței lui Marcel asupra Sfântului Grigorie, exercitată în perioada sa de tinerețe (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, p. 1892, n. 4; p. 96 ș.u.). Termenul „monadă” mai apare și în *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 5, și în *Marea Cuvântare catehetică*, 3.

<sup>172</sup> Același argument se găsește și în *Scrisoarea a XXIV-a*, 5; *Despre Sfânta Treime*, 6, 8; *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 7. Eunomie considera că este posibilă cunoașterea riguroasă a esenței divine înseși, prin intermediul anumitor nume create și sădite de Dumnezeu în mintea umană. Sfântul Grigorie contrazice teza eunomiană despre originea „de sus” a numelor divine, insistând asupra transcendenței absolute a esenței divine față de orice formă de conceptualizare umană: „Căci Dumnezeu nu este o vorbă, nici «a fi»-ul său nu constă într-o expresie sau într-un sunet” (*Împotriva lui Eunomie*, II, 148, trad. rom., p. 165). Cauzele opoziției dintre Eunomie și Sfântul Grigorie pe tema raportului dintre limbaj și esență au fost bine surprinse de Ovidiu Sferlea: „Nu e de mirare că Eunomie vorbește bucuros despre «noțiunea» de Dumnezeu (*ennoia*), termen care sugerează un conținut static prezent în (*en*) minte



pe baza unei proprietăți puse pe seama ei, așa cum nechezatul sau râsul<sup>173</sup>, fiind proprietăți ale unor naturi, când sunt rostite, semnifică naturile ale căror proprietăți sunt.

Așadar, există o proprietate a ființei veșnice, căreia îi aparțin Tatăl și Fiul și Sfântul Duh, anume aceea de a supra-veghea, de a observa și de a cunoaște toate lucrurile<sup>174</sup>, nu doar pe cele existente concret, ci și pe cele concepute cu mintea; această [proprietate] îi aparține doar acelei ființe, întrucât ea, care le-a creat pe toate și domnește peste toate ca peste propriile-i creaturi, este desigur și cauza tuturor, iar pe toate cele omenești le guvernează printr-o anumită rațiune benefică și inefabilă.

Derivând de aici, numele „Dumnezeu” semnifică propriu-zis acea ființă care domnește cu adevărat peste toate, în calitate de creator al tuturor. Prin urmare, întrucât există o unică ființă căreia îi aparțin Tatăl și Fiul și Sfântul Duh și un unic nume care o sugerează (mă refer la [numele] „Dumnezeu”),

---

(*nous*), sau despre «numele» lui Dumnezeu [...]. Pentru Sf. Grigorie, la fel ca limbajul, cunoașterea nu poate fi decât un proces secund și derivat, posterior existenței lucrurilor, fără acces la esențe. Din acest motiv, conceptele (sau cuvintele) nu reflectă [...] lucrurile, ci trebuie înțelese mai degrabă ca niște «umbre ale lucrurilor» (O. SFERLEA, „Studiu introductiv”, în: GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. II, pp. 52, 56).

<sup>173</sup> Definiția omului ca „viețuitoare (ζῷον) capabilă să râdă” apare și în *Împotriva lui Eunomie*, I, 420, II, 63. Originea ei se află la Aristotel (*De partibus animalium*, III, 10, 673a), iar în epoca Sfântului Grigorie era populară prin opera lui PORFIR, *Isagoge*, 2, 2 (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatice*, p. 1892, n. 6).

<sup>174</sup> Aceeași idee apare și în *Despre Sfânta Treime*, 8; *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 9.

în mod propriu și logic va fi un singur Dumnezeu pe temeiul ființei [unice], neexistând niciun argument care să ne constrângă să afirmăm trei Dumnezei, după cum nu există nici trei ființe. Căci, dacă în cazul lui Petru și al lui Pavel și al lui Barnaba nu afirmăm trei ființe, dat fiind că ei aparțin unei unice ființe<sup>175</sup>, cu cât mai mult va fi drept să nu facem acest lucru cu privire la Tatăl și la Fiul și la Sfântul Duh! Într-adevăr, dacă nu trebuie să dividem natura în trei din cauza Persoanelor, este limpede că [nu trebuie să-L dividem în trei] nici pe Dumnezeu, din moment ce [numele] „Dumnezeu” nu indică persoana, ci ființa. Căci, dacă [numele] „Dumnezeu” ar indica persoana, atunci [doar] una singură dintre Persoane ar fi numită „Dumnezeu”, Cea care ar fi semnificată printr-un astfel de nume, după cum desigur numai Tatăl este numit „Tată” pentru faptul că acest nume indică Persoana Lui.

*Este impropriu să vorbim despre „trei oameni”: „omul” ca gen constituie o unică ființă*

4. Dacă cineva ar obiecta că vorbim despre Petru, Pavel și Barnaba ca despre „trei ființe parțiale”<sup>176</sup> – căci acesta este

---

<sup>175</sup> Anume, ființei umane unice, umanității sau „omului” luat ca gen, a cărei specie este individul singular.

<sup>176</sup> Într-unul dintre manuscrise (mai târziu, de secol XIII), textul conține aici o inserție care explică termenul „parțiale”: „E limpede că aceasta înseamnă «particulare»” (δηλον ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ἰδικάς). Sintagma „ființă parțială”, evocatoare a unei tradiții aristotelice (la Stagirit, „ființa primă”, πρώτη οὐσία, indica orice existență individuală), este clarificată în continuare printr-o terminologie stoică: „Ființă

modul mai propriu de a le numi –, să afle că noi, când zicem „fință parțială”<sup>177</sup>, adică „particulară”, nu vrem să semnificăm nimic altceva decât un individ, adică o persoană. De aceea, chiar dacă vorbim de trei ființe parțiale, adică particulare, nu afirmăm nimic altceva decât trei persoane. Dar [numele] „Dumnezeu” nu se aplică persoanelor, după cum s-a demonstrat; așadar, [nu se aplică] nici ființei parțiale, adică particulare; fiindcă ființa particulară este același lucru cu persoana atunci când se referă la indivizi.

Prin urmare, ce trebuie să răspundem la acea [obiecție] că noi vorbim despre Petru, Pavel și Barnaba ca despre „trei oameni”? Într-adevăr, dacă aceștia<sup>178</sup> sunt persoane, iar persoanele nu sunt semnificate prin numele care indică ființa comună, [iar dacă] în mod similar nici ființa parțială sau

---

particulară” (ἰδικὴ οὐσία; cf. ἰδίως ποιόν, care, în limbaj stoic, desemna „entitatea calificată în mod particular”). Lucian Turcescu apreciază că această amalgamare era o practică întâlnită în epocă, probabil preluată de Sfântul Grigorie de la Porfir (L. TURCESCU, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, în coll. *American Academy of Religion. Academy Series*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2005, p. 37).

<sup>177</sup> După ce a explicat pe larg că ființa nu trebuie împărțită după numărul de persoane, aici este introdusă sintagma „fință parțială” (μερικὴ οὐσία), care ar contrazice cumva tocmai argumentul invocat. Unii cercetători au considerat acest lucru drept o inconsistență terminologică (L. TURCESCU, *Gregory of Nyssa...*, pp. 69-70; J. LEEMANS, „Logic and the Trinity...”, pp. 120-121). Totuși sintagma „fință parțială” nu reprezintă propriu-zis o exprimare riguroasă a unei doctrine ferme prezentate de Sfântul Grigorie, ci este introdusă ca parte dintr-o obiecție mai amplă a adversarilor săi; mai degrabă, ea trebuie inclusă în categoria abaterilor de limbaj, cum explică autorul mai departe în același capitol.

<sup>178</sup> Lit. o hipalagă: „aceștia” (ταῦτα), în acord prin atracție cu „persoane”.

particulară [nu este semnificată prin acest nume<sup>179</sup>], dat fiind că ea este același lucru cu persoana, atunci de ce afirmăm că ei sunt „trei oameni” aparținând unei singure ființe, indicată de [numele] „om”, dacă nici faptul că sunt persoane, nici faptul că se numesc „ființă parțială” sau „particulară” nu ne îndreptătesc să ne exprimăm astfel?

Ei bine, susținem că afirmăm aceasta printr-un abuz de limbaj, și nu în mod propriu, dintr-o oarecare obișnuință care s-a impus din motive necesare, [motive] care nu se iau în considerare [și] în cazul Sfintei Treimi, astfel încât să facem același lucru și în privința Ei. Iar motivele sunt acestea: definiția omului nu se ia în considerare totdeauna [la fel] în cazul acelorași indivizi sau persoane; căci, când cei [născuți] mai devreme mor, alții vin la existență în locul lor și iarăși, deseori, când rămân aceiași, alții li se adaugă prin naștere, astfel încât definiția naturii sau a „omului” este luată în considerare când în cazul acestora, când în cazul acelora, când în cazul celor mai mulți, când în cazul celor mai puțini. Așadar, din această cauză a adăugării și a scăderii, a morții și a nașterii indivizilor pentru care se ia în considerare definiția de „om”, suntem constrânși să vorbim și de „mulți oameni”, și de „puțini”; [fenomenul de] schimbare și variație a persoanelor împinge limbajul comun chiar împotriva înțelesului însuși de ființă, astfel încât, într-un oarecare mod, să numărăm împreună cu persoanele și ființele<sup>180</sup>.

<sup>179</sup> Numele care indică ființa comună, adică numele de „om”.

<sup>180</sup> În viziunea Nyssenului, a număra „ființele” împreună cu persoanele este o abatere logică și un abuz de limbaj (κατάχρησις), deoarece

Dar în cazul Sfintei Treimi nu se întâmplă niciodată un asemenea lucru; fiindcă spunem în mod necesar că Aceleași Persoane – și nu altele și altele – există dintotdeauna simultan și în același fel, fără să admită nici vreun adaos spre pătrime, nici vreo reducere spre doime. Pentru că nici nu se naște sau purcede o altă persoană din Tatăl sau din vreo alta dintre Persoane, încât Treimea să devină vreodată chiar pătrime; nici nu moare cândva vreuna dintre aceste trei Persoane, fie și pentru o clipă, încât Treimea să devină, chiar și printr-un act de gândire, doime.

*Unicitatea ființei divine se justifică prin monarhia Tatălui: este una și aceeași Persoană, a Tatălui, din care Se naște Fiul și purcede Duhul Sfânt*

5. Dat fiind că celor trei Persoane, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, nu Li se întâmplă nicio adăugare sau reducere, nicio schimbare sau variație, atunci nu există niciun motiv care să ne constrângă cugetarea spre a vorbi și de „trei Dumnezei”, alături de trei Persoane.

Pe de altă parte, nu toate persoanele umane<sup>181</sup> își au

---

înțelesul principal al termenului de „om” este cel generic de „ființă umană”, „umanitate”, iar nu cel de „individ”: „Termenul «om» trebuie să fie folosit doar pentru a indica umanitatea, natura umană care se distinge în diferiți indivizi și se reunește prin agregarea lor, compusă în plan abstract, printr-o mișcare alternativă de descompunere și agregare, dar care în realitate este unică și aceeași” (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatice*, pp. 1888-1889, n. 1).

<sup>181</sup> Lit. „persoanele aparținând Omului [ca gen]” (τὰ τοῦ ἀνθρώπου πρόσωπα). În dezvoltarea sensului abstract de umanitate ca întreg al

existența din [una și] aceeași persoană în mod direct, ci unele [provin] din această [persoană], altele din aceea, astfel încât și cauzele sunt multe și diverse, în plus față de [multitudinea și diversitatea] celor cauzate. Dar în cazul Sfintei Treimi nu este așa: căci este una și aceeași Persoană, a Tatălui, din Care Se naște Fiul și purcede Duhul Sfânt<sup>182</sup>. De aceea, proclamăm în mod propriu și curajos un Dumnezeu unic, o Cază unică împreună cu Cele cauzate de Ea<sup>183</sup>, de vreme ce și coexistă împreună cu Ele. Căci Persoanele dumnezeirii nu sunt separate unele de altele nici în timp, nici în spațiu, nici prin voință, nici prin comportament, nici prin lucrare, nici prin afecte, prin nimic din cele asemenea, observabile în cazul oamenilor, ci doar prin faptul că Tatăl este Tată, și nu Fiul, iar Fiul este

---

termenului „Om”, Sfântul Grigorie s-ar fi putut inspira din teoria ideilor / formelor neo-platonice (Daniel F. STRAMARA JR, „Gregory of Nyssa, *Ad Graecos*: 'How It Is That We Say There Are Three Persons In The Divinity But Do Not Say There Are Three Gods' (To The Greeks: Concerning The Commonality Of Concepts)”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 41, 4/1996, p. 380; o tratare pe larg a influențelor filozofice asupra conceptului de „Om” la Nyssen, vezi în: Johannes ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa: philosophical background and theological significance*, Brill, Leiden, 2000).

<sup>182</sup> De remarcat existența la această dată a unei terminologii exacte, utilizate riguros și consecvent pentru a ilustra modul de subzistență al celorlalte două Persoane divine în raport cu Tatăl: Fiul „Se naște” din Tatăl, Duhul „purcede” din Tatăl.

<sup>183</sup> „Cauza” (αἰτίον) și „Cele cauzate” (αἰτιατά) sunt termeni tehnici în teologia Capadocienilor, care serveau la argumentarea unicității lui Dumnezeu: există un singur Dumnezeu, pentru că există o singură Cază a naturii divine, anume Tatăl (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, p. 1896, n. 11).

Fiu, și nu Tată, la fel și Duhul Sfânt nu este nici Tată, nici Fiu. De aceea, nicio necesitate nu ne constrânge să numim cele trei Persoane „trei Dumnezei”, după cum în cazul nostru vorbim despre multe persoane ca despre „mulți oameni”, pentru cauzele menționate.

Iar faptul că vorbim despre multe persoane omenești<sup>184</sup> ca despre „mulți oameni” pentru cauzele menționate, și nu potrivit unui raționament necesar, s-ar putea clarifica din argumentul următor: același lucru, luat în sine, nu poate să fie și un lucru, și mai multe. În mod analog, Petru și Pavel și Barnaba sunt un singur om, sub aspectul naturii umane<sup>185</sup>; în sine deci, adică sub aspectul naturii umane, ei nu pot fi mulți. Ei sunt numiți „mulți oameni” printr-un abuz de limbaj, în mod evident, iar nu în sens propriu; iar pentru cei cu mintea bună, ceea ce este afirmat printr-un abuz de limbaj nu este demn – și nici nu este capabil – să distrugă ceea ce este în mod propriu și e numit [în mod propriu]<sup>186</sup>.

Așadar, în cazul Celor trei Persoane ale ființei dumnezeiești, nu trebuie să vorbim despre „trei Dumnezei”, fiindcă, sub aspectul naturii dumnezeiești<sup>187</sup>, Dumnezeu este

<sup>184</sup> Lit. „multe persoane ale Omului [ca gen]” (τὰ πολλά πρόσωπα τοῦ ἀνθρώπου).

<sup>185</sup> Lit. „al Omului”.

<sup>186</sup> Distincția între „a fi” și „a fi numit”, adică între realitate și reprezentarea ei, apare și în alte locuri din opera Sfântului Grigorie: *Împotriva lui Arie și Sabellius*, 1; *Despre Sfântul Duh*, 3; *Împotriva lui Eunomie*, II, 161.

<sup>187</sup> Lit. „potrivit cu ceea ce este Dumnezeu” sau „potrivit cu [termenul] «Dumnezeu»” (κατὰ τὸ θεός).

Unul și Același, datorită identității de ființă pe care [numele] „Dumnezeu” o semnifică în modul menționat.

*Scriptura vorbește, pe de o parte, de „trei oameni” într-un mod impropriu, din condescendență, adaptându-se la limbajul comun, iar pe de altă parte, de „un unic om” într-un mod riguros și conform cu însăși realitatea lucrurilor*

6. Dacă însă cineva ar obiecta că Scriptura, când zice „trei bărbați”<sup>188</sup>, îi numără, încercând din răspuțeri să ne combată [chiar] pe baza propriilor noastre [texte sacre], un astfel de om s-ar vădi pe sine că nu citește nici corect, nici evlavios Scriptura. Căci el nici nu ne-ar fi adresat<sup>189</sup> întrebări pe tema dacă trebuie să numim „trei Dumnezei” Cele trei Persoane ale ființei dumnezeiești, dacă ar fi luat seama mai presus de toate la faptul că Scriptura, atunci când [ni]-I încredințează pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh și [ni]-I transmite pe Dumnezeu-Cuvântul, pe Dumnezeu Care nu este Cuvântul (adică pe Dumnezeu-Tatăl) [și] pe Dumnezeu-Duhul Sfânt, evită cu totul să-I numească „trei Dumnezei”, considerând politeismul impietate și proclamând în mod absolut un unic

---

<sup>188</sup> *Facerea* 18, 2.

<sup>189</sup> Lit. „nu ar fi mișcat / pornit spre noi / împotriva noastră” (ὄν οὐδὲ ἐκίνει πρὸς ἡμᾶς). Avem aici o mărturie internă a dialogului purtat (întâi sub forma unor dezbateri publice, apoi în scris) de Sfântul Grigorie cu reprezentanți ai mediilor păgâne pe tema imposibilității de a vorbi despre om, respectiv despre Dumnezeu, la plural (vezi și debutul cap. 7). De remarcat disponibilitatea „elinilor” de a căuta contra-argumente chiar în Scripturile creștine.



Dumnezeu, fără să confunde Persoanele și fără să divizeze dumnezeirea<sup>190</sup>, ci păzind mai degrabă identitatea dumnezeirii în specificitatea celor trei Ipostasuri sau Persoane.

Așadar, dacă un astfel de om ar fi fost corect și ar fi ținut cont de ceea ce-i drept, luând în considerare aceste [pasaje] din Scriptură, nu s-ar fi grăbit să își confirme propriile sale [părerii], ci mai degrabă s-ar fi informat, căutând să afle cauza pentru care Scriptura zice „trei bărbați”, deși ea recunoaște că întreaga natură [umană] reprezintă un om unic, potrivit [spusei]: „Omul – ca iarba sunt zilele lui”<sup>191</sup>, proclamând la singular caracterul comun al naturii; căci, vrând să reveleze elementul care aparține caracterului comun al naturii, l-a atribuit unui [om] unic, pentru că ea recunoaște faptul că omul, privit ca totalitate, reprezintă un om unic, iar nu mai mulți.

Într-adevăr, dacă el<sup>192</sup> ar întreba dintr-o dorință sinceră de învățătură, ar auzi faptul că și Scriptura, ca o doică bună, cunoscându-i pe oameni ca pe propriii ei prunci, uneori gângurește cu ei, folosindu-se de anumite cuvinte în mod nediferențiat, evident fără să vatăme înțelesul lor desăvârșit și fără să îi nedreptățească pe cei capabili să primească o „hrană tare”<sup>193</sup>; căci, prin faptul că nu-și definește gângurile drept dogme, ea nu aduce nicio atingere [învățăturilor]

---

<sup>190</sup> Aluzie la cele două erezii opuse, sabelianismul și arianismul, sugerate prin recursul la doi termeni tehnici:  $\sigma\upsilon\mu\phi\upsilon\rho\epsilon\iota\nu$  („a confunda”) și  $\delta\iota\alpha\rho\epsilon\iota\nu$  („a diviza”). Sfântul Grigorie tratează pe larg despre cele două erezii în *Despre Sfânta Treime*, 2.

<sup>191</sup> *Psalmul* 102, 15.

<sup>192</sup> Elinul.

<sup>193</sup> *Cf. 1 Corinteni* 3, 2-3.

celor desăvârșite, ci, coborându-se la micuții ei cu duioșie și imitând cele ale lor, îi înalță astfel la sine, conducându-i spre desăvârșirea maturității<sup>194</sup>.

Totuși ea definește și dogmatizează [învățăturile] desăvârșite potrivit cu ceea ce îi este adecvat și cu ceea ce se cuvine să li se predea discipolilor ei. Fără îndoială, atunci când [Scriptura] afirmă că Dumnezeu are urechi, ochi, gură și celelalte părți ale corpului, nu ne predă un asemenea lucru ca pe o dogmă pentru a defini Dumnezeirea drept compusă din diferite membre, ci, potrivit modului menționat, asumă astfel de exprimări pe baza unor metafore luate din realitățile noastre, în scopul de a-i înalța – așa cum am zis – pe cei care nu pot ajunge nemijlocit la realitățile necorporale. Dar, când vine vorba de dogme, ea le expune prin diferite expresii tari și foarte clare, declarând că Dumnezeu este Duh<sup>195</sup> și că este prezent pretutindeni unde ar merge cineva, învățându-i în mod înțelept caracterul Său simplu și de necircumscris.

Astfel, și [Scriptura] spune „trei bărbați” potrivit cu modul de vorbire obișnuit, ca să nu aducă atingere [limbajului]

---

<sup>194</sup> Cf. *Efesenii* 4, 13.

<sup>195</sup> Cf. *Ioan* 4, 24. Acestea sunt singurele citate și aluzii biblice din întregul tratat. Adresându-se „elinilor”, adică păgânilor care nu erau familiarizați cu Scripturile creștine, Sfântul Grigorie evită cu premeditare citatele biblice și apelează cu precădere la raționamente logice și la instrumentarul filozofic (aristotelic-stoic) al epocii pentru a vorbi „pe limba” adresanților. Claudio Moreschini notează faptul că absența citatelor biblice este o caracteristică comună tuturor operelor patristice adresate păgânilor, atât a celor polemice, cât și a celor exegetice (GREGORIO DI NYSSA, *Opere dogmatiche*, p. 1900, n. 15).

comun și aflat în uzul celor mulți, dar afirmă și „un unic” [om] cu exactitate, ca să nu zdruncine [învățătura] desăvârșită și observată în natura lucrurilor. Primul caz îl considerăm o condescendență făcută spre folosul și utilitatea celor mai necopți, al doilea îl definim drept dogmă expusă spre a confirma și transmite desăvârșirea [învățaturii].

*Obiecții de natură sofistică la doctrina despre unicitatea lui Dumnezeu și treimea Ipostasurilor divine*

7. Totuși unii, dornici de dispute și atenți să nu lase nimic necontrazis, îi antrenează din greu, ca să zică așa, și pe cei care vorbesc, și pe cei care ascultă, trecând cu vederea ceea ce noi am afirmat și asumând ca pe un lucru admis în comun [o învățătură] pe care noi nu am predat-o; folosindu-se de un raționament fals, susțin și afirmă: „După cum zicem că un ipostas, în virtutea faptului că este ipostas<sup>196</sup> – adică în măsura în care este ipostas –, nu diferă cu nimic de un ipostas și nu înseamnă pentru acest motiv că toate ipostasurile sunt un unic ipostas, și, din nou, [după cum zicem] că o ființă, în virtutea faptului că este ființă, nu diferă cu nimic de o ființă și nu înseamnă pentru acest motiv că toate ființele sunt o unică ființă, la fel am putea zice că Dumnezeu, în virtutea faptului că este Dumnezeu, nu diferă cu nimic de Dumnezeu, și nu înseamnă pentru acest motiv că cele trei Ipostasuri, Căroră li se atribuie numele «Dumnezeu»,

---

<sup>196</sup> Sau „*qua* ipostas”, „prin faptul că este ipostas”, „atât cât este ipostas” (ἡ ὑπόστασις).

sunt un unic Dumnezeu”<sup>197</sup>. Și din nou: „Când zicem că un om, în virtutea faptului că este om, nu diferă cu nimic de un om, nu negăm faptul că sunt trei oameni: Petru, Pavel și Barnaba; căci o ființă diferă de o ființă nu în măsura în care este ființă, ci în măsura în care este o astfel de ființă, iar un ipostas [diferă] de un ipostas în măsura în care este un astfel de ipostas; la fel și un om [diferă] de un om în virtutea faptului că este un astfel de om și, din nou, Dumnezeu [diferă] de Dumnezeu prin faptul că este un astfel de Dumnezeu; spunem de obicei «un astfel de» și «un astfel de» cu privire la două sau mai multe lucruri”.

Aceste lucruri, după cum am zis, le afirmă aceia. Noi însă vom arăta că tot ceea ce au spus este un sofism și nimic altceva și vom ieși învingători nu altcumva, ci folosindu-ne chiar de spusele lor și arătând că nu trebuie să spunem „Dumnezeu de acest fel” și „Dumnezeu de acest fel” sau „om de acest fel” și „om de acest fel”, ci doar „un astfel de ipostas al lui Dumnezeu” și „un astfel de ipostas al omului”. Într-adevăr, afirmăm pe bună dreptate că sunt multe ipostasuri ale unui om unic și trei Ipostasuri ale unui Dumnezeu unic. Așadar, când zicem „un astfel de”, vrem să distingem un lucru de un altul cu care are în comun acel[ăși] nume<sup>198</sup>; aceluși lucru îi adăugăm [expresia]

---

<sup>197</sup> Prin încercarea de a răstălmăci doctrina Nyssenului despre „o singură ființă în trei Ipostasuri”, adversarii Sfântului Grigorie, învinuți de politeism, urmăreau să întoarcă aceeași acuzație asupra creștinilor: „Cum ne acuzați voi că suntem politeiști, când voi înșivă vă închinați la trei Dumnezei?”

<sup>198</sup> Lit. „cu care posedă o comuniune prin relație cu acel nume” (ΤΙΝΟΣ ΚΟΙΝΩΝΟΥΝΤΟΣ ΚΑΤ’ ΕΚΕῪΝΟ ΤΟΥΝΟΜΑ).

„un astfel de”. De pildă, afirmăm că „omul este o viețuitoare de acest fel” când vrem să-l distingem de cal bunăoară, care are în comun cu el numele de „viețuitoare”, dar diferă [de el] în funcție de distincția „rațional-nerațional”.

*Diferența de ipostas nu implică și diferența de ființă*

8. Un lucru se distinge de un altul fie prin ființă, fie prin ipostas, fie prin ființă și ipostas; după ființă, omul se distinge de cal, după ipostas, Pavel [se distinge] de Petru, iar după ființă și ipostas, acest ipostas particular al omului [se distinge] de acest ipostas particular al calului. Dar, odată ce s-a clarificat faptul<sup>199</sup> că unele lucruri diferă pur și simplu după ființă, iar altele [diferă] după ipostas, și nu după ființă, va fi evident și faptul că unele lucruri se disting după ființă și ipostas deopotrivă.

Să examinăm, așadar, cazul acestora din urmă. Fiindcă despre lucrurile care diferă după ființă spunem că sunt „două sau trei ființe”, iar despre cele care diferă după ipostas spunem de asemenea că sunt „două sau trei ipostasuri”; acest fapt îl mărturisesc și ei, și noi. Dar nu suntem de acord cu ei atunci când afirmă că trebuie să vorbim despre Petru și Pavel ca despre „<doi><sup>200</sup> oameni”, ci [considerăm afirmația lor] drept improprie și neconformă raționamentului științific; fiindcă acum nu discutăm sub nicio formă despre uzul [limbii]

<sup>199</sup> Lit. „rațiunea”, „motivul”, „argumentul” (λόγος).

<sup>200</sup> „Doi” este inserția editorului, acceptată și de majoritatea traducerilor moderne.

comun și inexact, căci acesta nu este capabil nici să suprimе, nici să susțină vreunul<sup>201</sup>.

Prin urmare, să clarificăm mai întâi de ce spunem că omul și calul sau calul și câinele se deosebesc unul de celălalt în măsura în care sunt ființe de feluri diferite: oare nu, în mod evident, din cauză că diferă între ele potrivit caracteristicilor obișnuite ale ființei, de pildă, prin raționalitate, respectiv neraționalitate, prin nechezat, prin lătrat și prin orice altceva asemănător? Căci prin faptul că zicem „o ființă de acest fel” nu desemnăm nimic altceva decât: fie o existență care participă la viață în opoziție cu una care nu este de acest fel, fie o existență care posedă în mod natural raționalitate spre deosebire de cea care se distinge prin neraționalitate, fie o existență care are drept caracteristică nechezatul sau orice altceva asemănător. Într-adevăr, în locul unor asemenea diferențieri și particularizări, adăugăm ființei sau oricărui gen – pentru a deosebi speciile care i se subordonează – [determinanții] „de acest fel” și „de acel fel”, de pildă, „o ființă de acest fel” în loc de „sensibilă” sau „non-sensibilă”, „o viețuitoare de acest fel” în loc de „rațională” sau „nerațională”.

*Petru și Pavel nu sunt „doi oameni”, ci „doi indivizi ai genului «om»”*

9. Și zicem din nou: Pavel diferă de Petru în măsura în care fiecare dintre ei posedă un ipostas particular; fiindcă diferă între ei potrivit unor proprietăți care alcătuiesc în mod natural

---

<sup>201</sup> Referința este la un raționament științific.

un ipostas, iar nu o ființă, de pildă, prin chelie, prin înălțime, prin paternitate, prin filiație și prin orice altceva asemănător. Căci este clar că specia<sup>202</sup> și individul, adică ființa și ipostasul, nu sunt același lucru. Într-adevăr, atunci când cineva vorbește despre un individ, adică despre un ipostas, îndată trimite mintea ascultătorului să caute pe cineva cu părul buclat, cu ochii gri-albăstrui, un fiu, un tată și altele asemănătoare; iar atunci când vorbește despre specie, adică despre ființă, în mod evident [trimite mintea] să cunoască o viețuitoare rațională, muritoare, capabilă de gândire și de știință<sup>203</sup>, [sau] o viețuitoare nerațională, muritoare, nechezătoare și cele de acest fel.

Iar dacă ființa și individul – adică ipostasul – nu sunt identice, atunci nici caracteristicile celor două nu sunt identice. Iar dacă nici acestea<sup>204</sup> nu sunt identice, atunci nici nu putem să le asociem acelorași nume, ci pe unele [le asociem] celor care sunt atribuite ființei sau ființelor, iar pe altele celor care se referă la individ.

*Expresia „un astfel de” nu se poate asocia cu termenul „om”*

**10.** Așadar, sunt trei termeni pe care îi examinăm: „ființa”, „individul”, „omul”. Și îi asociem „ființei” [determinantul]

---

<sup>202</sup> Mai sus (finalul cap. 8), „specia” (εἶδος) este subordonată „ființei” (οὐσία) sau „genului” (γένος). Aici „specia” stă pe același plan cu „ființa” și subordonează „individul” (ἄτομον).

<sup>203</sup> Această definiție de tip scolastic era general răspândită în epocă (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, p. 1904, n. 16).

<sup>204</sup> Pe de o parte, caracteristicile ființei, pe de alta, caracteristicile individului.

„o astfel de” pentru a distinge – după cum am zis – speciile subordonate ei, care diferă între ele după ființă; din nou, în același fel, îi atașăm „ipostasului” [determinantul] „un astfel de” pentru a distinge persoanele care participă reciproc la același termen, adică la cel de „ipostas”<sup>205</sup>, și care diferă între ele nu prin caracteristicile ființei, ci prin așa-zisele „accidente”.

Prin urmare, în ce mod vor să îi asociem termenului de „om” [determinantul] „un astfel de”? (Căci disputele își află soluționarea pe baza lucrurilor admise de comun acord.) Oare ca și când i [s-ar asocia] ființei? Atunci cele subordonate lui<sup>206</sup> s-ar distinge între ele printr-o diferență ființială – ceea ce este imposibil. Căci, potrivit ființei, Pavel nu diferă cu nimic de Petru, întrucât amândurora li se atribuie [termenul] „om”. Dar oare ca și când i [s-ar asocia] ipostasului? Atunci [termenul] „om” ar indica persoana, și nu ființa, ceea ce este absurd să afirmăm; căci [termenul] „om” semnifică ceea ce este comun în ființă, și nu o persoană particulară, să zicem a lui Pavel sau a lui Barnaba.

Așadar, [determinantul] „un astfel de” nu se asociază cu [termenul] „om”, cel puțin într-un discurs științific. Iar dacă

---

<sup>205</sup> În general, Sfântul Grigorie folosește termenii „persoană” și „ipostas” ca sinonime. Aici, în schimb, creează o oarecare relație de subordonare între conceptul de „persoană” și cel de „ipostas”. Pentru anumiți comentatori, acesta ar fi un caz de neconcordanță terminologică (vezi și raportul oscilant dintre „ființă” și „specie”, semnalat mai sus), care ar putea indica faptul că autorul nu a avut ocazia să-și revizuiască opera (J. LEEMANS, „Logic and the Trinity...”, p. 121).

<sup>206</sup> Expresia „cele subordonate lui” (τὰ ὑπ’ αὐτόν) se referă la persoanele / indivizii umani subsumați genului uman.



uzul comun duce lipsă de acesta și folosește în mod abuziv termenii ființei pentru a indica persoana, acest lucru nu înseamnă nimic în raport cu norma riguroasă a științei raționale. Dar de ce critic abuzul de limbaj obișnuit că este inapt de asemenea lucruri, uitând că și experții în știința discursurilor, atunci când nu reușesc să exprime în cuvinte adecvate ceea ce gândesc, deseori folosesc și ei alte nume, întrebuițate abuziv, pentru a expune ceea ce vor să zică?

*Concluzia: nu putem asocia expresia „un astfel de” cu numele de „Dumnezeu”, încât să distingem mai mulți Dumnezei*

**11.** Totuși un lucru trebuie să ne fie clar: dacă, cu privire la Petru și Pavel, am afirma că un om nu diferă cu nimic de un om în virtutea faptului că este om, ci în virtutea faptului că este un astfel de om, atunci am putea afirma în privința lor și faptul că o ființă nu diferă cu nimic de o ființă în virtutea faptului că este ființă, ci în virtutea faptului că este o astfel de ființă. Dar, dacă nu este posibil să afirmăm acest lucru, dat fiind că una și aceeași este ființa lui Petru și a lui Pavel, atunci nu putem să afirmăm nici celălalt lucru, de vreme ce termenul „om” indică ființa. Iar dacă [determinanții] „un astfel de” și „un astfel de” nu pot fi asociați în mod logic cu termenul „om”, atunci nu putem zice în mod propriu nici „doi sau trei oameni”.

Și, dacă acestea s-au demonstrat cu privire la om, cu cât mai mult, în cazul ființei veșnice și dumnezeiești, se va potrivi mai propriu ca fiecare dintre Ipostasuri să nu fie numit „un astfel de Dumnezeu” și „un astfel de [Dumnezeu]”, iar Tatăl

și Fiul și Sfântul Duh să nu fie desemnați ca „Dumnezeu și Dumnezeu și Dumnezeu”, nici să nu se dogmatizeze – chiar și numai în gând – trei Dumnezei!

În consecință, prin argumentația deopotrivă dreaptă, logică și foarte științifică propusă de noi, s-a dovedit că afirmăm un unic Dumnezeu<sup>207</sup>, Creatorul tuturor lucrurilor, chiar dacă El este contemplat în trei Persoane sau Ipostasuri, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.

---

<sup>207</sup> Concluzia axată pe caracterul monoteist al creștinismului confirmă teza că adresanții acestui tratat erau păgâni tentați să asimileze dogma Sfintei Treimi unei forme specifice de politeism (triteism). Totuși trebuie spus că, în literatura secundară a ultimelor decenii, s-a discutat mult despre ipoteza (lansată de Reinhard Hübner în 1969) conform căreia tratatul ar avea alți adresanți, și anume vechii niceeni (conduși de Paulin al II-lea al Antiohiei), care îi acuzau de triteism pe neo-niceeni (în frunte cu Sfântul Meletie de Antiohia etc.). Astfel, scrierea de față ar fi o demonstrație a monoteismului neo-niceenilor, de pus în contextul sinodului din Antiohia (379) convocat în vederea concilierii celor două tabere (R. HÜBNER, „Gregor von Nyssa...”, p. 206; T. ZIEGLER, *Les petits traités...*, p. 141; J. LEEMANS, „Logic and the Trinity...”, p. 122). Cu toate acestea, există anumite evidențe interne, precum utilizarea din abundență a instrumentarului filozofiei și al logicii (în special a raționamentului silogistic) și tendința de evitare a citatelor biblice, care fac greu de anulat teza adresanților păgâni.

## SĂ NU SE CREADĂ CĂ AFIRMĂM TREI DUMNEZEI, CĂTRE ABLABIUS<sup>208</sup>

*Elogiu la adresa lui Ablabius și motivul elaborării tratatului*<sup>209</sup>

1. Drept este ca voi, cei ajunși la culmea tuturor puterilor „omului interior”<sup>210</sup>, să vă luptați până la capăt împotriva

---

<sup>208</sup> Lit. „Despre faptul că nu [trebuie] să se creadă că afirmăm trei Dumnezei” (Περὶ τοῦ μὴ οἴεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς). Mai mult decât o simplă respingere a triteismului, acest tratat constituie o veritabilă sinteză a gândirii teologice a Nyssenului, recapitulând ideile cele mai importante ale tratatelor trinitare anterioare. Expunerea este una sistematică, pe un ton mai calm și mai puțin polemic, semn că tratatul a fost scris la o oarecare distanță de perioada aprinselor dispute anti-pneumatomahe din jurul Sinodului al II-lea Ecumenic (Constantinopol, 381). Data compunerii acestui tratat este greu de stabilit: o parte a specialiștilor îl plasează în intervalul dintre moartea Sfântului Vasile cel Mare (378) și anul 385, punându-l în strânsă legătură cu dezbaterile teologice ale Sinodului al II-lea Ecumenic (G. MAY, „Die Chronologie des Lebens...”, pp. 58-59; George Christopher STEAD, „Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa’s Trinitarian Doctrine”, în: Hubertus DROBNER, Christoph CLOCK (eds), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Brill, Leiden, 1990, p. 150); alți exegeți situează această scriere către finalul vieții Nyssenului (394) (J. ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory...*, p. 113; G. MASPERO, *Trinity and Man...*, p. xxi).

<sup>209</sup> Capitulația și subtitlurile sunt adaptate după ediția GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, p. 1912 ș.u.

<sup>210</sup> *Romani* 7, 22.

dușmanilor adevărului și să nu vă dați înapoi din fața ostenețelor, pentru ca noi, părinții, să ne bucurăm de nobilele sudori ale copiilor noștri; căci legea naturii îndeamnă la acest lucru.

Dar, de vreme ce tu, inversând ordinea, întorci spre noi asaltul sulitelor aruncate de adversari asupra adevărului și ceri de la noi, cei bătrâni<sup>211</sup>, să stingem cu „scutul credinței”<sup>212</sup> „cărbunii pustiitori”<sup>213</sup> și să respingem săgețile ascuțite ale „cunoașterii cu nume mincinos”<sup>214</sup>, acceptăm porunca ta și îți oferim un exemplu de supunere, ca și tu, la rândul tău, să ne dai înapoi o răsplată egală în cazul unor porunci asemănătoare, dacă vreodată te vom chema la astfel de întreceri, o, nobile „ostaș al lui Hristos”<sup>215</sup>, Ablabius<sup>216</sup>!

---

<sup>211</sup> Dacă nu este o simplă figură retorică (menită să îi consolideze autorului poziția de autoritate), această mărturie ar reprezenta un argument important pentru situarea tratatului către finalul vieții autorului.

<sup>212</sup> *Efesenii* 6, 16.

<sup>213</sup> *Psalmul* 119, 4.

<sup>214</sup> *1 Timotei* 6, 20. Acumularea de imagini combative invită la o reconsiderare a tezei că prezentul tratat ar fi scris „în afara oricărui context polemic” (G. MASPERO, „*Ad Ablabium, Quod non sint tres dei*”, în: Lucas Francisco MATEO-SECO, G. MASPERO (eds), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, trans. Seth Cherney, Brill, Leiden, 2010, p. 3). Se știe că nici după sinodul din Constantinopol din 383, convocat special de Teodosie cel Mare pentru a stopa definitiv (sub amenințarea exilului) erezia anomoiană și pnevmatomahă, eunomienii și pnevmatomahii nu renunțaseră complet la promovarea propriilor concepții. În iarna lui 386, Nyssenul încă îi ataca pe „hristomahi” și pe pnevmatomahi (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. X/1, p. 91, rr. 2, 11).

<sup>215</sup> *2 Timotei* 2, 3.

<sup>216</sup> Nu avem alte informații certe despre destinatarul acestei scrieri, cu excepția celor furnizate de Sfântul Grigorie în acest preambul: Ablabius

### *Problema triteismului*

2. Această chestiune pe care ne-ai propus-o nu este neînsemnată, nici de așa natură încât să producă o daună mică dacă nu ar primi o examinare convenientă. Pentru că, prin forța întrebării, suntem siliți la prima vedere să acceptăm negreșit una dintre aceste [variante] contradictorii: fie să vorbim despre trei Dumnezei – ceea ce este nelegiuit –, fie să nu recunoaștem dumnezeirea Fiului și a Sfântului Duh – ceea ce este impios și absurd.

Iar ceea ce spui este de felul următor:

Despre Petru, Iacov și Ioan, care aparțin unei singure naturi umane<sup>217</sup>, afirmăm că sunt trei oameni. Și nu este deloc

---

este prezentat drept un ucenic apropiat al Nyssenului (între ei există o relație de părinte-fiu spirituali), ajuns la deplina maturitate intelectuală („la culmea tuturor puterilor omului interior”), un creștin admirabil („nobil ostaș al lui Hristos”), apt teoretic să lupte contra dușmanilor dreptei credințe („dacă vreodată te vom chema la astfel de întreceri”), dar încă lipsit de curajul de a soluționa el însuși următoarea dificultate detectată în dogma trinitară: dacă afirmăm că fiecare Ipostas treimic este Dumnezeu, de ce totuși nu proclamăm trei Dumnezei? (cap. 2). Unul dintre manuscrise specifică în titlu faptul că Ablabius era monah („Către Ablabius monahul”, „Πρὸς Ἀβλάβιον μονάζοντα”, în: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 37, în aparatul critic). W. Jaeger consideră că destinatarul prezentului tratat ar fi identic cu episcopul Ablabius căruia Sfântul Grigorie îi trimite *Scrisoarea a VI-a* (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. VIII/2, p. 34, r. 9). Nyssenul trimite *Scrisoarea a XXI-a* către un adresant numit tot Ablabius, care pare să fie totuși altcineva (probabil sofistul Ablabius căruia Sfântul Grigorie Teologul îi trimite *Scrisoarea a CCXXXIII-a*; detalii în: GREGORY OF NYSSA, *The Letters*, p. 187).

<sup>217</sup> Lit. „care sunt într-o unică omenitate” (ἐν μιᾷ ὄντες τῆ ἀνθρωπότητι).

absurd ca cei uniți conform naturii, dacă sunt mai mulți, să fie numărați la plural pe baza numelui naturii lor. Așadar, dacă în acest caz limbajul obișnuit permite acest uz și nimeni nu ne interzice să îi numim „doi” pe cei care sunt doi sau „trei” pe cei care sunt mai mult de doi, atunci de ce noi, în dogmele noastre mistice, când mărturisim cele trei Ipostasuri și nu concepem nicio diferență de natură în privința Lor, contra-zicem într-un fel această mărturisire, prin faptul că afirmăm o unică dumnezeire a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh și interzicem să se vorbească despre „trei Dumnezei”?

Așadar, chestiunea prezintă, după cum spuneam, un grad foarte mare de dificultate. În ce ne privește, ar fi bine dacă am putea găsi ceva care să sprijine mintea noastră cuprinsă de incertitudine, încât să nu mai stea la îndoială și să oscileze în fața acestei dileme absurde. Dar, chiar dacă rațiunea noastră se va dovedi mai slabă decât problema în cauză, totuși vom păzi pentru totdeauna fermă și neclintită tradiția pe care am moștenit-o de la Părinți și vom cere de la Domnul raționamentul apărător al credinței noastre; și, dacă acesta va fi găsit de vreunul dintre cei care posedă harul, Îi vom mulțumi Celui care a dăruit harul<sup>218</sup>; iar de nu, în orice caz

---

<sup>218</sup> Mai multe idei importante se evidențiază în acest fragment: dogma poate fi argumentată rațional; doar Dumnezeu ne poate inspira mintea să producă raționamentul optim în apărarea credinței; nu oricine poate să apere rațional adevărurile de credință, ci doar cei care sunt antrenați intelectual în vederea acestui lucru, care se roagă pentru iluminare și, mai ales, care primesc harul lui Dumnezeu (din modestie, Sfântul Grigorie se exclude din această categorie și vorbește la persoana a III-a despre astfel de creștini avansați: „Vreunul dintre cei care posedă harul”);

vom menține neschimbată credința în acele [puncte doctrinare] deja stabilite.

### *Clarificarea unei probleme lingvistice*

3. Așadar, de ce în limbajul nostru obișnuit, atunci când îi numărăm unul câte unul pe cei care ni se prezintă în aceeași natură, îi numim la plural și spunem despre ei: „Atâția oameni” și nu ne referim la toți ca la unul singur, dar în cazul naturii dumnezeiești discursul doctrinal respinge pluralitatea de Dumnezei, pe de o parte numărând Ipostasurile ei<sup>219</sup>, pe de alta neadmițându-i o semnificație plurală?

Este posibil deci să părem că dăm un răspuns la obiect dacă le zicem celor mai simpli<sup>220</sup> acest lucru la îndemână, anume că discursul nostru [doctrinal], vrând să evite asemănarea cu politeismul elin, a refuzat să treacă numele „Dumnezeu” la plural<sup>221</sup>, ca nu cumva să se creadă că am avea o comuniune și de doctrine, în caz că și noi am număra dumnezeirea nu

---

apărarea rațională a credinței nu este meritul intelectului uman *per se*, ci este un har sau o lucrare a lui Dumnezeu, pusă în act de El Însuși prin intermediul minții apologetului și în folosul întregii comunități de credincioși, menită să ne cheme pe toți la slăvirea Lui. Cf. *Despre Rugăciunea domnească*, III: „Înțelesul adevărat al ei nu-l pot cere decât cei cărora Duhul adevărului le descoperă tainele cele ascunse” (trad. Pr. D. Stăniloae, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 29, p. 427).

<sup>219</sup> Ale naturii dumnezeiești.

<sup>220</sup> Termenul nu are o accepțiune negativă, ci îi indică pe acei creștini care mențin intactă credința primită prin tradiție (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatice*, p. 1914, n. 5).

<sup>221</sup> Lit. „să numere la plural «Dumnezei»” (θεοὺς ἐν πλήθει ἀριθμῆν).

la singular<sup>222</sup>, ci la plural, printr-o asemănare cu obiceiul lor. Poate că celor mai simpli<sup>223</sup> acest răspuns le-ar părea la obiect. Dar, pentru cei care caută să fie stabilită una dintre alternativele propuse de ei – fie să nu mărturisim dumnezeirea în cazul Celor Trei, fie să-I numim negreșit „trei” pe Cei care participă la aceeași dumnezeire –, un asemenea răspuns nu este de natură să pună capăt căutării lor. Prin urmare, suntem nevoiți să oferim un răspuns mai elaborat, mergând pe urmele adevărului atât cât ne este posibil; fiindcă discuția nu este despre un subiect oarecare.

*Expresia „mulți oameni” constituie un abuz de limbaj<sup>224</sup>*

4. Așadar, întâi de toate declarăm că este un abuz al limbajului obișnuit faptul că pe cei care nu sunt separați prin natură îi numim cu însuși numele naturii lor la plural și zicem despre ei că sunt „mulți oameni” – ceea ce este echivalent cu a zice: „Multe naturi umane”. Iar că lucrurile stau așa, ne va fi clar din ceea ce urmează.

Într-adevăr, atunci când ne adresăm cuiva, nu îl numim după natură, ca nu cumva caracterul comun al numelui să

---

<sup>222</sup> Lit. „ca pe o monadă” (μοναδικῶς). Termenul de „monadă” apare explicit în cap. 5. Utilizarea acestui termen ar fi putut face parte dintr-o strategie a autorului de a apropia tabăra marceliană de cea ortodoxă (vezi nota aferentă din *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 3).

<sup>223</sup> Lit. „mai neamestecați”, „mai necontaminați [de sofisme]” (ἀκραιότεροις).

<sup>224</sup> A desemna cu pluralul naturii ființele care au o natură comună este un abuz de limbaj.



producă o oarecare confuzie – dat fiind că fiecare dintre ascultători ar crede că el însuși este cel chemat, de vreme ce adresarea se face nu printr-un apelativ individualizator, ci prin numele comun al naturii. Din contră, folosim termenul care i se aplică lui în mod individual (mă refer la cel care semnifică subiectul), ca să îl separăm astfel de mulțime. Prin urmare, sunt mulți cei care participă la natură – de pildă, ucenici, apostoli sau martiri –, dar, în toți, omul este unul singur, dacă e adevărat că – după cum spuneam – [numele] „om” nu indică individul în sine, ci caracterul comun al naturii. Căci om este și Luca, și Ștefan; totuși nu înseamnă că, dacă cineva este om, el este numaidecât Luca sau Ștefan.

*Natura nu admite nici amplificare, nici micșorare*

5. În schimb, conceptul de „ipostasuri” admite împărțirea, din cauza proprietăților observate în fiecare, și este considerat numărabil prin adunare. Dar natura este una singură, unită în ea însăși, o monadă absolut indivizibilă, care nici nu crește prin adaos, nici nu se micșorează prin scădere, ci este o entitate esențialmente unică și rămâne o entitate unică – chiar dacă se manifestă într-o pluralitate –, de nescindat, continuă, completă, nedivizându-se simultan cu fiecare dintre cei care participă la ea.

Și, după cum zicem: „Popor”, „demă”, „armată”, „adunare”, pe toate la singular, dar pe fiecare dintre ele le concepem ca pluralitate, tot astfel, conform unei exprimări mai riguroase, ar trebui să spunem în mod propriu și: „Un singur om”, chiar dacă cei care se prezintă în aceeași natură

constituie o pluralitate<sup>225</sup>. De aceea, ar fi mult mai bine să corectăm eroarea din limbajul nostru obișnuit și să nu mai extindem numele naturii într-o pluralitate, decât să rămânem sclavii lui și să transferăm eroarea de-aici și asupra dogmei dumnezeiești.

Dar, întrucât corectarea limbajului obișnuit este un lucru imposibil (căci în ce fel ai putea să-l convingi pe cineva să nu îi numească „mulți oameni” pe cei care se prezintă în aceeași natură, știut fiind că, în orice [domeniu], obiceiul este greu de schimbat<sup>226?</sup>), nu am greși atât de mult dacă nu ne-am opune uzului lingvistic predominant în privința naturii inferioare<sup>227</sup>, fiindcă nu rezultă nicio daună din utilizarea greșită a termenilor. Dar, în privința dogmei dumnezeiești, utilizarea nediferențiată a termenilor nu mai este la fel de nepericuloasă, pentru că, în acest caz, o mică diferențiere nu este deloc mică.

---

<sup>225</sup> Teza că toți oamenii, în complexitatea lor, constituie pleroma naturii umane apare și în *Despre alcătuirea omului*, 17, 23. Unii exegeți au înțeles ideea de pleromă umană ca un concept eminentemente abstract (Lenka KARFIKOVÁ, „*Ad Ablabium. Quod non sint tres dei*”, în: V.H. DRECOLL, M. BERGHAUS (eds), *Gregory of Nyssa...*, pp. 141-142), alții au observat în ea o oarecare istoricitate (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, p. 1916, n. 8), în fine, pentru alții pleroma umană constituie o unitate ontologică, nu doar una pur morală sau logică (G. MASPERO, *Trinity and Man...*, p. xv).

<sup>226</sup> Sfântul Grigorie este preocupat să restabilească vorbirea corectă din punct de vedere logico-filozofic, dar nu este totuși prescriptivist; este conștient că uzul limbii nu poate fi schimbat printr-un decret.

<sup>227</sup> Sau „naturii de jos” (τῆς κάτω φύσεως), cu referire la natura umană.

*Mărturisim un unic Dumnezeu*

6. Trebuie deci să mărturisim un singur Dumnezeu, potrivit mărturiei scripturale: „Ascultă, Israele: Domnul Dumnezeul tău este un singur Domn”<sup>228</sup>, chiar dacă termenul de „dumnezeire” se extinde la Treimea cea Sfântă. Zic aceasta raportându-mă la raționamentul pe care l-am dezvoltat în privința naturii umane, prin care am învățat că nu trebuie să amplificăm denumirea de „natură” prin marca pluralului.

Dar trebuie să examinăm mai riguros însuși numele de „dumnezeire”, pentru ca, prin semnificația inerentă termenului, să aducem o oarecare contribuție în clarificarea chestiunii în cauză.

*Numele de „dumnezeire” nu conține semnificația naturii divine în sine*

7. Așadar, majoritatea oamenilor consideră că termenul de „dumnezeire” se aplică în mod particular naturii și că, după cum cerul sau soarele sau orice altceva dintre elementele lumii sunt semnificate prin termeni proprii care indică respectivele obiecte, la fel – zic ei – și în cazul naturii supreme și dumnezeiești termenul de „dumnezeire” se aplică în mod adecvat realității indicate, ca un nume propriu. Noi însă, urmând sugestiilor Scripturii, am învățat că ea<sup>229</sup> este imposibil de numit și inefabilă; și declarăm că orice nume, fie inventat

---

<sup>228</sup> Deuteronomul 6, 4.

<sup>229</sup> Natura divină.

de limbajul obișnuit omenesc, fie transmis de Scripturi, este un interpret al concepțiilor noastre despre natura dumnezeiască, fără să conțină semnificația naturii înseși<sup>230</sup>.

*Nume precum „incoruptibil” sau „dătător de viață” nu relevă natura divină în sine, ci unele proprietăți ale ei*

8. Și nu ar fi nevoie de mult efort pentru a demonstra că lucrurile stau așa. Căci am putea descoperi chiar fără a face recurs la etimologie<sup>231</sup> faptul că celelalte nume, care se folosesc în cazul creaturii, sunt aplicate obiectelor în mod accidental<sup>232</sup>, fiindcă ne place să desemnăm într-un fel sau altul

---

<sup>230</sup> Teza incognoscibilității naturii divine în sine este recurentă în opera gregoriană: *Despre Sfânta Treime*, 6; *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 3 ș.a.

<sup>231</sup> Autorul va recurge la etimologie în cap. 9.

<sup>232</sup> Sau „în mod întâmplător” (κατὰ τὸ συμβῶν). Teza despre caracterul arbitrar al limbajului uman fusese răspândită încă din epoca elenistică de filozofii epicurei, ca reacție la teoria platonice (și stoică) a originii motivate a limbajului uman (GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatice*, p. 1920, n. 11). Sfântul Grigorie considera că numele sunt dezlegate de orice legătură intrinsecă cu natura obiectelor semnificate (*Împotriva lui Eunomie*, II, 173: „Acest nume [de «Nenăscut», *n.n.*] este absolut fără legătură cu semnificația ființei”, în: GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. II, p. 179), în contrast cu Eunomie, care susținea că limbajul uman nu ar fi produsul arbitrar al minții umane, ci ar proveni direct de la Dumnezeu și ar fi deci capabil să reveleze natura divină în sine: „Numele «nenăscut» nu este spus în virtutea unei elaborări conceptuale, ci indică natura [lui Dumnezeu]”, „Numele este identic cu realitatea la care trimite” (GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. II, pp. 153, 181). Comentând raportul eunomian dintre limbaj și cunoașterea

lucrurile, cu ajutorul unor nume atribuite lor, astfel încât să obținem o cunoaștere fără confuzie a celor desemnate.

În schimb, toate numele câte ne călăuzesc spre înțelegerea dumnezeirii au fiecare un semnificat propriu intrinsec și nu ai putea găsi între numele mai convenite lui Dumnezeu niciun termen care să fie lipsit de un anumit înțeles; acest lucru arată că natura dumnezeiască însăși nu este semnificată de niciunul dintre nume, ci, prin termenii respectivi, facem cunoscut ceva dintre lucrurile care stau în legătură cu ea<sup>233</sup>.

Într-adevăr, afirmăm că dumnezeirea este, de exemplu, incoruptibilă sau puternică sau toate celelalte câte se zic de obicei. Și descoperim pentru fiecare dintre aceste nume un sens particular, care se cuvine să fie gândit și spus cu privire la natura dumnezeiască, dar care nu semnifică ceea ce este acea natură în ființa ei. Fiindcă ceea ce este ea, orice ar putea fi, este incoruptibil; iar acest concept de incoruptibilitate indică faptul că ceea ce este nu se dezintegrează prin corupere. Așadar, când am zis „incoruptibil”, am specificat ceea ce natura nu

---

lui Dumnezeu, Ovidiu Sferlea remarcă: „Pentru Eunomie, Dumnezeu [...] creează numele care dezvăluie cu acuratețe propria [Lui] ființă și cea a lucrurilor, iar mintea nu trebuie decât să reactiveze cumva această cunoaștere care a fost «însămânțată» de Creator în suflet” (O. SFERLEA, „Studiu introductiv”, în: GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. II, p. 52).

<sup>233</sup> Sau „ceva dintre realitățile din jurul ei” (τι τῶν περὶ αὐτήν). Aceeași idee se găsește și în *Despre Sfânta Treime*, 8: „Un lucru este ființa căreia nu i s-a descoperit încă o definiție revelatoare, iar alt lucru este semnificația numelor atribuite ei [*lit.* din jurul ei], denumite în funcție de o oarecare lucrare sau demnitate”.

suferă; totuși nu am arătat ce anume este Cel care nu suferă coruperea. În mod asemănător, chiar dacă am zis „dătător de viață”, am indicat prin această denumire ceea ce El dă, dar nu L-am făcut cunoscut, prin acest cuvânt, pe Cel care dă.

Și, potrivit aceluiași raționament, descoperim că toate celelalte [înțelesuri] care rezultă din semnificația inerentă termenilor mai cuveniți lui Dumnezeu fie ne interzic să gândim ceea ce nu trebuie să gândim despre natura dumnezeiască, fie ne învață ceea ce trebuie [să gândim despre ea], dar nu conțin o explicație a naturii [dumnezeiești] înseși.

*Numele „dumnezeire” (θεότης) ar proveni de la activitatea de vedere (θέα)*

9. Prin urmare, întrucât, pe măsură ce percepem diverse lucrări ale puterii transcendente, compunem denumirile ei pornind de la fiecare dintre lucrările care ne sunt cunoscute, iar una dintre lucrările <lui Dumnezeu afirmăm că> este și cea de supraveghere, de observare și, cum s-ar zice, de contemplare<sup>234</sup> – prin care El supraveghează și inspectează toate lucrurile, privind gândurile noastre și pătrunzând prin cele nevăzute cu puterea Sa contemplativă –, presupunem că [termenul] „dumnezeire” provine de la „vedere”<sup>235</sup> și că Cel care

<sup>234</sup> Aceeași etimologie apare și în *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 3; *Despre Sfânta Treime*, 8.

<sup>235</sup> Sfântul Grigorie prezintă aici o etimologie populară, frecventă la autorii patristici, potrivit căreia substantivul ὁ θεός („Dumnezeu”) derivă din substantivul ἡ θέα („vedere”/„contemplație”), respectiv din verbul θεᾶσθαι („a vedea”/„a contempla”) – etimologie reluată în *Contra*

ne vede este denumit „Dumnezeu” atât de limbajul obișnuit, cât și de învățătura Scripturilor.

*Puterea divină văzătoare și supraveghetoare a universului nu aparține unei singure Persoane divine, ci se extinde la toate Cele Trei*

**10.** Dacă cineva este de acord că „a vedea” este același lucru cu „a observa” și că Dumnezeu, Care le supraveghează pe toate, este și, totodată, Se numește „Supraveghetorul” universului, atunci să se gândească dacă această lucrare aparține unei singure Persoane dintre cele crezute în Sfânta Treime, sau dacă această putere se extinde la Cele Trei. Fiindcă, dacă interpretarea termenului „dumnezeire” este adevărată și dacă cele văzute se numesc „vizibile”, iar Cel care le vede Se numește „Dumnezeu”, atunci niciuna dintre Persoanele din Treime nu ar putea fi exclusă în mod rezonabil de la o asemenea denumire, datorită semnificației inerente acestui termen.

Într-adevăr, Scriptura mărturisește că faptul vederii aparține deopotrivă Tatălui, Fiului și Sfântului Duh. David zice: „Apărătorul nostru, vezi, Dumnezeule!”<sup>236</sup> Din acest [text] învățăm că actul vederii este o lucrare proprie lui Dumnezeu, în măsura în care El este gândit ca „Dumnezeu”<sup>237</sup>, căci zice: „Vezi, Dumnezeule!” Dar și Iisus vede gândurile celor care Îl

---

lui *Eunomie*, II, 149; 585-586. Anterior, Platon propusese verbul  $\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu$  („a alerga”) ca origine a numelui  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$  (*Cratylus*, 397d); ambele etimologii sunt contestate de lingviștii moderni.

<sup>236</sup> *Psalmul* 83, 10.

<sup>237</sup> Anume, ca „Văzător”. Din nou se face aluzie la etimologia  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma < \theta\epsilon\tilde{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$ .

condamnă pe motiv că iartă cu autoritate păcatele<sup>238</sup>. Pentru că zice: „Iisus văzând<sup>239</sup> gândurile lor”<sup>240</sup>. Și despre Duhul, Petru îi zice lui Anania: „De ce a umplut satana inima ta ca să minți Duhului Sfânt?”<sup>241</sup>, arătând că Duhul Sfânt era un martor veridic și un cunoscător al celor cutezate în ascuns de Anania și că prin El primise și Petru descoperirea celor tănuite. Într-adevăr, el<sup>242</sup> s-a furat pe sine însuși atunci când s-a ascuns – cum credea el – de ochii tuturor și și-a tănuțit păcatul; dar Duhul Sfânt, Care în același timp și era în Petru, și observa și că mintea aceluia era trasă jos către iubirea de bani, îi dă lui Petru de la Sine Însuși puterea de a vedea cu claritate cele tănuite; e limpede că [Duhul] nu ar fi făcut aceasta dacă El nu ar fi putut să vadă cele ascunse.

*Obiecții din partea celor care susțin că trebuie să vorbim de „trei Dumnezei”*

**11.** Dar cineva va obiecta că argumentația noastră, prin modul în care este construită, nu privește încă chestiunea cercetată. Căci, nici dacă s-ar admite că apelativul de

---

<sup>238</sup> În manuscrise, textul continuă cu „oamenilor” (ἀνθρώπων). Am acceptat propunerea editorului de a elimina adaosul „oamenilor”, pe care îl consideră o interpolare venită probabil dintr-o notă marginală. Termenul lipsește din traducerea siriacă (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III, 1, p. 45, r. 9).

<sup>239</sup> În original, verbul ἰδών implică atât sensul vederii, cât și pe cel al cunoașterii.

<sup>240</sup> *Matei* 9, 4.

<sup>241</sup> *Faptele Apostolilor* 5, 3.

<sup>242</sup> Anania.



„dumnezeire” ar fi unul comun naturii<sup>243</sup>, încă nu s-ar demonstra prin aceasta că nu trebuie să zicem „dumnezei”; din contră, din aceste [argumente] suntem constrânși mai degrabă să zicem „dumnezei”. Căci descoperim în limbajul obișnuit omenesc că nu doar cei care sunt părtași la aceeași natură, ci și unii care au aceeași ocupație, atunci când sunt mai mulți, nu sunt menționați la singular – după cum zicem: „Mulți retori”, „topografi”, „agricultori”, „pielari” și așa mai departe. Și, dacă denumirea de „dumnezeire” ar aparține naturii, ar fi mai potrivit, conform argumentului prezentat anterior, să includem cele trei Ipostasuri într-un înțeles singular și să zicem: „Un singur Dumnezeu” din cauza caracterului indivizibil și inseparabil al naturii. Dar, fiindcă s-a demonstrat prin cele zise că numele de „dumnezeire” semnifică o lucrare, și nu o natură, atunci, pe baza celor stabilite<sup>244</sup>, raționamentul se întoarce cumva în sens invers, încât suntem astfel nevoiți mai degrabă să-I numim „trei Dumnezei” pe Cei care sunt contemplați în aceeași lucrare; după cum – afirmă ei – vorbim de „trei filozofi” sau „retori” sau orice alt nume derivat de la o ocupație atunci când cei care participă la ea sunt mai mulți.

Am depus mai mult efort în prezentarea integrală a acestor [obiecții] ca să pot răspunde argumentației adversarilor noștri și, în acest fel, doctrina noastră să fie fixată mai ferm, întărită [prin confruntarea cu] obiecțiile lor mai puternice. Ei bine, acum trebuie să reluăm argumentația noastră!

---

<sup>243</sup> Este reluată teza enunțată în cap. 7: „Majoritatea oamenilor consideră că termenul de «dumnezeire» se aplică în mod particular naturii”.

<sup>244</sup> Anume, că îi menționăm la plural pe cei părtași nu doar la aceeași natură, ci și la aceeași activitate.

*În cazul oamenilor, ocupația poartă același nume, dar este exercitată în mod individual*

**12.** De vreme ce, prin demonstrația noastră, am arătat cât de cât faptul că termenul „dumnezeire” nu aparține naturii, ci lucrării, poate că, pe bună dreptate, cineva ar invoca drept motiv pentru care, în cazul oamenilor, cei care participă în comun la aceleași ocupații sunt numărați și numiți la plural, dar despre dumnezeire vorbim la singular ca de „un unic Dumnezeu” și „o unică dumnezeire” – chiar dacă cele trei Ipostasuri nu pot fi separate de semnificația conținută în [termenul de] „dumnezeire” –, faptul că<sup>245</sup>, în cazul oamenilor, deși sunt mai mulți cei care exercită o unică lucrare, totuși fiecare în parte lucrează separat [sarcina] ce-i este atribuită și nu are, în activitatea sa individuală, nicio părtașie cu cei angajați în aceeași ocupație. Într-adevăr, presupunând că sunt mai mulți retori, ocupația lor, fiind unică, are același nume pentru toți<sup>246</sup>; dar cei care iau parte [la aceeași activitate] lucrează fiecare separat, în modul său propriu, unul practicând oratoria într-un fel, celălalt în alt fel.

*Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu lucrează individual, ci în comuniune*

**13.** Așadar, întrucât la oameni lucrarea fiecăruia [dintre cei angajați] în aceleași ocupații este distinctă, ei sunt numiți

<sup>245</sup> Sintagma „faptul că” depinde de verbul regent „ar invoca”.

<sup>246</sup> Lit. „pentru cei care sunt mai mulți” (ἐν τοῖς πλείοσιν).

în mod propriu „mulți”, pentru că fiecare dintre ei este separat de ceilalți, având o delimitare proprie, conformă modului său particular de lucrare.

Dar, în privința naturii dumnezeiești, nu am primit o asemenea învățătură, anume că Tatăl face în mod separat un lucru la care Fiul nu este asociat, sau iarăși că Fiul lucrează ceva în mod individual, fără Duhul; din contră, orice lucrare provenită de la Dumnezeu, care se extinde asupra creației și primește diverse nume în funcție de modul variat în care o concepem, pornește din Tatăl, înaintează prin Fiul și se desăvârșește în Duhul Sfânt<sup>247</sup>. De aceea, numele lucrării [dumnezeiești] nu se împarte<sup>248</sup> la numărul Celor care o lucrează, fiindcă implicarea<sup>249</sup> Fiecăruiia într-o anumită [activitate] nu este separată, nici individuală, ci tot ceea ce se întâmplă fie în sfera providenței Sale față de noi, fie în scopul guvernării și conservării<sup>250</sup> universului, se întâmplă prin intermediul celor Trei, fără ca [fiecare din] cele săvârșite să fie trei.

---

<sup>247</sup> Deplina comuniune de lucrare între Persoanele Sfintei Treimi este afirmată în termeni similari și în *Despre Sfântul Duh*, 13: „[...] o transmitere de putere, care începe din Tatăl, înaintează prin Fiul și se desăvârșește în Duhul Sfânt” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 100, rr. 8-11), sau în *Scrisoarea a V-a*, 6: „Viața noastră [spirituală – *n.n.*] vine la noi prin credința în Sfânta Treime, izvorând din Dumnezeu a toate, înaintând prin Fiul și fiind lucrată de Sfântul Duh”.

<sup>248</sup> În original, un termen cu o mai mare încărcătură stilistică: δι-α-σχί-ζ-ε-τ-αι („nu se sfășie”, „nu se scindează”).

<sup>249</sup> Sau „zelul”, „grija”, „atenția” (σπουδῆ).

<sup>250</sup> În original, ού-σ-τ-α-σ-ι-ς; termenul apare și în *Scrisoarea a XXIV-a*, 4 (vezi nota aferentă).

*Darul vieții pornește din voința Tatălui, este pregătit de Fiul și este pus în act de Duhul Sfânt*

**14.** Să reflectăm la ceea ce am zis pornind de la un singur exemplu, vreau să zic de la însăși căpetenia harismelor; au dobândit viață<sup>251</sup> toate câte s-au împărtășit de acest har. Așadar, dacă cercetăm de unde ne-a venit nouă un asemenea bun, descoperim, călăuziți de Scripturi, că [acesta ne-a venit] de la Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Dar, cu toate că admitem trei Persoane și nume, totuși nu considerăm că ne-au fost dăruite și trei vieți (câte una din partea Fiecăreia dintre Ele, în mod separat), ci aceeași viață este lucrată în noi de Duhul Sfânt, este pregătită de Fiul și depinde de voința Tatălui.

*Toate Persoanele Sfintei Treimi participă în comun la lucrările divine*

**15.** Prin urmare, întrucât Sfânta Treime săvârșește orice lucrare în mod asemănător celui menționat mai sus, adică nu separat conform numărului de Ipostasuri, ci există o singură mișcare și transmitere a voinței bune care trece din Tatăl, prin Fiul, către Duhul, rezultă că, după cum nu-I numim „trei Făcători de viață” pe Cei care produc o unică viață, nici „trei

---

<sup>251</sup> Viața, participarea la existență, înțelegă atât sub aspect biologic (prin naștere naturală), cât și sub aspect spiritual (prin naștere supranaturală, prin botez), este considerată de Nyssen drept cea mai înaltă harismă oferită de Dumnezeu oamenilor. Aceeași idee apare în: *Scrisoarea a V-a*, 5-6; *Scrisoarea a XXIV-a*, 14; *Despre Sfânta Treime*, 1; *Despre Sfântul Dub*, 19.

Buni” pe Cei contemplați în aceeași bunătate, nici toate celelalte [atribute ale Lor] nu le enunțăm la plural, tot astfel nu putem să-I numim „trei” pe Cei care exercită, în mod unitar<sup>252</sup> și inseparabil între Ei, această putere și lucrare dumnezeiască – sau, de bună seamă, supraveghetoare<sup>253</sup> – asupra noastră și asupra întregii creații<sup>254</sup>.

Într-adevăr, după cum, atunci când aflăm din Scriptură<sup>255</sup> despre Dumnezeuul tuturor lucrurilor că El judecă întreg pământul, afirmăm că El este Judecătorul universului, și, din nou, atunci când auzim că „Tatăl nu judecă pe nimeni”<sup>256</sup>, nu considerăm că Scriptura se contrazice pe sine – fiindcă Cel care judecă întreg pământul face aceasta prin Fiul, „Căruia I-a dat toată judecata”<sup>257</sup>, și tot ceea ce este săvârșit de Unicul-Născut face trimitere la Tatăl, astfel încât El<sup>258</sup> și este Judecătorul universului și, totodată, nu judecă pe nimeni, datorită faptului că, pe de o parte, „toată judecata”, cum s-a zis, „a fost dată Fiului”<sup>259</sup>, iar pe de alta, toată judecata Fiului nu este străină de voința Tatălui –, și nu ar putea cineva să

---

<sup>252</sup> Sau „conjugat”, „unificat” (συνημμένως).

<sup>253</sup> Din nou, o referință la sensul de „vedere” al numelui „Dumnezeu”.

<sup>254</sup> Potrivit lui Giulio Maspero, aici s-ar afla punctul culminant al tratatului: „Nyssenul prezintă inseparabilitatea dintre iconomie și imanență, explicitând legătura dintre «energii» și Persoane. Perihoreza trinitară devine cheia de boltă a construcției dogmatice” (G. MASPERO, *Trinity and Man...*, p. 55).

<sup>255</sup> Cf. *Facerea* 18, 25; *Romani* 3, 6.

<sup>256</sup> *Ioan* 5, 22.

<sup>257</sup> Cf. *Ioan* 5, 22.

<sup>258</sup> Tatăl.

<sup>259</sup> *Ioan* 5, 22.

afirme în mod rezonabil nici că sunt doi Judecători, nici că Unul dintre Ei a fost lipsit de autoritatea și puterea specifice judecății, în același fel<sup>260</sup>, în cazul cuvântului „dumnezeire”, Hristos este „puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu”<sup>261</sup>, iar Tatăl, <Dumnezeu, Cel care pe toate le face în Înțelepciune><sup>262</sup>, exercită prin intermediul Unicului-Născut puterea supraveghetoare și contemplatoare pe care o numim „dumnezeire”, în timp ce Fiul desăvârșește orice putere în Sfântul Duh, judecând, precum zice Isaia, „în Duhul judecății și Duhul pârjolirii”<sup>263</sup> și săvârșind binefacerile, după cuvântul Evangheliei adresat iudeilor, „în Duhul lui Dumnezeu”<sup>264</sup>. Pentru că zice: „Dacă Eu scot demonii cu Duhul lui Dumnezeu...”<sup>265</sup>; în acest caz particular, El include orice formă de binefacere, datorită caracterului unitar al lucrării. Deci, în cazul Celor a căror lucrare mutuală produce unitatea, numele lucrării<sup>266</sup> nu poate fi împărțit la mai mulți.

---

<sup>260</sup> Urmează a doua parte a comparației introduse la începutul paragrafului: „Într-adevăr, după cum...”. În esență, elementele comparației sunt calitatea de „Judecător” și cea de „Dumnezeu” (în sensul de „Văzător”).

<sup>261</sup> 1 Corinteni 1, 24.

<sup>262</sup> Editorul Müller alege să plaseze aici acest pasaj, care, în mai multe manuscrise, apare înainte de „Hristos” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III, 1, p. 50, r. 3).

<sup>263</sup> *Isaia* 4, 4.

<sup>264</sup> *Matei* 12, 28.

<sup>265</sup> *Matei* 12, 28.

<sup>266</sup> E vorba de numele „dumnezeire” sau „Dumnezeu”, derivat din lucrarea de supraveghere / contemplare. Cititorul trebuie să țină mereu seama de etimologia propusă în cap. 9 și, totodată, de obiectivul acestui tratat, acela de a demonstra că expresia „trei Dumnezei” este eronată.

*Toată providența, grija și conducerea universului este una singură, nu trei*

16. Într-adevăr, de vreme ce definiția<sup>267</sup> puterii supraveghetoare și contemplatoare este una singură în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt – precum s-a zis mai sus –, pornind din Tatăl ca dintr-un izvor, fiind lucrată de Fiul și desăvârșindu-și harul prin puterea Duhului, și de vreme ce nicio lucrare nu se distinge după Ipostasuri, [ca și când] ar fi săvârșită în mod individual și separat de către Fiecare în parte, fără ca [Celelalte] să fie contemplate împreună, rezultă că toată providența, grija și conducerea universului – cea care conservă existențele, atât pe cele care aparțin creaturii sensibile, cât și pe cele care aparțin naturii supracosmice, și care le îndreaptă pe cele ce greșesc și le învață pe cele drepte – este una singură, iar nu trei, fiind bine condusă de Sfânta Treime, nefiind divizată în trei potrivit numărului Persoanelor contemplate în credința noastră, ca și când fiecare dintre lucrări, considerată în ea însăși, ar aparține în mod exclusiv Tatălui, sau în mod particular Unicului-Născut, sau în mod separat Sfântului Duh. Din contră, „Unul și Același Duh împarte bunurile fiecăruia”, cum zice Apostolul<sup>268</sup>, dar mișcarea acestui bun care provine din Duhul nu este lipsită de origine, ci descoperim că puterea gândită înaintea acestei [mișcări], care este Dumnezeu cel Unic-Născut, le face pe toate și că fără El niciuna dintre ființe nu vine la existență<sup>269</sup>; și, din nou, că însuși izvorul bunurilor pornește din voința Tatălui.

---

<sup>267</sup> Sau „rațiunea”, „conceptul”, „principiul”, „fundamentul” (λόγος).

<sup>268</sup> Cf. 1 Corinteni 12, 11.

<sup>269</sup> Cf. Ioan 1, 3.

*Unitatea lucrării divine împiedică numărarea la plural a numelui „dumnezeire”*

**17.** Dacă fiecare lucru bun și fiecare nume bun, dependente de acea Putere și Voință fără de început<sup>270</sup>, sunt conduse la desăvârșire prin intermediul Dumnezeului celui Unic-Născut și prin puterea Duhului, fără vreun interval temporal sau spațial – întrucât nu există și nici nu concepem vreo distanță<sup>271</sup> în mișcarea voinței dumnezeiești de la Tatăl, prin Fiul, până la Duhul –, iar dacă [termenul] „dumnezeire” este și el unul dintre numele și conceptele bune, atunci nu ar fi rezonabil ca acest nume să se extindă<sup>272</sup> într-o pluralitate, de vreme ce unitatea lucrării împiedică numărarea lui la plural.

*Deși mărturisim că mântuirea ne este oferită de către Sfânta Treime, nu afirmăm că există „trei Mântuitori”. Dumnezeu este mai presus de nume*

**18.** Și, după cum unul singur, Tatăl, este numit de Apostol „Mântuitorul tuturor oamenilor, mai ales al celor

---

<sup>270</sup> Adică de Tatăl.

<sup>271</sup> În original: παράτασις, o întindere spațială („interval”, „extensie”) sau temporală („durată”, „răstimp”, „întârziere”) cuprinsă între două limite. Alături de διάστημα („interval”), παράτασις se numără printre conceptele preferate de Sfântul Grigorie în demonstrația unității Sfintei Treimi; termenul are multiple ocurențe în *Împotriva lui Eunomie*, I, 355, 361, 625, 628, 691; II, 70, 277, 459, 578 ș.a.

<sup>272</sup> Lit. „să se reverse” (διαχέοιτο).



credincioși”<sup>273</sup> și nimeni nu afirmă, în baza acestei expresii, că Fiul nu îi mântuiește pe credincioși sau că mântuirea se produce fără Duhul pentru cei părtași la ea – din contră, Dumnezeu cel deasupra tuturor<sup>274</sup> Se face mântuitorul tuturor, în timp ce Fiul lucrează mântuirea prin harul Duhului, iar Scriptura nu-I numește nicidecum pentru acest motiv „trei Mântuitori”, deși mărturisim că mântuirea ne vine de la Sfânta Treime –, tot astfel nu sunt nici „trei Dumnezei”, datorită semnificației [denumirii de] „dumnezeire” pe care am prezentat-o, deși o asemenea denumire se aplică în mod adecvat Sfintei Treimi.

Dar a-i combate pe acei contestatari care susțin că „dumnezeirea” nu trebuie înțeleasă ca lucrare nu mi se pare un lucru foarte necesar pentru construcția actuală a argumentației. Căci noi, care credem că natura dumnezeiască este nelimitată și incomprehensibilă, nu concepem nicio cuprindere a ei, ci stabilim că această natură este gândită ca infinită<sup>275</sup> în toate privințele. Iar ceea ce este infinit în mod absolut nu este delimitat de ceva și nedelimitat de altceva, ci infinitatea scapă delimitării sub toate aspectele. Prin urmare, ceea ce este în afara limitei cu siguranță nu este delimitat nici de vreun nume<sup>276</sup>.

---

<sup>273</sup> 1 *Timotei* 4, 10.

<sup>274</sup> Tatăl. Construcția „cel deasupra tuturor” (ὁ ἐπὶ πάντων) trimite la înțelesul etimologic al numelui θεός: „Cel ce contemplă asupra tuturor”.

<sup>275</sup> Lit. „este gândită în orice mod în / prin infinitate” (κατὰ πάντα τρόπον ἐν ἀπειρίᾳ νοεῖσθαι).

<sup>276</sup> Nu de aceeași părere era Eunomie, care considera că, de pildă, conceptul de „nenăscut” „indică și circumscrie ființa Celui ce este” (GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. I, 651, p. 425).

Așadar, pentru a conserva noțiunea de „nelimitat” în privința naturii dumnezeiești, afirmăm că Dumnezeu<sup>277</sup> este „mai presus de orice nume”<sup>278</sup>; or „dumnezeirea” este unul dintre nume. Nu putem deci să considerăm ca același lucru este și nume, și mai presus de orice nume.

*Scriptura nu inventează o doctrină lingvistică aparte și nu impune utilizarea unui anumit limbaj*

**19.** Totuși, dacă ar fi pe placul adversarilor noștri [să susțină] că [termenul „dumnezeire”] nu are o semnificație de lucrare, ci de natură, atunci ne vom întoarce la argumentul din debut, anume că uzul limbii aplică în mod greșit numele naturii la desemnarea unei pluralități, de vreme ce, potrivit raționamentului adevărat, natura nu cunoaște nici micșorare, nici creștere atunci când este considerată fie în mai mulți, fie în mai puțini. Pentru că sunt numărate prin adăugare doar acele lucruri câte sunt considerate în propria lor circumscriere; iar circumscrierea este înțeleasă în aspectul corporal, mărime, loc, diferența de formă și de culoare. Dar ceea ce este considerat în afara acestora scapă circumscrierii prin astfel de [categorii]. Iar ceea ce nu este circumscris nu este nici numărat, iar ceea ce nu este numărat nu poate fi considerat într-o pluralitate.

Fiindcă și despre argint<sup>279</sup> spunem că, deși se divide în

<sup>277</sup> Lit. „divinul”, „dumnezeirea” (τὸ θεῖον).

<sup>278</sup> *Filipeni 2*, 9.

<sup>279</sup> În original, „aur”. Sfântul Grigorie își dezvoltă în continuare argumentația valorificând formele de singular și plural ale termenului

multe tipuri [de monede], totuși și este, și se zice „unu”; în schimb, îl numim „multe monede” și „mulți stateri<sup>280</sup>”, fără să găsim nicio multiplicare a naturii argintului în pluralitatea de stateri. De aceea și zicem despre el „mult argint” atunci când este considerat într-un volum mai mare, fie de vase, fie de monede, dar nu zicem „mulți arginți” pe temeiul vreunei pluralități a materiei; mai puțin atunci când cineva ar zice așa: „Mulți arginți”, în sensul de darici<sup>281</sup> sau stateri, caz în care nu materia, ci monedele<sup>282</sup> au primit semnificația de plural.

---

„aur” (ὁ χρυσός, οἱ χρυσοί). Cum în limba română substantivul „aur” este defectiv de plural, pentru a evita un barbarism („auri”), am preferat ca, în întreg paragraful, opoziția χρυσός-χρυσοί să fie redată prin „argint”-„arginți”.

<sup>280</sup> Staterul (στατήρ, lit. „greutate”, probabil o traducere a semiticului *shekel*, „greutate”) era o monedă de aur sau de argint bătută în mai multe regiuni ale Greciei antice (Attica, Eubeea ș.a.), dar și în alte zone din Europa (Gallia, Britania). Un stater de argint cântărea 8,5 g și era echivalentul a 2 drahme (1 drahmă era venitul pe o zi al unui lucrător, *Noul Testament. Evanghelia după Matei*, ediție bilingvă, trad. inedită și comentariu de Cristian Bădiliță, Editura Vremea, București, 2015, pp. 392-393); pentru mai multe detalii despre stater și valorile lui în funcție de regiuni și epocă, vezi John H. KROLL, „The Monetary Background of Early Coinage”, în: William E. METCALF (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012.

<sup>281</sup> Daricul (δαρειακός, derivat probabil din termenul vechi-persan \**dari* - „aur” și asociat ulterior cu numele lui Darius cel Mare, se pare, printr-o etimologie populară) era moneda persană echivalentă a staterului grec (Michael ALRAM, „Daric”, în: Ehsan YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII/1, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, 1994, pp. 36-40).

<sup>282</sup> Lit. „piesele”, „bucățile” (κέρματα).

Într-adevăr, nu le putem numi în mod propriu „arginți”, ci „de argint”. Așadar, după cum staterii de argint sunt mulți, dar argintul este unul singur, tot astfel cei care se prezintă fiecare în natura umană sunt mulți, de exemplu: Petru, Iacov și Ioan, dar omul din ei este unul singur.

Cu toate că Scriptura lărgeste numele potrivit unei semnificații plurale, atunci când zice: „Oamenii jură pe cel mai mare”<sup>283</sup> și: „Fiii oamenilor”<sup>284</sup> și celelalte de acest fel, trebuie să știm că [Scriptura] se folosește de uzul lingvistic predominant, fără să legifereze un mod sau altul în care trebuie să folosim cuvintele și fără să expună aceste expresii cu intenția de a ne oferi o doctrină tehnică privitoare la cuvinte, ci se folosește de limbaj conform obiceiului predominant, privind doar către acest [scop], anume ca limbajul ei să le fie folositor celor care îl primesc, fără a se îngriji minuțios de modul de exprimare, acolo unde cuvintele nu cauzează nicio daună înțelegerii.

*Scriptura are grijă să proclame de fiecare dată un unic Dumnezeu*

**20.** Și ar dura mult să enumerăm expresiile din Scriptură asemănătoare unor solecisme ca să dovedim cele spuse. Dar, acolo unde există pericolul ca vreo parte a adevărului să fie vătămată, nu mai găsim în cuvintele Scripturii nimic neexaminat sau ambiguu. De aceea [Scriptura] admite numirea

---

<sup>283</sup> *Evrei* 6, 16.

<sup>284</sup> *Psalmul* 4, 2; 10, 4; 11, 1; 13, 2; 20, 11; 89, 3 ș.a.

oamenilor la plural, pentru că nimeni, pornind de la o asemenea formă de exprimare, nu cade în presupunerea unei mulțimi de umanități, nici nu consideră enunțarea la plural a numelui naturii drept un indiciu al existenței mai multor naturi umane.

Dar, cu privire la termenul „Dumnezeu”, [Scriptura] are grijă să-l enunțe la forma de singular și este prevăzătoare să nu introducă naturi diferite în ființa dumnezeiască prin semnificația plurală de „Dumnezei”. De aceea zice: „Domnul Dumnezeu este un singur Domn”<sup>285</sup>. Însă și pe Dumnezeu cel Unic-Născut<sup>286</sup> Îl proclamă cu termenul de „dumnezeire” și nu dizolvă unitatea [termenului] într-o semnificație duală, astfel încât să Îi numească pe Tatăl și pe Fiul „doi Dumnezei”, cu toate că Fiecare în parte este proclamat „Dumnezeu” de către sfinți<sup>287</sup>. Dar, deși Tatăl este Dumnezeu și Fiul este Dumnezeu, totuși în aceeași proclamare Dumnezeu este unul singur, deoarece nu se observă nicio diferență de natură sau de lucrare în dumnezeire. Căci, dacă natura Sfintei Treimi ar fi variată – potrivit presupunerii celor înșelați –, atunci numărul s-ar lărgi, în consecință, într-o pluralitate de Dumnezei,

---

<sup>285</sup> *Deuteronomul* 6, 4.

<sup>286</sup> Sfântul Grigorie preferă să-I atribuie Fiului numele de „Dumnezeul cel Unic-Născut” în locul sintagmei comune „Fiul cel Unic-Născut” (*Ioan* 1, 18; 3, 16), pentru a evidenția și mai mult dumnezeirea Fiului. Același lucru îl face și mai sus, în cap. 16 și 17, precum și în alte scrieri: *Scrisoarea a XXIV-a*, 12; *Despre diferența...*, 4; *Despre credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh*, 1-2; *Despre Sfântul Duh*, 13 și 23; *Marea Cuvântare catehetică*, introducere.

<sup>287</sup> Autorii Sfintei Scripturi.

divizându-se potrivit alterității de ființă a subiectelor. Or, întrucât natura dumnezeiască, simplă și imuabilă, respinge orice alteritate de ființă, astfel încât să fie unică, ea nu admite pentru sine o semnificație plurală. Însă, după cum vorbim despre o singură natură, tot astfel le numim la singular și pe toate celelalte: „Dumnezeu”, „Bun”<sup>288</sup>, „Sfânt”<sup>289</sup>, „Mântuitor”<sup>290</sup>, „Drept”<sup>291</sup>, „Judecător”<sup>292</sup> și orice alt nume la care ne gândim dintre cele cuvenite lui Dumnezeu, indiferent dacă cineva va zice că acesta<sup>293</sup> privește natura sau lucrarea.

*Unitatea naturii nu implică confuzia Ipostasurilor*

21. Iar dacă cineva ar discredita argumentația noastră pe motiv că ea, prin neacceptarea diferenței de ființă, ar susține o anumită confuzie și un anumit amestec circular<sup>294</sup> al Ipostasurilor, ne vom apăra în fața unui astfel de reproș în felul următor: când mărturisim invariabilitatea naturii, nu negăm diferența în ce privește cauza și cauzatul; doar prin aceasta înțelegem că Unul Se distinge de Celălalt, anume

---

<sup>288</sup> *Matei* 19, 17.

<sup>289</sup> *1 Petru* 1, 16.

<sup>290</sup> *Luca* 2, 11.

<sup>291</sup> *Faptele Apostolilor* 3, 14; *Apocalipsa* 16, 5.

<sup>292</sup> *Faptele Apostolilor* 10, 42; *2 Timotei* 4, 8.

<sup>293</sup> Numele.

<sup>294</sup> Termenul „amestec circular”, „ rotație” (ἀνακύκλισις) apare și în *Despre Sfântul Duh*, 22 (cu referire la slava comună Ipostasurilor). Moreschini presupune că ar indica ceea ce mai târziu se va numi „perihoreză” (prezența reciprocă a Fiecărei Persoane treimice în Celelalte; GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatice*, p. 1936, n. 40).

prin faptul că noi credem că Unul este Cauza și Celălalt provine din Cază<sup>295</sup>.

Iar în ceea ce își are existența dintr-o cauză concepem din nou o altă diferență, care constă în faptul că Unul provine direct din Primul, iar Altul provine prin intermediul Celui care provine direct din Primul, astfel încât [însușirea de] „Unic-Născut” Îi rămâne incontestabil Fiului și, totodată, nu este nicio îndoială că Duhul provine din Tatăl, dat fiind că poziția mediană<sup>296</sup> a Fiului Îi păstrează [însușirea de]

---

<sup>295</sup> Această terminologie cu referire la Persoanele Sfintei Treimi apare și în *Scrisoarea a XXIV-a*, 4; *Despre diferența...*, 4, 7; *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 5. Sfântul Vasile a întrebuințat-o la rândul său, de pildă în *Împotriva lui Eunomie*, II, 20.

<sup>296</sup> Rolul de „mijlocitor” al Fiului se evidențiază nu doar în sfera raporturilor dintre Dumnezeu și creatură (*1 Timotei* 2, 5), ci și în relația dintre Tatăl și Duhul: Duhul purcede din Tatăl *prin Fiul*. Lucian Turcescu notează că, în acest punct, atât Sfântul Grigorie, cât și Sfântul Vasile se manifestă ca ucenici fideli ai lui Origen, acesta din urmă interpretând versetul *Ioan* 1, 3 („Toate prin El s-au făcut”) ca o aluzie inclusiv la existența Duhului Sfânt prin intermediul Fiului (L. TURCESCU, *Gregory of Nyssa...*, p. 68). Trebuie spus că expresia „prin (διό) Fiul” nu implică un înțeles cauzativ, în sensul filioquist că Fiul ar fi o cauză secundară a Duhului. În această privință, Edward Siecienski afirmă în mod judicios: „Grigorie de Nyssa a fost folosit deseori de către [teologii] occidentali ca un martor oriental al dezvoltării doctrinei dublei procesiuni. Totuși trebuie notat că Grigorie, chiar dacă a afirmat că «Fiul joacă un rol în existența intra-divină a Duhului», nu a vorbit niciodată despre «Tatăl și Fiul ca și cum ar forma un singur principiu al spirăției active», nici nu a proclamat că rolul Fiului «a fost de natură cauzală». Prin urmare, există dubii că Grigorie de Nyssa ar fi acceptat *filioque* așa cum a fost mai târziu înțeles în Vest” (E.A. SIECIENSKI, *The Filioque. History of a*

„Unic-Născut” și, în același timp, nu Îl exclude pe Duhul din relația Sa naturală cu Tatăl.

*Ipostasurile se diferențiază în relație cu principiul cauzalității*

22. Iar când zicem „cauză” și „provenit dintr-o cauză”, prin aceste nume nu semnificăm natura (căci nimeni nu ar putea oferi aceeași definiție cauzei și naturii), ci indicăm diferența sub raportul modului de existență<sup>297</sup>. Într-adevăr, când am afirmat existența „Celui cauzat” și a „Celui fără cauză”, nu am divizat natura prin raționamentul nostru privitor la cauză, ci doar am indicat că Fiul nu există fără naștere și că Tatăl nu există prin naștere.

Mai întâi este necesar să credem că ceva există și apoi să investigăm modul de existență a lucrului în care credem. Așadar, una e definiția a ceea ce este un lucru în sine, și alta e definiția modului său de existență. Prin urmare, a spune că ceva este „fără naștere” sugerează modul lui de existență, dar prin această expresie nu se indică ce anume este el în sine. Pentru că, și dacă l-ai întreba pe agricultorul despre un copac

---

*Doctrinal Controversy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2010, pp. 44-45).

<sup>297</sup> În original: κατὰ τὸ πῶς εἶναι. Sfântul Grigorie folosește aici o sintagmă tehnică logico-filozofică, interpretată de exegeți fie de origine stoică (cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 369; 399-400, apud GREGORIO DI NISSA, *Opere dogmatiche*, p. 1938, n. 43), fie de origine aristotelică (Karfíková apropie sintagma gregoriană de conceptul aristotelic ce desemnează relația: πρὸς τί πῶς ἔχον; L. KARFÍKOVÁ, „*Ad Ablabium. Quod...*”, pp. 160-165).



oarecare dacă a fost plantat sau a crescut de la sine, iar el ți-ar răspunde fie că respectivul copac nu a fost plantat, fie că este rezultatul plantării, oare el, care a precizat doar modul existenței, a indicat prin răspunsul său natura [copacului], sau a lăsat neclară și neexplicată definiția naturii?

Tot astfel și aici, când am aflat că El este nenăscut, am fost învățați în ce mod se cade să gândim existența Lui, dar prin această expresie nu am înțeles ceea ce este El în sine. Deci, întrucât am afirmat că în Sfânta Treime există o astfel de diferență potrivit căreia credem că există Cauza și Cel provenit din Cază, nu am mai putea fi acuzați că dizolvăm conceptul de Ipostasuri în caracterul comun al naturii.

Așadar, întrucât conceptul de cauză diferențiază Ipostasurile Sfintei Treimi, proclamând ceea ce este necauzat și ceea ce provine din cauză, și întrucât natura dumnezeiască este înțeleasă ca invariabilă și nedivizată în orice fel am gândi-o, de aceea pe bună dreptate declarăm la singular „o singură dumnezeire” și „un singur Dumnezeu” și toate celelalte nume cuvenite lui Dumnezeu.

## DESPRE CREDINȚA ÎN TATĂL, FIUL ȘI SFÂNTUL DUH, CĂTRE TRIBUNUL SIMPLICIUS<sup>298</sup>

*Combaterea celor care afirmă că Fiul ar fi o creatură*<sup>299</sup>

---

<sup>298</sup> Titlul întreg: „Al lui Grigorie, episcopul Nyssei, [tratat] către Simplicius, despre credință. Grigorie, către tribunul Simplicius, despre Tatăl și Fiul și Sfântul Duh” (*Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 61). Acest tratat prezintă într-o formă prescurtată argumentația dezvoltată pe larg în *Împotriva lui Eunomie*; în esență, textul este o combatere a celor care susțineau că Fiul și Duhul ar fi creaturi. Absența introducerii și a concluziei ar putea sugera faptul că textul ne-a parvenit incomplet (sau că ne aflăm în fața unui extras dintr-un tratat mai extins). Nu știm cine era Simplicius, dar calitatea sa de tribun atestă clar faptul că, la acea dată, Sfântul Grigorie frecventa curtea imperială. Știm cu certitudine că în mai 383 Nyssenul a participat la un sinod constantinopolitan convocat de împărat, în timpul căruia a rostit *Cuvântarea despre dumnezeirea Fiului și a Dubului Sfânt*, un discurs apropiat în multe privințe de prezentul tratat. Acest fapt i-a determinat pe exegeți să amplaseze scrierea de față tot în jurul anului 383 (T. ZIEGLER, *Les petits traités...*, pp. 218-219; V.H. DRECOLL, „*Ad Simplicium*”, în: L.F. MATEO-SECO, G. MASPERO (eds), *The Brill Dictionary...*, pp. 678-679; Ari OJELL, „Gregory on the Christocentric Simplicity of the Trinitarian Worship: The Contribution of Gregory of Nyssa’s Short Treatise *Ad Simplicium Tribunalum*”, în: V.H. DRECOLL, M. BERGHAUS (eds), *Gregory of Nyssa...*, pp. 169-227.

<sup>299</sup> Am respectat capitulația propusă de Thierry Ziegler.

1. Dumnezeu poruncește prin prorocul Său să nu credem în niciun dumnezeu nou<sup>300</sup>, nici să ne închinăm unui dumnezeu străin<sup>301</sup>. Ei bine, este limpede că se numește „nou” ceea ce nu este din veșnicie și iarăși, în sens invers, se numește „veșnic” ceea ce nu este nou. Prin urmare, cel care crede că Dumnezeul cel Unic-Născut nu este din veșnicie din Tatăl nu neagă că El este nou; pentru că ceea ce nu este veșnic este desigur nou. Iar tot ceea ce este nou nu este Dumnezeu, precum a zis Scriptura: „Nu va fi în tine dumnezeu nou”<sup>302</sup>. Așadar, cel care zice că [a fost] o vreme [când] Fiul nu era<sup>303</sup> neagă dumnezeirea Lui.

---

<sup>300</sup> Lit. „să considerăm că niciun dumnezeu recent nu este [Dumnezeu]” (μηδένα πρόσφατον θεὸν εἶναι νομίζειν). Cf. *Psalmul* 80, 8.

<sup>301</sup> Cf. *Psalmul* 80, 8.

<sup>302</sup> *Psalmul* 80, 8.

<sup>303</sup> Aluzie la concepția lui Arie, care susținea, între altele, că „înainte să fi fost creat, circumscris sau întemeiat, Fiul nu era” (*Epistula ad Eusebium Nicomediensem*, PG 42, 212B). Această teză este citată și în *Împotriva lui Eunomie*, I, 110, unde îi este atribuită prin extensie lui Eunomie. Fostul episcop de Cyzic propaga aforismul lui Arie în diferite formulări nuanțate: „Ființa [Fiului] a fost născută, ea neexistând înaintea constituirii sale”, „Noi afirmăm că Fiul a fost născut în vreme ce nu era” (EUNOMIE, *Liber Apologeticus*, 12, 15, în: EUNOMIUS, *The Extant Works*, p. 48, rr. 10-11; p. 52, r. 7). Arianismul fusese combătut și condamnat la Sinodul I Ecumenic (325); totuși continua să atragă destui adepți la final de secol IV (vezi Pr. S. ȘELARU (coord.), V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice...*, pp. 69-70). De pildă, în omiliile sale la *Evangelhia a patra*, scrise în jurul anului 390, Sfântul Ioan Gură de Aur reanimă deseori polemica antiariană (*Omiliile* 13, 3; 27, 1; 38, 4; 63, 3).

Iarăși, El interzice închinarea<sup>304</sup> la un dumnezeu străin când spune: „Nu te vei închina unui dumnezeu străin”<sup>305</sup>. Iar cel străin este luat în considerare prin opoziție cu Dumnezeul nostru propriu. Așadar, cine este Dumnezeul nostru propriu? E limpede că este Dumnezeul cel adevărat<sup>306</sup>. Și cine este cel străin? Negreșit, cel care este străin de natura Dumnezeului celui adevărat. Prin urmare, dacă Dumnezeul nostru propriu este Dumnezeul cel adevărat și dacă – după cum zic ereticii – Dumnezeul cel Unic-Născut nu aparține naturii [Dumnezeului] celui adevărat, atunci El<sup>307</sup> este străin și nu este al nostru. Dar Evanghelia zice că oile nu vor asculta de cel străin<sup>308</sup>.

Iar cel care zice că El este creatură susține că El este străin de natura Dumnezeului adevărat. Ce vor face deci cei care zic că El este creat? Se vor închina sau nu Dumnezeului lor creat? Căci, dacă nu I se închină, îi imită pe iudei<sup>309</sup>, refuzând închinarea la Hristos. Iar dacă I se închină, sunt idolatri,

---

<sup>304</sup> Discuția despre închinare (sau cultul divin) joacă un rol important în controversa Sfântului Grigorie cu eunomienii (vezi și *Despre Sfânta Treime*, 4; *Despre Sfântul Dub*, 23-25). În viziunea episcopului de Nyssa, practica de a ne închina deopotrivă Fiecăruia dintre Ipostasurile Sfintei Treimi, primită prin tradiție, constituie un argument irecuzabil în favoarea dumnezeirii Fiului și a Duhului Sfânt (vezi și *Scrisoarea a V-a*, 7; *Scrisoarea a XXIV-a*, 8-9).

<sup>305</sup> *Psalmul* 80, 8.

<sup>306</sup> *Cf. Isaia* 65, 16.

<sup>307</sup> Fiul.

<sup>308</sup> *Ioan* 10, 5.

<sup>309</sup> Lit. „iudaizează”, „practică iudaismul”. *Cf. Galateni* 2, 14. Pentru o discuție despre conceptul de iudaism la Nyssen, vezi *Despre Sfânta Treime*, 2 și nota aferentă.

pentru că I se închină Celui străin de Dumnezeu cel adevărat. Or este la fel de impios și a nu I te închina Fiului, și a te închina unui dumnezeu străin. Prin urmare, suntem datori să spunem că Fiul este [Fiu] adevărat din Tatăl adevărat, astfel încât și să I ne închinăm, și să nu fim condamnați ca închinători la dumnezeu străin.

### *Pildele 8, 22 nu implică creația Fiului*

2. Celor care invocă citatul din *Pilde*: „Domnul M-a creat”<sup>310</sup> și consideră pentru acest motiv că aduc un argument puternic în sprijinul tezei potrivit căreia Creatorul și Făcătorul tuturor<sup>311</sup> este creat, se cuvine să le spunem că Dumnezeu cel Unic-Născut S-a făcut multe lucruri de dragul nostru.

Într-adevăr, Cuvânt fiind, S-a făcut carne<sup>312</sup>; Dumnezeu fiind, S-a făcut om<sup>313</sup>; netrupesc fiind, S-a făcut trup<sup>314</sup>; și, pe lângă acestea, S-a făcut încă și „păcat”<sup>315</sup>, și „blestem”<sup>316</sup>, și „piatră”<sup>317</sup>, și „topor”<sup>318</sup>, și „pâine”<sup>319</sup>, și

---

<sup>310</sup> *Pildele* 8, 22. Vezi și *Împotriva lui Arie și Sabellius*, 5; *Împotriva lui Eunomie*, I, 298 (în vol. GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, vol. I, pp. 240-241).

<sup>311</sup> *2 Macabei* 1, 24.

<sup>312</sup> *Ioan* 1, 14.

<sup>313</sup> *Cf. Filipeni* 2, 6-7.

<sup>314</sup> *Cf. Evrei* 2, 14.

<sup>315</sup> *2 Corinteni* 5, 21.

<sup>316</sup> *Galateni* 3, 13.

<sup>317</sup> *Psalmul* 117, 22; *Matei* 21, 42.

<sup>318</sup> *Matei* 3, 10.

<sup>319</sup> *Ioan* 6, 35.

„oaie”<sup>320</sup>, și „cale”<sup>321</sup>, și „ușă”<sup>322</sup>, și „stâncă”<sup>323</sup>, și multe de acest fel<sup>324</sup>, fără să fie prin natura Sa nimic din acestea, ci făcându-Se [acestea] de dragul nostru, potrivit iconomiei Sale. Așadar, precum, Cuvânt fiind, S-a făcut carne de dragul nostru și, Dumnezeu fiind, S-a făcut om, tot astfel, și Creator fiind, S-a făcut creatură pentru noi; căci carnea este creată.

Prin urmare, după cum El a zis prin prorocul: „Așa zice Domnul, Cel care M-a plăsmuit din pânțece ca rob al Său”<sup>325</sup>, la fel a zis și prin Solomon: „Domnul M-a creat ca început al căilor Lui, în vederea lucrărilor Lui”<sup>326</sup>; într-adevăr, întreaga creație se află în robie, după cum zice Apostolul<sup>327</sup>. Deci și Cel care a fost plăsmuit în pânțelece Feocioarei, după cuvântul prorocului, este robul, nu Domnul, adică omul după carne, în care S-a arătat Dumnezeu<sup>328</sup>; iar aici<sup>329</sup>, Cel care a fost creat

<sup>320</sup> *Isaia* 53, 7; *Faptele Apostolilor* 8, 32.

<sup>321</sup> *Ioan* 14, 6.

<sup>322</sup> *Ioan* 10, 7.

<sup>323</sup> *1 Corinteni* 10, 4.

<sup>324</sup> În *Împotriva lui Eunomie*, II, 294, 300, 347 (*Împotriva lui Eunomie*, vol. II, pp. 253, 257, 283), Sfântul Grigorie citează liste similare pentru a ilustra polisemia Sfintei Scripturi și nevoia unei hermeneutici evlavioase.

<sup>325</sup> *Isaia* 49, 5.

<sup>326</sup> *Pildele* 8, 22.

<sup>327</sup> *Romani* 8, 21-22. Pentru o discuție despre interpretarea hristologică a acestui pasaj la Sfântul Grigorie, vezi Alberto VICIANO, „Christologische Deutung von Röm 8,19-22 bei Gregor von Nyssa und Theodoret von Kyros”, în vol. H. DROBNER, C. CLOCK (eds), *Studien zu Gregor von Nyssa...*, pp. 191-204.

<sup>328</sup> Cf. *1 Timotei* 3, 16.

<sup>329</sup> În *Pildele* 8, 22.

ca început al căilor Sale nu este Dumnezeu, ci omul în care Dumnezeu ni S-a arătat pentru a reînnoi calea de mântuire a oamenilor, odinioară ruinată.

Și astfel, întrucât cunoaștem două lucruri despre Hristos, pe de o parte dumnezeirea, pe de alta omenitatea (dumnezeirea în natura Sa, omenitatea<sup>330</sup> prin iconomia Sa<sup>331</sup>), în mod corespunzător atribuim dumnezeirii caracterul veșnic și punem pe seama naturii omenești caracterul creat. Fiindcă, precum potrivit prorocului El a fost plăsmuit în pântecul ca rob, la fel și potrivit lui Solomon El S-a arătat în carne prin această creatură servilă.

*Nașterea Fiului nu este echivalentă unei nașteri corporale*

3. Dar, când ei zic: „Dacă El era, atunci nu S-a născut; și, dacă S-a născut, atunci nu era”, să învețe că nu trebuie să aplicăm proprietățile nașterii carnale la natura dumnezeiască. Căci corpurile se nasc când încă nu sunt, iar Dumnezeu<sup>332</sup> pe cele care nu sunt le face să fie<sup>333</sup>, fără ca El Însuși să vină la ființă din neființă.

De aceea și Pavel Îl numește „strălucirea slavei”<sup>334</sup>, ca să învățăm că, precum lumina opaișului este din natura celui care

<sup>330</sup> Lit. „ceea ce este după om” (τὸ κατ’ ἄνθρωπον).

<sup>331</sup> Lit. „în iconomie” (ἐν τῇ οἰκονομίᾳ). Aici, termenul „iconomie” înseamnă, în sens restrâns, „Întrupare” (G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. οἰκονομία).

<sup>332</sup> În acest context, Dumnezeu-Fiul.

<sup>333</sup> Cf. *Romani* 4, 17.

<sup>334</sup> *Evrei* 1, 3. Sintagma este interpretată în cheie trinitară și în *Despre diferența...*, 6-7.

strălucește<sup>335</sup> și, totodată, este împreună cu acela (pentru că, de îndată ce opaițul este expus vederii, strălucește simultan și lumina provenită din el), la fel și aici Apostolul ne poruncește să gândim că Fiul este din Tatăl și, totodată, că Tatăl nu este niciodată lipsit de Fiul; căci nu este cu puțință ca slava să fie fără splendoare, după cum nu este cu puțință ca opaițul să fie lipsit de strălucire.

Este limpede că, precum faptul că strălucirea există dovedește că și slava există (căci, dacă nu ar exista slava, nu ar exista nici ceea ce strălucește din ea), la fel a zice că strălucirea nu exista cândva demonstrează că nici slava nu exista atunci când strălucirea nu exista; căci este imposibil ca slava să fie fără strălucire.

Așadar, după cum în cazul strălucirii nu este cu puțință să zicem: „Dacă era, nu a venit la existență, iar dacă a venit la existență, înseamnă că nu era”, la fel este lipsit de noimă să se zică acestea despre Fiul, de vreme ce El este strălucirea<sup>336</sup>.

### *Tatăl și Fiul sunt egali în măreție*

4. Iar cei care folosesc cuvintele „mai mic” și „mai mare” cu privire la Fiul și la Tatăl să învețe de la Pavel să nu

---

<sup>335</sup> A opaițului (λύχνος). Comparația nu vizează atât opaițul ca obiect, cât mai ales conceptul de opaiț în relație cu cel de lumină, sub aspectul cauzalității. Grigorie folosește exemplul opaițului pentru a ilustra raportul dintre Fiul și Tatăl și în *Împotriva lui Arie și Sabellius*, 4-5, și în *Împotriva lui Eunomie*, III, 6, 50. În *Despre diferența...*, 7, comparația se face între lumină și făclie (φλόξ).

<sup>336</sup> Argumentul raportului dintre strălucire și slavă se găsește și la SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh*, 7 (PG 32, 96AB), și SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *A doua scrisoare către Serapion*, 2 (PG 26, 609AC).



măsoare cele ce sunt cu neputință de măsurat. Căci Apostolul zice că Fiul este „pecetea Ipostasului”<sup>337</sup> Tatălui. Este deci limpede că, pe cât de mare este Ipostasul Tatălui, pe atât de mare este și pecetea Ipostasului. Pentru că nu se poate ca pecetea să fie mai mică decât ipostasul contemplat în ea.

Dar și marele Ioan învață același lucru, zicând: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu”<sup>338</sup>. Într-adevăr, prin faptul că a zis: „La început”, și nu: „După început”, a arătat că începutul nu a fost niciodată lipsit de cuvânt<sup>339</sup>. Iar prin indicația: „Și Cuvântul era la Dumnezeu”, a arătat că Fiului

<sup>337</sup> *Evrei* 1, 3.

<sup>338</sup> *Ioan* 1, 1.

<sup>339</sup> Sau „irațional” (ἄλογος). Am preferat traducerea: „Lipsit de cuvânt”, în locul unei traduceri conotate trinitar: „Lipsit de Cuvântul”. Într-un pasaj de mai jos, același termen ἄλογος revine fără conotație trinitară: „[...] partea din Dumnezeu care transcende Cuvântul este *lipsită de cuvânt / irațională (subl.n.)*”. Totuși Sfântul Grigorie are probabil în vedere, în plan secundar, și semnificația trinitară a conceptelor ἀρχή și λόγος, care pot fi traduse și ca nume proprii: „[...] a arătat că Începutul (Tatăl) nu a fost niciodată lipsit de Cuvântul (Fiul)” (semnificație confirmată în *Împotriva lui Eunomie*, III, 6, 22: „Tatăl este Începutul universului. Dar se proclamă că și Fiul este în acest Început, de vreme ce El este, după ființă, ceea ce este Începutul. Într-adevăr, Începutul este Dumnezeu, iar Cuvântul, Care este în Început, este Dumnezeu”, în: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. II, p. 193, rr. 23-26). Termenul ἀρχή începuse să fie interpretat ca nume posibil al Tatălui odată cu ipotezele lansate de Origen în *Comentariul la Ioan*, I, 17, 19. Pentru exegetul alexandrin, ἀρχή din *Ioan* 1, 1 L-ar putea indica pe Tatăl în calitate de cauză atemporală, sursă a ființei (I, 17) și prototip ipostatic (I, 19) pentru Fiul.

nu-I lipsește nimic<sup>340</sup> în raport cu Tatăl. Căci Cuvântul întreg este contemplat simultan cu Dumnezeu întreg.

Pentru că, dacă Cuvântul ar avea vreo lipsă în propria Sa mărire, încât să nu fie capabil să stea în relație cu Dumnezeu întreg<sup>341</sup>, ar fi absolut necesar să considerăm că partea din Dumnezeu care transcende Cuvântul este lipsită de cuvânt. Or măreția Cuvântului este contemplată simultan cu întreaga măreție a lui Dumnezeu. Prin urmare, nu este loc să vorbim despre „mai mare” și „mai mic” în privința dogmelor dumnezeiești.

*Tatăl și Fiul sunt de aceeași natură*

5. Iar cei care zic că născutul este neasemănător după natură<sup>342</sup> cu nenăscutul să învețe din exemplul lui Abel și Adam să nu mai vorbească prostește. Căci Adam, de bună seamă, nu s-a născut potrivit nașterii naturale a oamenilor, dar Abel s-a născut din Adam<sup>343</sup>. Ei bine, cel care nu s-a născut este numit „nenăscut”, iar cel care s-a născut este numit „născut”. Totuși faptul că Adam nu s-a născut nu l-a împiedicat cu nimic să fie om, nici nașterea nu l-a făcut pe Abel diferit de natura omenească, ci sunt oameni și unul, și celălalt, chiar dacă unul era născut, iar celălalt fără naștere.

<sup>340</sup> Lit. „caracterul non-deficient al Fiului” (τὸ ἀνελλιπέος τοῦ υἱοῦ).

<sup>341</sup> Lit. „să fie la Dumnezeu întreg”, aluzie la *Ioan* 1, 1 („Cuvântul era la Dumnezeu”).

<sup>342</sup> Arienii anomei (ἄνόμοιοι, „neasemănători”) susțineau că natura Fiului ar fi nu doar diferită de a Tatălui, ci și incomparabilă sau cu neputință de asemănat cu natura Tatălui.

<sup>343</sup> *Facerea* 2, 7; 4, 2.

Prin urmare, și în cazul dogmelor dumnezeiești, faptul de a nu fi născut și cel de a fi născut nu produc o diferență de natură, ci, precum în cazul lui Adam și al lui Abel există o singură umanitate, la fel și în cazul Tatălui și al Fiului există o singură dumnezeire.

*Duhul Sfânt este necreat*

**6.** Hulitorii<sup>344</sup> zic și despre Duhul Sfânt același lucru ca și despre Domnul, anume că și El este creat<sup>345</sup>. Iar Biserica, precum crede despre Fiul, așa crede și despre Sfântul Duh în egală măsură, anume că El este necreat; pentru că orice creatură devine bună prin participarea la Binele transcendent, dar Duhul Sfânt nu are nevoie de cineva care să-L facă bun (pentru că El este bun prin natura Lui, după cum mărturisește Scriptura<sup>346</sup>).

[Biserica mai crede și că:] creația este călăuzită de Duhul, iar Duhul îi dăruiește călăuzirea<sup>347</sup>; creația este condusă, iar Duhul o conduce<sup>348</sup>; creația este mângâiată, iar Duhul o mângâie<sup>349</sup>; creația se află în robie, iar Duhul o

<sup>344</sup> Cf. *Matei* 12, 31-32.

<sup>345</sup> Aetius și Eunomie considerau că Duhul Sfânt este o creatură, „cea mai nobilă dintre creaturile produse de Fiul la rugămintea Tatălui, izvorul iluminării și al sfințirii” (John N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, London, 1968, p. 256).

<sup>346</sup> *Psalmul* 142, 10.

<sup>347</sup> *Psalmul* 142, 10.

<sup>348</sup> *Psalmul* 50, 13.

<sup>349</sup> *Ioan* 14, 16.

eliberează<sup>350</sup>; creația se înțelepțește, iar Duhul îi oferă harul înțelepciunii<sup>351</sup>; creația se împărtășește de daruri, iar Duhul le dăruiește cu autoritate. Pentru că „pe toate acestea le lucrează Unul și Același Duh, împărțindu-le fiecăruia în parte după cum El voiește”<sup>352</sup>.

Și se pot găsi în Scripturi nenumărate alte dovezi ale faptului că toate numele sublime și cuvenite lui Dumnezeu, câte sunt aplicate de Scriptură Tatălui și Fiului, sunt considerate și cu privire la Sfântul Duh: incoruptibilitatea<sup>353</sup>, fericirea<sup>354</sup>, bunătatea<sup>355</sup>, înțelepciunea<sup>356</sup>, puterea<sup>357</sup>, dreptatea<sup>358</sup>, sfințenia<sup>359</sup>. Fiecare nume demn de cinste este spus cu referire la Duhul Sfânt, așa cum este spus cu referire la Tatăl și la Fiul, cu excepția celor prin care Ipostasurile se disting între Ele în mod clar și fără confuzie – vreau să zic că Duhul Sfânt nu este numit nici „Tată”, nici „Fiul”. Dar toate celelalte nume prin care sunt desemnați Tatăl și Fiul sunt aplicate de Scriptură și Duhului Sfânt. Pentru acest motiv înțelegem deci că Duhul Sfânt este mai presus de creație.

Prin urmare, acolo unde este înțeles Tatăl și unde este înțeles Fiul, acolo este înțeles și Duhul Sfânt. Într-adevăr,

<sup>350</sup> 2 Corinteni 3, 17.

<sup>351</sup> Efeseni 3, 17.

<sup>352</sup> 1 Corinteni 12, 11.

<sup>353</sup> Înțelepciunea lui Solomon 12, 1.

<sup>354</sup> Cf. Psalmul 50, 13.

<sup>355</sup> Psalmul 142, 10.

<sup>356</sup> Efeseni 1, 17.

<sup>357</sup> Înțelepciunea lui Solomon 5, 23.

<sup>358</sup> Cf. Romani 8, 10.

<sup>359</sup> Psalmul 50, 12.

și Tatăl, și Fiul sunt mai presus de creație, iar logica raționamentului a confirmat acest lucru și pentru Duhul Sfânt. Așadar, cel care pune Duhul Sfânt deasupra creației a admis în consecință învățătura cea dreaptă și sănătoasă, întrucât va mărturisi că una singură este natura necreată contemplată în Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

*Amos 4, 13 nu implică ideea creației Duhului Sfânt*

7. Dar, de vreme ce ei ne obiectează ca dovadă – cred ei – că Duhul Sfânt este creat acea frază a prorocului, care zice: „Cel ce întărește tunetul și creează duhul și Îl vestește oamenilor pe Unsul Său”<sup>360</sup>, se cuvine să înțelegem următorul lucru: altul este duhul<sup>361</sup> despre care prorocul zice că a fost creat odată cu întărirea tunetului, și nu Duhul Sfânt. Într-adevăr, vorbirea mistică [a prorocului] numește Evanghelia „tunet”<sup>362</sup>. Așadar, cei în care credința în Evangheliie devine fermă și nezdruincată părăsesc<sup>363</sup> prin credință existența carnală pentru a deveni duh, după cum zice Domnul: „Cel născut din carne este carne, iar cel născut din Duhul este duh”<sup>364</sup>. Prin urmare, Dumnezeu este Cel care, prin întărirea tunetului Evangheliei în credincioși, îl face

---

<sup>360</sup> *Amos 4, 13.*

<sup>361</sup> În tratatul său *Împotriva lui Eunomie* (III, 7), Sfântul Vasile explică faptul că termenul de „duh” menționat în *Amos 4, 13* înseamnă pur și simplu „vânt” (în greacă, πνεῦμα suportă ambele traduceri).

<sup>362</sup> *Cf. Ioan 12, 29.*

<sup>363</sup> Lit. „trec”, „se strămută (de la)” (μεταβαίνουσι).

<sup>364</sup> *Ioan 3, 6.*

duh pe cel ce crede; iar cel care s-a născut din Duhul și a devenit duh printr-un asemenea tunet Îl vestește pe Hristos, după cum zice Apostolul: „Nimeni nu poate spune că Iisus Hristos este Domn, decât în Duhul Sfânt”<sup>365</sup>.

---

<sup>365</sup> *1 Corinteni 12, 3.*

## ÎMPOTRIVA LUI ARIE ȘI SABELLIUS<sup>366</sup>

---

<sup>366</sup> Acest tratat, transmis de un singur manuscris de secol XII/XIII (pentru care există și o copie de secol XIII; vezi detalii în *Gregorii Nysseni Opera*, vol. III/1, p. 70), are o autenticitate disputată. Dacă Friedrich Müller și Jean Daniélou acceptă acest opuscul între operele Sfântului Grigorie (J. DANIÉLOU, „La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse”, în: *Studia Patristica*, VII, 1966, p. 61), iar Giulio Maspero citează din el ca dintr-o operă autentică (G. MASPERO, *Trinity and Man...*, p. 60), alți specialiști, precum Karl Holl (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. II: *Der Oster*, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp. 298-309) și Reinhard Hübner („Gregor von Nyssa...”, în: M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique...*, pp. 211-212), au respins paternitatea lui gregoriană. Totuși trebuie spus că, în manuscris, prezentul opuscul figurează împreună cu tratatul *Despre Sfântul Dub, împotriva macedonienilor*, a cărui paternitate gregoriană este unanim acceptată (V.H. DRECOLL, „*Adversus Macedonianos, De spiritu sancto*”, în: L.F. MATEO-SECO, G. MASPERO (eds), *The Brill Dictionary...*, p. 466). Din acest motiv și ținând seama de anumite particularități gregoriene ale textului, menționate în note, am decis să includem și acest opuscul în volumul de față. Daniélou îl plasează în prima parte a carierei de polemist a Nyssenului, în perioada 374-375 (J. DANIÉLOU, „La chronologie des œuvres...”, p. 61); dacă ținem cont însă de argumentația pe alocuri similară cu cea din *Despre credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Dub* (datat în 383), precum și de abundența citatelor biblice (caracteristică a operelor sale scrise cu începere din 383; vezi J. DANIÉLOU, „La chronologie des sermons...”, p. 361), această scriere ar putea data tot din jurul anului 383. Am urmat capitulația din PG 45, 1281 ș.u. După știința noastră, este prima versiune într-o limbă modernă a acestui text.

*Dreapta-credință se aseamănă unei căi de mijloc între două extreme, arianismul și sabelianismul*

1. „Revărsat-a inima mea cuvânt bun”<sup>367</sup>, zicea Psalmistul în chip desăvârșit. Referitor la Acest Cuvânt bun al lui Dumnezeu, cei care au dat glas celei mai mari impietăți, luându-se după Arie și Achillius<sup>368</sup>, au îndrăznit să-L proclame drept creatură și făptură și i-au atras pe mulți la rătăcirea lor. Iar cei care gândesc cele contrare acestora, luându-se după Sabellius<sup>369</sup>, încearcă să suprimă Ipostasul Fiului și, crezând că Îl cinstesc prin două nume pe Tatăl Însuși – deși El este unul singur –, Îl denumesc „Fiu-Tată”<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> *Psalmul* 44, 1.

<sup>368</sup> Cunoscut și ca Achillas, diacon în Alexandria, unul dintre cei mai fervenți partizani ai lui Arie (potrivit lui SOCRATE SCOLASTICUL, *Istoria bisericească*, I, 3, 6, și FERICITUL TEODORET DE CYR, *Istoria bisericească*, I, 4). Arie este menționat nominal de Sfântul Grigorie și în *Scrisoarea a V-a*, 8, precum și în *Împotriva lui Eunomie*, I, 45, 46, 499; III, 9, 55.

<sup>369</sup> Despre Sabellius, vezi *Scrisoarea a XXIV-a*, 4, nota aferentă. Reamintim că, în epocă, numele „Sabellius” era un clișeu pentru a indica modalismul lui Marcel de Ancyra. Sabellius este menționat și în *Scrisoarea către monahul Filip*, 7; *Despre Sfânta Treime*, 2; precum și în *Împotriva lui Eunomie*, I, 226, 499 (în opoziție cu Arie, ca în exemplul nostru); II, 37, 38; III, 8, 22, 23, 64. Prin aceste liste de ocurențe am vrut să arătăm că referirile directe la Arie și Sabellius sunt comune în mai multe scrieri ale Sfântului Grigorie considerate autentice și ar putea fi luate în considerare ca o particularitate gregoriană a textului de față.

<sup>370</sup> Despre promotorii acestei denumiri de „Fiu-Tată” (Υιοπάτωρ), numiți și „iopatoriști”, citim și în opera cert gregoriană *Împotriva lui Eunomie*, II, 39. Sfântul Atanasie cel Mare (*Expositio fidei*, 2) ne informează că acest compus neologic Υιοπάτωρ, „Fiu-Tată”, a fost creat de



Ambele credințe au fost puse înaintea ca două capcane de către cei numiți mai sus. Dar prin mijloc trece o cale „strâmtă și îngustă, care conduce la viață”, potrivit Evangheliei<sup>371</sup>. Mulți oameni se abat într-o parte sau alta și cad pradă. Tu<sup>372</sup> însă îmi lași impresia că, temându-te de ambele căderi, fugi de însăși calea adevărului<sup>373</sup> atunci când consideri că nu trebuie să se discute despre Cuvântul lui Dumnezeu. Ia seama deci ca nu cumva, ferindu-te de rătăcirea celor două<sup>374</sup> [erezii], să te faci vinovat [tu însuși] de pedeapsa pentru impietate!

Însuși Mântuitorul, stând în fruntea căii adevărate, a strigat zicând: „Eu sunt Calea și Adevărul”<sup>375</sup>. Nu te abate la dreapta sau la stânga, ca să nu te întâlnești cu niciuna dintre

---

Sabellius însuși, pentru a ilustra cu ajutorul lui concepția sa monarhi-anistă (vezi și SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*, 16; *De sententia Dionysii*, 5 ș.a.).

<sup>371</sup> Matei 7, 14.

<sup>372</sup> Nu ni s-a transmis în inscripție cine este adresantul acestui tratat. Putem presupune și un destinatar colectiv (ca în cazul tratatului *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*), mai ales dacă luăm în calcul adresarea la plural din debutul cap. 3 („am promis să vă arăt...”).

<sup>373</sup> Aluzie la *Ioan* 14, 6. Regăsim aceeași sintagmă în formula de încheiere a tratatului.

<sup>374</sup> Cf. *Împotriva lui Eunomie*, I, 499: „[...] astfel, am impresia, învățătura credinței să poată fi prin aceste cuvinte la adăpost de devierea spre oricare dintre cele două erezii, pentru că nici Sabel nu are loc să ducă în confuzie proprietățile ipostatice. , de vreme ce Unul-Născut se distinge clar de Tatăl atunci când spune «Eu și Tatăl», și nici Arie nu poate valida caracterul străin al naturii lor, de vreme ce unitatea amândurora nu admite distincția după natură” (trad. O. Sferlea). , în GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie* , vol. I, pp. 343-345).

<sup>375</sup> *Ioan* 14, 6.

aceste [erezii]”. Și din nou: „«Eu sunt ușa oilor»<sup>376</sup>. Cel care nu intră prin Mine<sup>377</sup>, «ci sare pe alături, este fur și tâlhar»<sup>378</sup>, iar cel care va fi prins în capcana lui va pieri”.

Așadar, cei care și-au întors mintea către una sau alta dintre răătăcirii să audă că Mântuitorul nostru Iisus Hristos, prin natura Sa, este și Se numește<sup>379</sup> Fiul lui Dumnezeu și că, deși nu este făptură, totuși El este denumit „fiu” ca noi, potrivit obiceiului [nostru de vorbire]<sup>380</sup>; și că El nu are început, ci este veșnic; de aceea și împărățește împreună cu Tatăl, potrivit Ipostasului Său propriu, în vecii nesfârșiți.

*Arienii echivalează nașterea Fiului cu un început în timp*

2. Dar poate că cineva ar zice<sup>381</sup>: „Orice lucru fără început

---

<sup>376</sup> Ioan 10, 7.

<sup>377</sup> Cf. Ioan 10, 9.

<sup>378</sup> Ioan 10, 1.

<sup>379</sup> Construcție tipic gregoriană, întâlnită în: *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 5; *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 10, 19; *Despre Sfântul Dub*, 3; *Împotriva lui Eunomie*, II, 161 ș.a.

<sup>380</sup> Din nou o expresie specific gregoriană (κατὰ χρῆσιν). Referințe similare la limbajul omenesc se găsesc din abundență în scrierile Sfântului Grigorie: *Despre Sfânta Treime*, 9; *Scrisoarea a XXIV-a*, 1; *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 4, 5, 11; *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 2-5, 7, 9, 11, 19 etc. Autorul este preocupat în mod constant de raportul dintre cunoaștere și conceptualizare, precum și de condiția limbajului omenesc în sine (definit de un caracter totalmente arbitrar, acceptat prin concesie, deseori abuzat, totdeauna limitat în exprimarea divinului).

<sup>381</sup> Acest tip de introducere a obiecțiilor adversarilor se observă în majoritatea operelor gregoriene cu paternitate certă.

ar [trebui să] fie și nenăscut<sup>382</sup>. Cum ar putea Fiul să fie denumit în mod rezonabil «fără început», de vreme ce însuși numele Lui demonstrează faptul că El are un început? Căci este numit «Fiu» din cauză că S-a născut. Iar că nașterea a survenit într-un [anumit] început, nimeni nu ar putea să nege. Prin urmare, dacă este Fiu, este limpede pentru noi că a dobândit un început, în urma nașterii<sup>383</sup>.

---

<sup>382</sup> Sfântul Grigorie abordează aceeași obiecție în *Împotriva lui Eunomie*, I, 467: „Nimeni să nu sfâșie prin denunț calomnios învățătura noastră, pe motiv că încercăm să demonstrăm ca nenăscut pe Cel cu adevărat Fiu” (*Împotriva lui Eunomie*, vol. I, p. 329).

<sup>383</sup> Argumentul arienilor (anomei) invoca o echivalență logică între conceptul de „început” și cel de „naștere”, în baza căreia orice ființă care ar fi lipsită de început ar trebui să fie și nenăscută. Cum despre Fiul Scriptura atesta că este „născut” (*Ioan* 1, 18; cf. *Luca* 2, 7), rezulta din logica egalității dintre „început” și „născut” că Fiul nu ar putea fi veșnic. În plus, însuși numele de „Fiu” demonstra, din perspectiva lor, că El ar poseda un început în timp, deci ar fi o creatură. În *Împotriva lui Eunomie*, I, 467-468, Sfântul Grigorie explică faptul că termenul ἄρχος („fără început”) are două sensuri distincte, „lipsit de început temporal” (aplicabil Fiului) și „lipsit de cauză” (aplicabil doar Tatălui): „De vreme ce noțiunea de «început» este polisemantică și este folosită în multe accepții, există și [accepții] în care spunem că și Fiului Unul-Născut i se aplică numirea de «fără început». Căci, când prin sintagma «fără început» se înțelege a avea ipostasul fără o anumită cauză, mărturisim că acesta este propriu doar Tatălui [...]; dar, când sunt luate în considerare și celelalte sensuri ale «începutului», de vreme ce este conceput un început și pentru creație, și pentru timp [...], mărturisim și pentru Fiul faptul de a fi mai presus de început, astfel încât credem, pe cale de consecință, că Cel prin care toate au fost aduse la ființă este mai presus de orice început al creației și de orice noțiune de timp [...]. Ca urmare, Cel care prin temeiul ipostasului Său nu este fără început este mărturisit ca având caracterul de «fără

Dar poate că cineva, luându-se după acest raționament filozofic, ar spune că El va avea și un sfârșit și că Apostolul zice: „El Însuși<sup>384</sup> Se va supune Celui care I-a supus Lui toate”<sup>385</sup> și: „El va preda împărăția Tatălui și lui Dumnezeu”<sup>386</sup>, ca să presupunem că El, neexistând înainte de naștere, Se va retrage iarăși în neființă.

Înalță-mi-te la credința cea sigură, ca nu cumva să fi răpit ca de un curent violent de rătăcirea unor asemenea raționamente, „asemenea prafului pe care îl spulberă vântul”<sup>387</sup>, [și să cazii] de la „calea strâmtă”<sup>388</sup> și dreaptă în abisul pieirii!

Într-adevăr, dacă Tatăl universului este nenăscut și veșnic, înțelept și puternic, iar Apostolul, când binevestește credința în El<sup>389</sup>, proclamă tuturor că Hristos este „puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu”<sup>390</sup>, atunci cum îndrăznesc ei să aducă nașterea Lui sub timp și să presupună că El nu este veșnic, nici fără început? Căci, dacă, potrivit presupunerii unora, nașterea Mântuitorului nostru a survenit

---

început» în toate celelalte privințe, așa încât Tatăl este și fără de început și nenăscut, în vreme ce Fiul este fără de început în sensul precizat, dar totuși nu și nenăscut” (*Împotriva lui Eunomie*, vol. I, p. 329).

<sup>384</sup> Fiul.

<sup>385</sup> *1 Corinteni* 15, 28.

<sup>386</sup> *1 Corinteni* 15, 24.

<sup>387</sup> *Psalmul* 1, 4.

<sup>388</sup> Cf. *Matei* 7, 14. Expresia „calea strâmtă” combină elemente din două sintagme evanghelice diferite: „Poartă strâmtă”, respectiv „cale îngustă”. Redarea citatelor biblice în manieră prelucrată este o caracteristică a scriiturii Sfântului Grigorie (vezi *Scrisoarea a V-a*, 1, nota aferentă).

<sup>389</sup> În Fiul.

<sup>390</sup> *1 Corinteni* 1, 24.

la un moment dat, atunci s-a adus necinstire nu doar Fiului, ci încă și Tatălui – potrivit spusei Fiului: „Nici pe Mine nu Mă cunoașteți, nici pe Tatăl”<sup>391</sup>, „Cine nu-L cinstește pe Fiul nu-L cinstește pe Tatăl”<sup>392</sup> –, întrucât se consideră că Unul nu exista înainte de naștere, iar că Celălalt nu avea putere și înțelepciune înainte de venirea la existență a Fiului.

Dar unii ca aceștia ar putea presupune în consecință<sup>393</sup> că Tatăl nici nu era Dumnezeu odinioară, înainte de nașterea Fiului. Căci cum putea să fie Dumnezeu, dacă nu posedă putere și înțelepciune? Dacă însă ni s-a vestit<sup>394</sup> de către dumnezeieștile Scripturi că El este dintotdeauna Dumnezeu<sup>395</sup>, atunci trebuie să credem că El are dintotdeauna înțelepciunea și puterea, adică pe Hristos, împreună cu Sine.

*Revelația divină s-a adaptat limitelor de percepție ale omului*

**3.** Mi-am amintit că anterior am promis să vă arăt „ca prin oglindă”<sup>396</sup> imaginea realităților proprii Tatălui și Fiului, fiindcă cele proprii naturii dumnezeiești nu sunt supuse cuvântului omenesc. Într-adevăr, ori de câte ori Însuși Dumnezeu <a voit să Se descopere oamenilor>, a conversat cu noi nu

---

<sup>391</sup> *Ioan* 8, 19.

<sup>392</sup> *Ioan* 5, 23.

<sup>393</sup> Expresia (ἀκολουθως) este des întâlnită în scrierile gregoriene autentice.

<sup>394</sup> Lit. „ni s-a profețit printr-un oracol”, „ni s-a decretat” (τεθεόπισται).

<sup>395</sup> *Cf. Psalmul* 54, 21; 89, 2.

<sup>396</sup> *1 Corinteni* 13, 12.

potrivit puterii specifice măreției Sale, ci Și-a măsurat glasul Său pe potriva auzului omenesc, astfel încât să fim în stare să primim glasul dumnezeiesc în urechile noastre. Căci, de bună seamă, și măreția Lui cea de nerăbdat și de necuprins Și-a măsurat-o pe potriva vederii omenești și, Dumnezeu fiind, S-a arătat om. Căci „S-a deșertat pe Sine, luând chip de rob”<sup>397</sup>, pentru ca noi, oamenii, să-L putem vedea pe Dumnezeu.

Așadar, după cum am crezut că El, deși nu era om, S-a arătat om, dar potrivit naturii Sale era și este Dumnezeu, Care Și-a circumscris în trup măreția Sa de necuprins și, prin Sine, ca printr-o oglindă, ne-a dezvăluit întreaga măreție a lui Dumnezeu, pentru ca noi, ajutându-ne de El ca de o oglindă, să devenim văzători și ai Tatălui – căci El, „imaginea Dumnezeului celui nevăzut” potrivit Apostolului<sup>398</sup>, a zis într-o anumită împrejurare: „Cel care M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl”<sup>399</sup> –, tot astfel, în mod corespunzător, Îl contemplăm cu mintea și prin cele spuse în Scripturi pe măsura auzului nostru, deși adesea ele nu se potrivesc dumnezeirii, din cauza slăbiciunii cuvântului; căci, după cum El a fost văzut de ochii noștri ca Dumnezeu circumscris în trup, la fel și cuvântul [despre El] – chiar dacă este mai mic decât [măreția] proprie lui Dumnezeu – a fost proclamat în urechile noastre<sup>400</sup>.

---

<sup>397</sup> *Filipeni* 2, 7.

<sup>398</sup> *Coloseni* 1, 15. Versetul este valorificat în cheie trinitară și în *Despre diferența dintre ființă și ipostas*, 8, și în *Împotriva lui Eunomie*, I, 531; II, 215.

<sup>399</sup> *Ioan* 14, 9.

<sup>400</sup> Astfel de fraze, tipic nyssene prin structură, dimensiuni și complexitate, apar din loc în loc în acest tratat și ar putea fi invocate în favoarea unei paternități gregoriene.

*Scriptura Îl prezintă pe Fiul drept co-etern cu Tatăl*

4. S-a demonstrat, cum am spus anterior, prin Scriptura însăși că discursul omenesc nu ar putea să-L indice pe Dumnezeu sau realitățile proprii Lui. Într-adevăr, de vreme ce nu ne-a fost lăsat niciun cuvânt<sup>401</sup> care să reveleze veșnicia Fiului, Scriptura arată simultaneitatea Lui cu Tatăl prin enunțuri asemănătoare unor enigme, zicând: „Mai înainte de luceafăr Te-am născut”<sup>402</sup>, și: „Mai înainte de toți munții” și de fiecare creatură „El Mă naște”<sup>403</sup>. Propunând aceste expresii, Scriptura scoate la iveală faptul că [Fiul] este fără de început; căci, atunci când afirmă că El este mai presus<sup>404</sup> de toate și, mai ales, „mai înainte de veci”<sup>405</sup>, ne îndreaptă mintea către caracterul Său veșnic și fără de început.

Modul în care calitatea de Fiu și ideea de naștere ne sugerează faptul că El tronează întotdeauna cu Tatăl și-l ilustrez printr-o imagine – deoarece discursul nu ajunge la aceste realități în natura lor –, aceea a razei provenind din

---

<sup>401</sup> În original, expresia este mai marcată: „Nicio parte de cuvânt” (μέρος λόγου; cf. *Împotriva lui Eunomie*, II, 165). E posibil ca autorul să facă aluzie la teza eunomiană despre originea divină a limbajului, potrivit căreia Dumnezeu ar fi depozitat în mintea umană anumite nume sau cuvinte capabile să reveleze însăși ființa lucrurilor, respectiv a lui Dumnezeu (vezi și *De ce nu spunem „trei Dumnezei”*, 3, nota aferentă).

<sup>402</sup> *Psalmul* 109, 3.

<sup>403</sup> *Pildele* 8, 25.

<sup>404</sup> În original, compusul προὑπερβατικόν arată deopotrivă ideea de anterioritate și cea de transcendență.

<sup>405</sup> *1 Corinteni* 2, 7.

soare. Cum ai putea să nu afirmi că și lumina a fost născută de opaiț? Totuși, așa cum nu este mai întâi soarele și mai apoi raza, ci deodată cu ființa și cu producerea soarelui este și se produce [și] raza, și deodată cu existența opaițului a existat și lumina, iar produsul opaițului nu se manifestă după un oarecare timp, ci simultan cu el<sup>406</sup>, tot astfel nu a existat mai întâi Dumnezeu, iar după aceea Înțelepciunea Lui, ci deodată cu existența Dumnezeului universului – Care era dintotdeauna – era deci și Înțelepciunea Lui, adică Hristos, chiar dacă cel care vrea să indice Înțelepciunea o denumește în mod rezonabil „născută de Dumnezeu” și un „produs” al Lui.

Iar spusa: „Mai înainte de toți munții El Mă naște”<sup>407</sup> scoate în evidență faptul că, în raport cu oamenii, Mântuitorul este născut de Tatăl dintotdeauna, și, prin spusa: „Astăzi Te-am născut”<sup>408</sup> – cu toate că El „este mai înainte născut” și este mereu împreună cu El –, Scriptura, vrând prin „astăzi” să aducă [nașterea Lui] sub un interval de timp, arată că El Se naște mereu împreună cu [fiecare dintre] cei care se succed în ordinea [istoriei], atât timp cât se va mai numi un „astăzi”. Iar dacă, la un moment dat, „astăzi”-ului acestei lumi i se va pune capăt printr-un sfârșit, atunci El nu Se va mai naște, ci, după ce Se va fi născut odată cu toți și după ce va ședea ca

---

<sup>406</sup> Imaginea opaițului, introdusă pentru ilustrarea co-eternității Fiului cu Tatăl, este atestată în cel puțin două opere gregoriene cu paternitate certă: *Despre credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh*, 3, și *Împotriva lui Eunomie*, III, 6, 50; cf. *Despre diferența...*, 7, unde se invocă în termeni similari imaginea făcliei / torței (φλόξ).

<sup>407</sup> *Pildele* 8, 25.

<sup>408</sup> *Psalmul* 2, 7.



Judecător și Arbitru al tuturor celor vii și al celor morți, va împărăți împreună cu Tatăl în veac.

*Pildele 8, 22 nu indică faptul că Fiul ar fi o creatură*

5. Dar, ca nu cumva și spusa: „Domnul M-a creat ca început al căilor Lui, în vederea lucrărilor Lui”<sup>409</sup> să provoace raționamente în mintea corupătorilor de cuget, nu trebuie omis următorul lucru: interpreții care au tradus în greacă fragmente din originalul ebraic al Scripturilor au precizat că „M-a creat” ar putea fi tradus prin „M-a făcut”<sup>410</sup>.

Totuși chiar și „M-a creat”, dacă este corect înțeles, nu indică nimic în dezacord cu „M-a făcut”. Căci, dacă ar fi zis numai: „Domnul M-a creat”, ar fi lăsat loc de controversă pentru unii; dar, de vreme ce a adăugat: „Ca început al căilor Lui, în vederea lucrărilor Lui”, s-ar putea înțelege cu claritate că [Scriptura] a vrut să zică: „Domnul M-a pus să fiu întâistător peste lucrările Lui și Mi-a încredințat începutul căilor Lui”.

---

<sup>409</sup> *Pildele 8, 22*. Sfântul Grigorie insistă asupra interpretării ortodoxe a acestui verset și în *Despre credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, 2, și Împotriva lui Eunomie*, I, 298.

<sup>410</sup> Detalii despre interpretarea patristică a respectivului loc biblic, în: Susannah TICCANTI, „Wisdom in Patristic Interpretation: Scriptural and Cosmic Unity in Athanasius’s Exegesis of Proverbs 8:22”, în: Will KYNES (ed.), *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible*, Oxford University Press, New York, 2021, pp. 186-204; pentru o interpretare modernă, vezi: Alan LENZI, „Proverbs 8:22-31: Three Perspectives on Its Composition”, în: *Journal of Biblical Literature*, 125, 4/2006, pp. 687-714.

Ei bine, când oare a dobândit Tatăl un început al căilor Lui? Sau când nu a fost El lucrător? Sau de la cine a primit El puterea și lucrarea? Căci a nu le avea mereu pe toate la Sine indică faptul că le-a primit de la altcineva, înțelegându-se cumva că ar exista un alt dumnezeu mai bătrân decât El. „Dar cine mai înainte I-a dat Lui și va lua înapoi de la El?”<sup>411</sup>, zice Scriptura.

Iar dacă toate erau la El<sup>412</sup>, atunci nu se va afla niciodată un început<sup>413</sup> al căilor și al lucrărilor Lui, ci [va rezulta că] El este întotdeauna lucrător. Iar dacă „toate prin Fiul s-au făcut și fără El nu s-a făcut niciun lucru”<sup>414</sup>, atunci se arată deschis faptul că El<sup>415</sup> a avut întotdeauna la Sine Înțelepciunea Sa lucrătoare.

Iar dacă Tatăl totdeauna lucrează<sup>416</sup> și nimic nu s-a lucrat fără Fiul, atunci ei în mod fals au presupus că „M-a creat” s-ar referi la faptul că El a fost creat cândva ulterior cu scopul de a lucra. Din contră, pasajul: „M-a creat ca început al căilor Lui” semnifică: „Mi-a încredințat căile Lui, ca ele să fie sub conducerea Mea”. Pentru că nu se referă la un început în sens temporal, ci la unul în sens de stăpânire.

Într-adevăr, și apostolii zic: „Și L-a făcut pe El Domn și Hristos”<sup>417</sup>. Iar dacă ei, prin expresia: „L-a făcut”, ar denumi o

<sup>411</sup> *Romani* 11, 35.

<sup>412</sup> La Dumnezeu-Tatăl.

<sup>413</sup> Un început în timp, nu un „Început” ca nume metaforic al Fiului.

<sup>414</sup> *Ioan* 1, 3.

<sup>415</sup> Dumnezeu-Tatăl.

<sup>416</sup> *Cf. Ioan* 5, 17.

<sup>417</sup> *Faptele Apostolilor* 2, 36.

făptură și o creatură<sup>418</sup>, atunci ar fi doi cei pe care [Dumnezeu] i-a făcut, unul fiind „Domn”, celălalt „Hristos”; faptul că numele „Hristos” denumește un împărat<sup>419</sup> nimeni nu-l ignoră. Dar expresia „L-a făcut” semnifică faptul că Tatăl I-a încredințat două conduceri, una de domn, iar alta de împărat, mai degrabă o conducere unică cinstită prin două titluri.

Așadar, cei cuprinși de oricare dintre cele două rătăciri, și unii, și ceilalți să se lase convinși că Fiul este pururea cu Tatăl, deopotrivă născut și fără de început. Este fără de început prin faptul că există dintotdeauna cu Tatăl; și este născut prin faptul că Îl are pe Tatăl drept <cauză> a existenței Sale.

După cum, atunci când ne-am referit la opaiț, ziceam că el este cauza însăși a strălucirii, dar că nu este anterior strălucirii, ci simultan cu ea, la fel și El va exista în veac și nu va înceta vreodată să împărățească, fiindcă nici nu a început [cândva să o facă], ci Se înfățișează pe Sine ca împreună-lucrător cu Tatăl, prin spusa: „Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez”<sup>420</sup>. Expresia „până acum” cere și un „de când”. Dar, fiindcă expresia „de când” introduce ideea de perioadă<sup>421</sup>,

---

<sup>418</sup> Sintagma „făptură și creatură” cu referire la Fiul apare și în *Scrisoarea către monahul Filip*, 3, și în *Împotriva lui Eunomie*, I, 110.

<sup>419</sup> Numele grecesc „Hristos” traduce ebraicul *Messiah*, „Unsul”. „Hristos” / „Unsul” era numele generic al regelui sau împăratului, pentru faptul că, la momentul investirii în noua demnitate, i se administra un ritual de ungere cu untdelemn sfințit (*1 Regi* 10, 1 ș.u.). Găsim referințe similare la etimologia numelui „Hristos” și în alte opere gregoriene cu paternitate certă: *Despre Sfânta Treime*, 9; *Despre Sfântul Dub*, 15-16.

<sup>420</sup> *Ioan* 5, 17.

<sup>421</sup> Lit. „se întâmplă în timp” / „se încadrează într-un interval cronic” (ἐν χρόνῳ τυγχάνει).

omîțând să spună „de când” și precizând doar „până acum”, a arătat faptul că dintotdeauna le-a lucrat pe toate împreună cu Tatăl. Într-adevăr, El „lucrează până acum” generându-le pe toate, dându-le viață, sporindu-le, conducându-le, și niciodată nu va înceta să o facă. Căci nu I se va potrivi lui Dumnezeu să stea degeaba, nici nu va obosi din cauza lucrării, încât să Se oprească.

*Alte versete invocate în sprijinul lor de arieni și de sabelieni*

6. Ei bine, cred că cei rătăciți de erezia lui Arie s-au folosit în apărarea lor de fraza din Evanghelie care zice: „Cel care M-a trimis este mai mare decât Mine”<sup>422</sup>, din care au presupus că El este o creatură și o făptură. [Cred că] și răspunsul Său dat celui care Îl numise „învățător bun”: „Nimeni nu este bun decât unul Dumnezeu”<sup>423</sup> le-a indus bănuiala că El, fiind [doar] om, deținea în mod abuziv titlul de „Fiu [al lui Dumnezeu]”. Socotesc că și afirmația: „Iar despre ziua și ceasul sfârșitului nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl”<sup>424</sup>, [care se găsește] în cele spuse la Marcu, le-a stârnit suspiciunea că Fiul este diferit de ființa Tatălui.

Iar adepții lui Sabellius, citind fără o judecată riguroasă: „Eu și Tatăl una suntem”<sup>425</sup>, și: „Cel care M-a văzut pe Mine

---

<sup>422</sup> *Ioan* 14, 28.

<sup>423</sup> *Marcu* 10, 18.

<sup>424</sup> *Cf. Marcu* 13, 32.

<sup>425</sup> *Ioan* 10, 30. Versetul este discutat și în *Scrisoarea către monahul Filip*, 10; *Împotriva lui Eunomie*, I, 198, 499, 503.

L-a văzut pe Tatăl<sup>426</sup>, și: „Când El va preda împărăția Tatălui și lui Dumnezeu<sup>427</sup>, au căzut în cea mai mare rătăcire a necredinței, crezând că Fiul a ieșit temporar din Tatăl din cauza dezertării omului, dar că, după îndreptarea greșelilor omenești, iarăși întorcându-Se, Se va afunda în Tatăl și Se va contopi cu El.

Oare nu ai citit, o sabeliane<sup>428</sup>, și acest pasaj din scrierea apostolică, care se opune părerii tale? Căci, între altele, zice: „După lucrarea puterii stăpânirii Lui, pe care Dumnezeu a lucrat-o în Hristos, sculându-L din morți și așezându-L de-a dreapta Sa, în ceruri, mai presus decât toată începătoria și stăpânia și puterea și domnia și decât tot ceea ce este numit, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor<sup>429</sup>.

Nici glasul Evangheliei nu te-a convins că Fiul nu are o existență temporară, ci că și judecarea tuturor în veacul viitor I s-a încredințat Fiului? Căci zice: „Tatăl nu judecă pe nimeni; ci toată judecata I-a dat-o Fiului, ca [toți] să-L cinstescă pe Fiul precum Îl cinstesc pe Tatăl<sup>430</sup>. Iar într-un alt loc Apostolul zice: „La arătarea Domnului Iisus din cer, cu îngerii puterii Sale, în văpaie de foc, osândindu-i pe cei care nu-L cunosc pe Dumnezeu și pe cei care nu se supun Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos<sup>431</sup>.

<sup>426</sup> *Ioan* 14, 9.

<sup>427</sup> *1 Corinteni* 15, 24.

<sup>428</sup> Lit. „o cel care gândești ca Sabellius!” (ὁ Σαβελλιόφρων).

<sup>429</sup> *Efeseni* 1, 19-21.

<sup>430</sup> *Ioan* 5, 22-23. Pasajul este valorificat în înțeles trinitar și în *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 15.

<sup>431</sup> *2 Tesaloniceni* 1, 7-8.

Ia seama cum cei care nu I se supun „vor plăti ca pedeapsă”, zice, „pieirea veșnică, atunci când El va veni să Se preaslăvească între sfinții Săi”<sup>432</sup>! Îi vor plăti Fiului, despre Care tu ai presupus că nici nu va mai exista.

*Fiul pare cumva că nu Îi este supus Tatălui, întrucât cei incredințați Fiului și a căror imagine El o poartă nu Îi sunt încă supuși în totalitate*

7. Iar dacă vrei să știi care este înțelesul pasajului: „Când Îi va preda împărăția Tatălui și lui Dumnezeu”<sup>433</sup>, nu trebuie să ți-l ascund, chiar dacă ai fost greoi la primirea adevărului. Deși mi se pare că m-aș opune poruncii lui Hristos: „Nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor”<sup>434</sup>, totuși, imitându-L pe Dumnezeu, îmi voi păstra bunele speranțe și nu voi ascunde adevărul de cei rău-credincioși; căci El trimite ploaie fără osebire<sup>435</sup> și întinde lumina zilei asupra celor drepți și asupra celor nedrepți în egală măsură<sup>436</sup>.

Ei bine, tu, căruia ți se arată o asemenea bunătate, nu vei căuta să afli adevărul? Nu vei pleca urechile minții, ca să te convingi că niciuna dintre afirmațiile din Scripturi nu se contrazice cu alta, ci fiecare concordă cu fiecare și toate stau în deplină armonie<sup>437</sup>? De aceea, nu prin prisma presupunerii

---

<sup>432</sup> 2 Tesaloniceni 1, 9-10.

<sup>433</sup> 1 Corinteni 15, 24.

<sup>434</sup> Matei 7, 6.

<sup>435</sup> Cf. Matei 5, 45.

<sup>436</sup> Cf. Matei 5, 45.

<sup>437</sup> Teza armoniei interne a Sfintei Scripturi apare și în *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 15.

tale trebuie să înțelegi pasajele: „Atunci El Însuși Se va supune Celui care I-a supus Lui toate”<sup>438</sup> și: „Atunci când El va preda împărăția Tatălui și lui Dumnezeu”<sup>439</sup>.

Într-adevăr, dacă El S-a asemănat în toate naturii omenești și a pățimit împreună cu noi, potrivit prorocului: „El poartă păcatele noastre și este chinuit pentru noi”<sup>440</sup>, și: „El a asumat slăbiciunile noastre și a răbdat bolile noastre”<sup>441</sup> – fiindcă trupul în care S-a îmbrăcat dovedește întocmai aceste lucruri –, și [dacă Apostolul] zice: „Pentru noi L-a făcut păcat”, nu păcătuind El Însuși, ci asemănându-Se celui care a păcătuat, „ca noi să fim îndreptățiți”<sup>442</sup>, și: „Făcându-Se pentru noi blestem”<sup>443</sup>, ca să ne răscumpere pe noi din blestem, și El a fost numit „blestemat”, acceptând din compătimire să primească același nume cu noi, dacă El S-a făcut pe Sine toate aceste lucruri, asemănându-Se naturii omenești, asumând chiar „înfățișarea de rob”<sup>444</sup>, ca și când El Însuși ar fi comis fărădelegi, oferindu-Și propria Lui persoană de dragul omenirii, [prin toate acestea] El L-a schimbat pe Tatăl și L-a chemat la milostivire.

Și, pentru că nu toată omenirea era supusă Fiului, iar El Însuși părea și era considerat drept nesupus<sup>445</sup> și, în fața

<sup>438</sup> 1 Corinteni 15, 28.

<sup>439</sup> Cf. 1 Corinteni 15, 24.

<sup>440</sup> Isaia 53, 4.

<sup>441</sup> Matei 8, 17.

<sup>442</sup> 2 Corinteni 5, 21.

<sup>443</sup> Galateni 3, 13.

<sup>444</sup> Filipeni 2, 7.

<sup>445</sup> Am urmat aici propunerea editorului de a citi sintagma „μὲν ὑποτεταγμένος” („supus”, atestată ca atare în manuscrise) drept „μὴ

Tatălui, Își atribuia Sieși dezertarea poporului, de aceea, în clipa în care toate I se vor supune Fiului (pentru că acum vedem că nu toate Îi sunt încă supuse), atunci El va zice: „Toate Mi-au fost supuse”<sup>446</sup>. Și, când toate I se vor supune, atunci El Însuși Se va arăta ca supus Celui care I-a supus Lui toate. Căci, dacă „noi toți vom fi ai lui Hristos”<sup>447</sup>, atunci și „Hristos va fi al lui Dumnezeu”<sup>448</sup> și I Se va supune Lui. Dar, dacă noi nu suntem încă ai lui Hristos, atunci nici Hristos, Care rabdă chinuri pentru noi, nu este încă al lui Dumnezeu.

Așadar, când toți vom fi ai lui Hristos, atunci și Hristos va fi al lui Dumnezeu, supunându-I Tatălui, prin Sine Însuși, pe toți cei pe care mai înainte îi luase la Sine, „ca Dumnezeu să fie toate în toți”<sup>449</sup>. Fiindcă pare cumva că El nu este supus Tatălui, întrucât cei încredințați Lui și a căror imagine El o poartă nu Îi sunt încă supuși. Dar, când toate I se vor supune Lui, atunci El va părea că predă împărăția Sa Tatălui și lui Dumnezeu.

---

ὀποτεταγμένος” („nesupus”; vezi *Gregorii Nysseni Opera*, vol. III, 1, p. 78, r. 23). Forma negativă a verbului („nesupus”) corespunde logicii de ansamblu a paragrafului: în prezent, Hristos pare nesupus din cauza părtășiei la natura umană aflată încă în nesupunere („pentru că acum vedem că nu toate Îi sunt încă supuse”), dar în viitor, când toate I se vor supune Fiului, „atunci El Însuși Se va arăta ca *supus*” (τότε αὐτός φωνήσεται ὀποτεταγμένος). Câteva rânduri mai jos găsim clar enunțată aceeași argumentație: „Fiindcă pare cumva că El nu este supus Tatălui, întrucât cei încredințați Lui și a căror imagine El o poartă nu Îi sunt încă supuși”.

<sup>446</sup> Cf. 1 Corinteni 15, 27.

<sup>447</sup> Cf. 1 Corinteni 3, 23.

<sup>448</sup> 1 Corinteni 3, 23.

<sup>449</sup> 1 Corinteni 15, 28.



Dar prin „împărăție” nu trebuie să ne gândim la demnitatea conferită de purtarea sceptrului<sup>450</sup>. Căci Tatăl nu are nevoie de o demnitate împărătească, astfel încât să preia de la Fiul ceea ce mai înainte Îi încredințase cumva spre uz, [iar acum] o cere înapoi. Îmi lași impresia că o astfel de [argumentație] vrei să sugerezi! Dar comiți o impietate nu doar împotriva Fiului, anulându-I Ipostasul, ci și împotriva Tatălui, negând că El este Împărat, dacă El I-a încredințat Fiului împărăția pentru o vreme, ca mai apoi să o primească de la El, ca și când ar avea nevoie de această demnitate.

Așadar, Îi va încredința nu demnitatea împărăției, cum am precizat anterior, ci [Îi va încredința Tatălui] pe cei împărățiți de El<sup>451</sup> și supuși Lui. Iar când El Îi va prezenta și preda această împărăție, atunci va zice: „Aceasta este împărăția, aceasta este preoția, neamul sfânt, poporul [oferit] Mie spre posesie”<sup>452</sup>, și: „Iată, Eu și pruncii pe care Dumnezeu Mi i-a dat”<sup>453</sup>. Într-adevăr, El I-a dat Lui toate neamurile și I le-a supus Lui; căci [zice]: „Îți voi da Ție neamurile ca moștenire și marginile pământului ca stăpânire”<sup>454</sup>.

---

<sup>450</sup> Purtarea sceptrului era semnul puterii militare supreme. Termenul original σκηπτουχία („purtarea sceptrului”) este slab atestat în limba greacă, având câteva ocurențe la tragediografi (ESCHIL, *Perșii*, 297; LYCOPHRON, *Fragmenta tragica*, 111) și istorici (STRABO, *Geographica*, 11, 2, 18). Ne aflăm probabil în fața unei mostre de erudiție a autorului (despre aceasta, vezi *Introducerea*).

<sup>451</sup> De Fiul.

<sup>452</sup> 1 Petru 2, 9.

<sup>453</sup> Evrei 2, 13.

<sup>454</sup> Psalmul 2, 8.

*Ioan 10, 30 nu anulează Ipostasul Fiului. Argument împotriva sabelienilor*

8. Să știi că nici afirmația: „Eu și Tatăl una suntem”<sup>455</sup> nu anulează Ipostasul Fiului. Într-adevăr, Ei sunt una în ființă, sunt una în demnitate, sunt una în voință, sunt una în gândire, dar nu sunt una după ipostas. Vom demonstra și cu ajutorul Apostolului că termenul „una” nu indică unul și același ipostas, potrivit sensului pe care îl folosim cel mai frecvent. Căci, după cum, în cazul celui care sădește și al celui care udă<sup>456</sup>, numele distributiv diferențiază ipostasul: „Fiecare va primi plata proprie, după osteneala proprie”<sup>457</sup>, tot astfel, [în cazul nostru], nu trebuie să ne gândim că termenul „una” ar suprima celălalt ipostas.

Prin urmare, întrucât am demonstrat că niciunul dintre aceste [pasaje] nu stă în dezacord cu altele, ci toate laolaltă concordă cu dreapta credință, încetează să mai gândești cele ale lui Sabellius, întoarce-te de la reaua-cugetare și „fă bine”<sup>458</sup> supunându-te adevărului! Sunt de ajuns chiar și numai aceste [argumente] pentru a-ți demonstra că gândești lucruri deșarte.

*Natura necreată a Fiului reiese din înseși numele Lui: „Înțelepciune”, „Putere”, „Cuvânt”. Argumente împotriva arienilor*

---

<sup>455</sup> *Ioan 10, 30.*

<sup>456</sup> *Cf. 1 Corinteni 3, 8*, unde același numeral leagă două ființe fără să le anuleze identitatea specifică: „Cel care sădește și cel care udă sunt una”.

<sup>457</sup> *1 Corinteni 3, 8.*

<sup>458</sup> *Psalmul 33, 13.*

9. Dar și tu să-mi știi că te-ai nenorocit cu credința smintit-ariană a lui Achillius! De ce oare, părăsind calea cea dreaptă, te-ai aruncat în abisurile necinstirii Fiului, bănuindu-L a fi creatură și străin de ființa lui Dumnezeu? Oare chiar numele Lui singure nu ți-au fost de ajuns spre a-ți demonstra că El este născut din Tatăl? Căci este denumit „Înțelepciunea și Puterea lui Dumnezeu”<sup>459</sup>; „Înțelepciune și Putere”, pentru că sunt nefăcute de mână și neartificiale<sup>460</sup>, fiind virtuți ale sufletului, ca niște emanații ale unei minți ce-și trage rădăcina<sup>461</sup> din sămânța<sup>462</sup> înțelepciunii – lucru cu care, fără îndoială, ai fi de acord.

Dacă, după cum zici, Înțelepciunea ar fi creată și produsă într-un timp oarecare – Ea fiind mai veche decât orice timp și orice creatură, mă refer la Fiul –, ia seama să nu îmi pari că, prin opinia ta, ești în dezacord cu spusa: „Fără de El nu a fost făcut niciun lucru”<sup>463</sup>. Sau, dacă ai zice că Ea este adoptată<sup>464</sup>,

<sup>459</sup> 1 Corinteni 1, 24.

<sup>460</sup> Sau „neprelucrate”, „nefabricate” (ἀκατασκευάστοι). Termenul este folosit în *Împotriva lui Eunomie*, III, 2, 93, 153; 6, 35; 7, 30 (fără particula supresivă ἄ-).

<sup>461</sup> În original, un hapax legomenon: ὑπερριζωμένου (de la un verb neatestat \*ὑποριζόω).

<sup>462</sup> Lit. „răsad”, „lăstar” (βλάστη).

<sup>463</sup> Ioan 1, 3.

<sup>464</sup> Lit. „expusă” ca nou-născut (ἐκτίθεσθαι). Despre obiceiul antic de a abandona un nou-născut nedorit (lăsându-l pradă morții sau expunându-l într-un loc la vedere în speranța că va fi adoptat cu statutul de sclav), vezi M. HUYS, „Εκθεσις and Ἀπόθεσις: The Terminology of Infant Exposure in Greek Antiquity”, în: *L'Antiquité Classique*, 58, 1989, pp. 190-197. Chiar dacă obiceiul fusese de curând interzis prin

încearcă să ne demonstrezi cu claritate și acest lucru, anume că alta ar fi înțelepciunea mai veche decât Aceasta, prin care a fost creată Cea de-a doua. Căci fără înțelepciune este imposibil să se creeze ceva. De aceea Înțelepciunea este veșnică la Tatăl și „născută mai înainte decât întreaga creație”<sup>465</sup>, ca prin Ea să fie create toate lucrurile.

Fiul este denumit și „Cuvânt”, ca să ni se arate că El este născut și să nu fie bănuț drept creatură. Într-adevăr, [orice] cuvânt este născut, nu este creat, fiind rostit și pus în mișcare dinlăuntru inimii, prin intermediul gurii. Martor îmi este Tatăl, Care zice: „Revărsat-a inima Mea Cuvânt bun”<sup>466</sup>. Împreună cu El mărturisește și Fiul: „Eu am ieșit din gura Celui Preaînalt”<sup>467</sup>. Cum a răbdat mintea ta povara atât de mare a îndrăznelii de a presupune că El ar fi o creatură?

### *Exegeză trinitară la Ioan 1, 1*

#### **10. Ai auzit**<sup>468</sup> citatele anterioare despre Fiul. Ascultă-l

---

lege (probabil în 374, vezi W.V. HARRIS, „Child-Exposure in the Roman Empire”, în: *The Journal of Roman Studies*, 84, 1994, pp. 1-22), totuși era cu siguranță practicat și în vremea Sfântului Grigorie de Nyssa.

<sup>465</sup> *Coloseni* 1, 15.

<sup>466</sup> *Psalmul* 44, 1.

<sup>467</sup> *Cf. Plângerile lui Ieremia* 3, 38.

<sup>468</sup> Dovadă că textul de față era destinat lecturii publice. Este un fapt cert că majoritatea textelor scrise în Antichitate erau destinate citirii cu voce tare în fața unei audiențe (detalii la A.K. GAVRILOV, „Techniques of Reading in Classical Antiquity”, în: *The Classical Quarterly*, 47, 1997, 1, pp. 56-73). Treptat, începând cu epoca patristică, se răspândește practica lecturii silențioase, pe fondul căderii în desuetudine a aspectelor formale

acum și pe următorul – [ținând cont] că verbul „era”, pus la timpul imperfect, are sens de veșnicie: „La început era Cuvântul”<sup>469</sup>. „Începutul” lui Dumnezeu nu poate fi înțeles de nicio rațiune omenească. De aceea, așa cum am spus anterior<sup>470</sup>, această expresie pe care Scriptura a folosit-o, anume „la început”, gândește-mi-o ca pe un început dumnezeiesc, care este veșnic. Același lucru îl indică într-un fel și verbul „era”.

Iar termenul „Cuvântul” arată Ipostasul Său consubstanțial cu Tatăl, ca să nu credem că a fost o perioadă când Fiul era nemanifestat sau ascuns în Tatăl, nici să nu bănuim că El este un cuvânt rostit în afară sau unul interior (căci, în mod necesar, un astfel de cuvânt există în minte sau în scris, dar nu are un ipostas în sine). De aceea și Ioan a zis: „Și cuvântul era” nu în Dumnezeu, ci „la Dumnezeu”<sup>471</sup>, atribuind Cuvântului un ipostas propriu, care subzistă din ființa Tatălui<sup>472</sup>.

---

ale discursului (ritm, intensitate etc.). Este bine cunoscut pasajul din FERICITUL AUGUSTIN, *Confesiuni*, VI, 3, 3-4, care îl prezintă pe Sfântul Ambrozio citind în tăcere: „Ochii săi alunecau pe deasupra paginilor, iar spiritul său scruta înțelesul rândurilor, în vreme ce glasul și limba sa se odihneau” (SFÂNTUL AUGUSTIN, *Confesiuni*, ediție bilingvă, trad., introd. și note de Eugen Munteanu, Ed. Humanitas, București, 2018, p. 245). Referințe la cititori privați (ἐντυγχάνοντες ἰδῶς) și aluzii la practica lecturii „în gând” se găsesc și la SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, I, 25, 98; II, 351 (detalii în: A. RADDE-GALLWITZ, „Ad Eustathium de sancta trinitate”, pp. 94-95).

<sup>469</sup> Ioan 1, 1.

<sup>470</sup> Vezi mai sus, cap. 2. O exegeză complementară la versetul Ioan 1, 1 se găsește și în *Despre credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Dub*, 4.

<sup>471</sup> Ioan 1, 1.

<sup>472</sup> Despre sintagma „din ființa Tatălui” (ἐκ πατρικῆς οὐσίας), apariția ei în Simbolul niceean (325), caracterul ei inovator și implicațiile

De asemenea, pentru ca Înțelepciunea să nu fie înțeleasă drept creată<sup>473</sup>, avându-Și existența în ceva, fie om, fie creatură, a zis: „Era la Dumnezeu”, ca să pricepem că Ea este Dumnezeu din Dumnezeu<sup>474</sup>. În plus, a primit chiar acest titlu [de „Dumnezeu”]: „Și Cuvântul era Dumnezeu”<sup>475</sup>. Este Dumnezeu, pentru că nu are un început; altminteri nu ar fi Dumnezeu; acest lucru nu doar noi îl decretăm, ci și filozofii, față de care nu s-ar cuveni să ai o cunoaștere despre Dumnezeu mai mică.

*Exprimările umile ale Fiului sunt proprii naturii Sale umane*

**11.** Iar ca să credem că El subzistă ca Dumnezeu, având o existență proprie<sup>476</sup>, Tatăl I-a dat Fiului o formă omenească, circumscriindu-L într-un trup, ca să Îl facă vizibil ochilor omenești. Și, cunoscând că El este Dumnezeu și că are un ipostas propriu<sup>477</sup>, să nu-ți închipui<sup>478</sup> că Fiul este mai

---

ei anti-ariene, vezi în Pr. S. ȘELARU (ed.), V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice...*, pp. 39-40, 49-50.

<sup>473</sup> Lit. „fabricată / produsă artificial”, „creată de meșteșugar” (ΤΕΧΝΙ-ΤΕΥΤΙΚΗ, un alt hapax legomenon).

<sup>474</sup> Detalii despre sintagma „Dumnezeu din Dumnezeu” (ΘΕΟΣ ἔκ ΘΕΟΥ), vezi Pr. S. ȘELARU (ed.), V. COMAN, G. GHERGA, *Hotărârile dogmatice...*, pp. 40-41.

<sup>475</sup> *Ioan* 1, 1.

<sup>476</sup> Lit. „fiind / existând din / prin Sine Însuși” (ὄντα ἑξ ἑαυτοῦ). Precizarea este antisabeliană.

<sup>477</sup> Lit. „există ca o entitate” (ὄφεστώναι; vezi G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v., sensul B.2).

<sup>478</sup> Lit. „să nu-mi fantazezi” (μή μοι φαντασθῆς). Termenii φαντάζω / φαντασία sunt recurenți în tratatul *Împotriva lui Eunomie*.

neînsemnat sau mai mic, pe motiv că a zis: „Cel care M-a trimis pe Mine este mai mare decât Mine”<sup>479</sup>. Fiindcă se cuvenea ca El, odată ce Se făcuse om, să-Și arate propria Sa măreție prin cuvinte umile. El Însuși a zis: „Să te laude altul, nu gura ta”<sup>480</sup>.

Ce, dar? Nu trebuia El să Se smerească și să Se arate pe Sine mai mic decât Tatăl, Care este necircumscriș și Care le plinește pe toate, câtă vreme El era în acel moment circumscriș și măsurat de ochi omenești? Și nu doar atât, ci și faptul că-L numește „mai mare” decât Sine, pentru că El<sup>481</sup> este cauza existenței Sale, nu-i străin de adevăr. Fiindcă, dacă nu ar exista Dumnezeu, unde ar fi Înțelepciunea? Și, dacă nu ar exista Tatăl, unde ar fi Fiul?

Privește-mi cum, în orice împrejurare, Fiul Se smerește și, totodată, Își arată măreția dumnezeiască. În primul rând, atunci când îi răspunde tânărului care Îl numise „bun”: „De ce Mă numești bun? Nimeni nu este bun, decât unul Dumnezeu”<sup>482</sup>; și pe bună dreptate declară El aceasta. Ca și când i-ar zice: „Într-adevăr, o tinere, M-am arătat ție ca om, iar tu, numindu-Mă «învățător» ca pe unul dintre cărturari, ai adăugat «bun»! Dar nimeni dintre oameni nu este bun, ci doar lui Dumnezeu I se potrivește acest apelativ. Prin urmare, în mod fals L-ai numit «bun» pe Cel care ți S-a arătat o vreme ca om”. Răspunzând deci astfel, i-a arătat bărbatului smerenia Sa, zicându-i: „Nimeni nu este bun dintre cei pe

---

<sup>479</sup> *Ioan* 14, 28.

<sup>480</sup> *Pildele* 27, 2.

<sup>481</sup> Tatăl.

<sup>482</sup> *Marcu* 10, 18.

care îi bănuiești tu”. Și, adăugând: „Decât unul Dumnezeu”, dat fiind că El și Tatăl sunt una, a arătat în mod mistic – după ce a expus cu smerenie adevărul<sup>483</sup> – că <El Însuși> este părtaș cu Tatăl la bunătatea Lui. Așadar, pasajele: „Eu și Tatăl una suntem”<sup>484</sup> și: „Eu în Tatăl și Tatăl în Mine”<sup>485</sup> demonstrează că El Îi este egal Tatălui. Căci trebuie ca Fiul să fie desăvârșit din Tatăl desăvârșit<sup>486</sup>.

*Ilustrarea prin comparații a perihorezei intra-trinitare*

**12.** Dar poate că îmi vei obiecta și acest lucru: „Dacă Tatăl este desăvârșit și le plinește pe toate, ce <loc> Îi mai rămâne de ocupat Fiului, Care este [și El] desăvârșit?” Îți răspund însă că Ei sunt capabili să Se primească și să Se conțină reciproc. Căci zice: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine”.

„Dar cei care se conțin reciproc ar fi egali între ei în mărime. Cum ar fi posibil deci ca Unul să Se afle în Celălalt?” – acest lucru ți-ai propus deci să-l afli pe de-a-ntregul<sup>487</sup>. „Căci, în acest caz, trebuie ca Unul să fie conținut de Celălalt. Prin urmare, Cel conținut Se află în Cel care Îl conține. Dar

---

<sup>483</sup> Adevărul că, în raport cu natura umană din Iisus Hristos, doar Dumnezeu este bun.

<sup>484</sup> *Ioan* 10, 30.

<sup>485</sup> *Ioan* 10, 38.

<sup>486</sup> Expresie similară celei din *Despre credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh*, 1: „Fiul este [Fiu] adevărat din Tatăl adevărat”.

<sup>487</sup> Această mostră de ironie nu este străină de stilul scriiturii nyssene, putând fi și ea invocată în favoarea unei paternități gregoriene a prezențului tratat.



Cel care Îl conține nu ar putea fi conținut, la rândul Său, de Cel conținut de El.”

Nu gândi că Dumnezeu ar avea vreun loc gol în Sine, în care Îl primește pe Cel conținut! Într-adevăr, acest lucru trebuie considerat în cazul oamenilor; pentru că noi nu suntem capabili nici să-i conținem pe alții, nici, invers, să intrăm în altcineva. Și, chiar dacă am putea să o facem, atunci am ocupa un loc gol în celălalt și am fi închiși<sup>488</sup> în el.

Dar în cazul lui Dumnezeu trebuie să înțelegem ceva de felul următor: așa cum, <dacă în> sufletul omenesc ar veni laolaltă două sau mai multe științe – medicina, filozofia și altele asemănătoare –, cele multe la număr nu se strâmtorează reciproc într-un loc al intelectului sau al sufletului, ca să-și acorde mai mult spațiu și să-și facă loc una celeilalte, ci, cu toate că ele umplu sufletul, totuși nu se retrag rând pe rând una în fața celeilalte, ca să le ofere celor mai pătrunzători dintre oameni reprezentarea unei singure științe<sup>489</sup> – deoarece ele rezidă într-unul și același intelect, <dar> se diferențiază între ele prin faptul că una este medicina, alta este filozofia<sup>490</sup> –, tot

<sup>488</sup> Lit. „cuprinși”, „încapsulați” (περιληφθησόμεθα).

<sup>489</sup> Lit. „ca să le ofere o singură reprezentare a unei esențe” (ὡς μίαν οὐσίαν φαντασίαν παρέχειν).

<sup>490</sup> Vezi o comparație similară și în *Împotriva lui Eunomie*, II, 501-502: „Cineva a descoperit geometria, de pildă, dar să presupunem că același este și descoperitorul astronomiei și al medicinei și al gramaticii [...]. Faptul că numele unor discipline multiple și variate sunt observate în privința aceluiași suflet este oare un motiv ca sufletul acesta să fie socotit multiplu? Și totuși ceea ce înțelegem prin medicină diferă mult de știința astronomiei [...]. Or, este posibil ca temeiul fiecăreia dintre

astfel, de bună seamă, Tatăl și Fiul conțin Amândoi același loc și sunt capabili să Se primească Unul pe Altul și sunt una – cum spuneam puțin mai sus –, dar Se diferențiază reciproc printr-un ipostas unic și o denumire unică, fiind totuși Unul în Celălalt.

Și dacă o mireasmă de mir ar fi răspândită în aer, cele două elemente aflate în același loc s-ar confunda în aparență, dar în realitate ai descoperi că unul este aerul, iar alta este mireasma. Chiar în clipa de față, lumina venită de la soare și adierile vânturilor, care prin natură sunt diferite între ele, totuși par să fie unite, deși între ele este o mare diferență – căci lumina și vânturile se diferențiază nu puțin una de cealaltă. Compară cu acestea dumnezeirea și, gândindu-te la ceva mai mareț decât demonstrația prin cuvinte, vei descoperi că Amândoi sunt una sub raportul ființei și al armoniei<sup>491</sup> și că Unicul [Dumnezeu]<sup>492</sup> <Se deosebește><sup>493</sup>

---

acestea să fie cuprins într-un singur suflet fără ca prin aceasta sufletul să devină compus” (*Împotriva lui Eunomie*, vol. II, p. 373).

<sup>491</sup> Termenul original ὁμοφροσύνη (lit. „de-o-mițime”) s-ar putea traduce și prin „înțelegere”, „unitate de minte”, „unanimitate”, „identitate de sentimente / de voință”.

<sup>492</sup> Lit. „Cel Unu” (τὸν ἕνα).

<sup>493</sup> O lacună în manuscris: „διαπ...μένον”. Editorul propune următoarea întregire: διαπ-επλάσ-μένον („modelat”, „format”, „conceput”, în: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. III, 1, p. 84, r. 3). Totuși verbul διαπλάσσω nu conține sensul de diferențiere cerut în context. O conjectură plauzibilă ar putea fi: διαπ-εποικιλ-μένον („variat”, „diferențiat”), luând în considerare că verbul διαποικίλλω apare, de pildă, în *Omilia la Cântarea Cântărilor*, 1: „Dumnezeu [...] pe toate cele care se observă în creație le referă la puterea Înțelepciunii, pe Care o diversifică prin

după ipostas și denumire în „Tată” și „Fiu”, așa cum am precizat anterior.

*Ubicuitatea lui Dumnezeu nu este afectată de prezența diavolului într-un loc sau altul*

**13.** Atunci îmi vei zice negreșit și acest lucru: „Dacă Tatăl le-a umplut pe toate, iar Fiul, la rândul Său, [le-a umplut pe toate], ce loc îi mai rămâne puterii adverse? Căci nu I s-ar potrivi lui Dumnezeu să-l aibă cu Sine pe vrăjmașul”.

Dacă acolo unde sălășluiește căpetenia răutății nu S-ar afla și Dumnezeu, atunci s-ar demonstra că Dumnezeu ar fi circumscris și parțial. Dar eu, unul, afirm că El este pretutindeni și nu există niciun loc în care Dumnezeu să nu fie prezent, chiar dacă s-ar afla acolo și căpetenia răutății. Fiindcă nici razele soarelui nu se întinează când cad peste noroaie și mocirle, ci mai degrabă le fac să dispară, uscându-le cu căldura lor. Astfel și Dumnezeul nostru este numit „foc mistuitor”<sup>494</sup> și „foc înaintea Lui va arde”<sup>495</sup>, ca să le fie opaiț și lumină celor iubiți ai Lui și foc mistuitor vrăjmașilor Lui. Căci zice: „Îi va pârjoli pe vrăjmașii Săi de jur-împrejur”<sup>496</sup>.

---

felurite nume (διαποικίλλων αὐτὴν τοῖς ὀνόμασιν). Căci O numește și înțelepciune, și pricepere, și simțire, și cunoaștere, și cele asemenea” (în: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. VI: *Gregorii Nysseni In Canticum canticorum*, ed. Hermann Langerbeck, Brill, Leiden, 1960, p. 21, r. 2).

<sup>494</sup> *Evrei* 12, 29; cf. *Ieșirea* 24, 17.

<sup>495</sup> *Psalmul* 49, 4.

<sup>496</sup> *Psalmul* 96, 3.

De aceea, desigur, și căpetenia răutății, vrând să fugă de săgețile<sup>497</sup> purtătoare de foc ale lui Dumnezeu, aleargă în tot locul; dar, pentru că pretutindeni Îl găsește pe Dumnezeu, străbate natura omenească încoace și încolo și, de-i găsește pe unii oameni încălziți de Duhul, fuge chiar și de dogoarea lor. Iar când află un ascunziș „măturat și împodobit”<sup>498</sup> în cineva care nu are Duhul lui Dumnezeu, după ce își va trage puțin sufletul, va pieri împreună cu cel care l-a primit; căci aceeași soartă vor avea și vrăjmașul, și cel care l-a primit pe potrivnicul lui Dumnezeu, făcându-și-l prieten.

*Matei 24, 36 nu contrazice egalitatea Fiului cu Tatăl*

**14.** Cred că aceste argumente pe care le-am prezentat pe larg sunt destule în scopul demonstrației. Dar, ca nu cumva să las în urmă acel lucru – din cauza uitării sau din dorința de a naviga, împins ca de un vânt puternic, către alte subiecte –, [revin la întrebarea]: cum oare Fiul, împreună cu toți [ceilați oameni], nu știe ziua [sfârșitului]<sup>499</sup>, câtă vreme El Îl are în Sine pe Tatăl și El Însuși este în Tatăl?

Dar chiar această afirmație a Sa indică măsura copleșitoare a smereniei Lui. Căci se cuvenea ca Fiul lui Dumnezeu să Se smerească pe Sine peste măsură, de vreme ce [a vrut] să ne dea ca moștenire, într-un mod peste măsură de frumos, și un alt fel

---

<sup>497</sup> Lit. „aruncăturile”, „proiectilele” (βολός). Termenul apare și în *Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei*, 1.

<sup>498</sup> *Matei* 12, 44.

<sup>499</sup> *Cf. Matei* 24, 36.

de viață. Așadar, când El a zis că nu știe, le-a arătat ascultătorilor smerenia Sa. Și, ca să nu pară că este mincinos, a zis: „Decât numai Tatăl știe”<sup>500</sup>, negând prin cuvânt că știe, dar mărturisind [că știe] prin puterea enigmei; căci, dacă doar Tatăl știe, atunci știe și Fiul, întrucât El și Tatăl sunt una<sup>501</sup>. Din aceasta s-au ivit două lucruri bune pentru omenire: fundamentarea smereniei și necunoașterea sfârșitului, prin care viața noastră s-a disciplinat<sup>502</sup>.

Dar ce este mai greu de cunoscut: ziua sfârșitului, sau Însuși Dumnezeu și Tatăl? Iar dacă El L-a cunoscut pe Tatăl – căci zice: „Că să Mă cunoașteți «așa cum Mă cunoaște Tatăl și Eu Îl cunosc pe Tatăl»<sup>503</sup> –, cum nu ar cunoaște El ziua aceea, căreia El Însuși i-a fost chiar creator? Căci „fără El nimic nu a fost făcut”<sup>504</sup>. Ei bine, întrucât discursul nostru a demonstrat pe scurt cum trebuie interpretat acest [verset], nimeni să nu mai fie împiedicat de el să se apropie de credința cea adevărată.

Voi, așadar, adepții lui Sabellius și ai lui Arie, care vă deosebiți atât de mult [de noi], recunoscând întregul adevăr al celor zise, uniți-vă cu mine în duh de prietenie și, mergând pe drumul de mijloc, mărginit de cele două capcane, veți afla Calea Adevărului, pe care, odată ce veți înainta, veți vedea Viața<sup>505</sup> cea veșnică!

---

<sup>500</sup> *Matei* 24, 36.

<sup>501</sup> *Cf. Ioan* 10, 30.

<sup>502</sup> O împletire a temelor doctrinare cu cele de morală creștină se observă și în *Scrisoarea a XXIV-a*, 2-3.

<sup>503</sup> *Ioan* 10, 15.

<sup>504</sup> *Ioan* 1, 3.

<sup>505</sup> Din nou, o mostră de prelucrare originală a unui citat biblic (în speță, *Ioan* 14, 6), care ar putea să susțină paternitatea gregoriană a prezentului tratat.



## BIBLIOGRAFIE

### Surse primare

#### I. Scrieri gregoriene

*A doua cuvântare de laudă în cinstea celor patruzeci de mucenici*, în *Gregorii Nysseni Opera*, ed. Werner Jaeger, vol. X/1: *Gregorii Nysseni Sermones. Pars II*, ed. Gunterus Heil, Johannes P. Cavarinos, Otto Lendle, Brill, Leiden, 1990, pp. 159-169;

*Antireticul împotriva lui Apolinarie*, în *PG 45*, 1124-1269, și în *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger, vol. III/1: *Opera dogmatica minora*, ed. Fridericus Mueller, Brill, Leiden, 1958, pp. 129-233;

*Despre alcătuirea omului*, în *PG 44*, 124-256, și în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 30, trad. Pr. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 15-91;

*Despre pitonisă*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 30, pp. 130-134;

*Despre Rugăciunea domnească*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 29, trad. Pr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 403-452;

*Despre suflet și înviere*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 30, pp. 348-408;

*Encomion în cinstea Cuviosului Părintelui nostru Efreem*, în PG 46, 820-849;

*Împotriva celor care amână botezul*, în PG 46, 416-432, și în *Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger, vol. X/2: *Gregorii Nysseni Sermones. Pars III*, ed. Ernestus Rhein, Friedhelm Mann, Dörte Teske, Hilda Polack, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 355-370;

*Împotriva lui Eunomie*, vol. I, ediție bilingvă, trad. și note de O. Sferlea, studiu introductiv de Mihail Neamțu, ediție îngrijită de Adrian Muraru, în coll. *Tradiția creștină*, Ed. Polirom, Iași, 2010;

*Împotriva lui Eunomie*, vol. II, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Gheorghe Ovidiu Sferlea, ediție îngrijită de Adrian Muraru, în coll. *Tradiția creștină*, Ed. Polirom, Iași, 2020;

*Marea cuvântare catehetică*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 30, pp. 283-346;

*Omilia la Psalmul al șaselea*, în *Gregorii Nysseni Opera*, vol. V, ed. Jacobus McDonough, Paulus Alexander, Brill, Leiden, 1962, pp. 187-193;

*Omilii la Cântarea Cântărilor*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 29, pp. 113-330;

*Respingerea Mărturisirii de credință a lui Eunomie*, în *Gregorii Nysseni Opera*, vol. II, ed. Werner Jaeger, Brill, Leiden, 1960;

*Scrisori*, în *Gregorii Nysseni Opera*, ed. Werner Jaeger, vol. VIII/2: *Gregorii Nysseni Epistulae*, ed. Georgius Pasquali, Brill,



Leiden, <sup>2</sup>1959; și în Grégoire de Nysse, *Lettres*, introduction, texte critique, notes et index par Pierre Maraval, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 363, Cerf, Paris, 1990;

*Spunând elinilor că în Dumnezeu sunt trei Persoane, nu vrem să spunem că sunt și trei Dumnezei. Despre numele comune*, traducere de Vasile Răducă, în: *Glasul Bisericii*, 44, nr. 10-12/1985, pp. 698-706;

*Viața Sfintei Macrina*, în vol. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Omilii la praznice împărătești. Viața Sfintei Macrina*, traduceri și introduceri de Ierom. Agapie Corbu și M.-I. Rizeanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, pp. 159-198.

## II. Scrieri ale altor autori antici

Ambrozie de Mediolanum, Sf., *Despre Sfântul Duh*, în *PL* 16, 703-816;

*Antologia palatina. Libri VII-VIII*, a cura di Filippo Maria Pontani, Giulio Einaudi, Torino, 1979;

Aristotel, *De partibus animalium*, în coll. *Loeb Classical Library*, vol. 323, trans. A.L. Peck, E.S. Forster, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1937;

Aristotel, *Metafizica*, în Aristotel, *Metafizica*, ediția a II-a revizuită și adăugită, trad. Andrei Cornea, Ed. Humanitas, București, 2007;

Aristotel, *Meteorologica*, în coll. *Loeb Classical Library*, vol. 397, trans. H. D. P. Lee, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1952;

Atanasie cel Mare, Sf., *Epistola către Serapion*, în *PG* 25, 685-689;

Atanasie cel Mare, Sf., *Epistola a doua către Serapion*, în PG 26, 608-624;

Augustin, Fer., *Confesiuni*, în Sfântul Augustin, *Confesiuni*, ediție bilingvă, trad., introd. și note de Eugen Munteanu, Ed. Humanitas, București, 2018;

*Codex Theodosianus*, în Clyde Pharr, Theresa Sherrer Davidson, Mary Brown Pharr (eds), *The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions. A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography*, Princeton University Press, Princeton, 1952;

Epifanie de Salamina, Sf., *Panarion*, în Epiphanius, *Panarion haer. 34-64*, Band 2, ed. Jürgen Dummer, în coll. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, De Gruyter, Berlin-New York, 2011;

Esop, *Lupul și mielul*, în Aesopus, *Fabulae Aesopicae soluta oratione conscriptae*, vol. 1, în *Corpus fabularum Aesopicarum*, ed. Herbert Hunger, coll. *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, De Gruyter, Berlin-Boston, 1970, pp. 186-187;

Eunomie, *Liber Apologeticus*, în Eunomius, *The Extant Works*, ed. Richard Paul Vaggione, Oxford University Press, Oxford, 2002;

Gaudentius de Brescia, *Tractat*, în coll. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 68, ed. Ambrosius Glueck, Hoelder-Pichler-Pempsky, Viena-Leipzig, 1936;

Grigorie Teologul, Sf., *Cuvântarea a XXXI-a*, 17, în PG 36, 133-172;

Grigorie Teologul, Sf., *Cuvântarea a XLIII-a*, în PG 36, 493-605;

Grigorie Teologul, Sf., *Scrisoarea a XI-a*, în PG 37, 41-44;  
Grigorie Teologul, Sf., *Scrisoarea a LXXVI-a* în PG 37,  
140-141;

Grigorie Teologul, Sf., *Scrisoarea a CXCVII-a*, în PG 37,  
321-324;

Grigorie Teologul, Sf., *Scrisoarea a CCII-a*, în PG 37,  
330-333;

Ieronim, Fer., *Despre bărbații iluștri*, în Sfântul Ieronim,  
*Despre bărbații iluștri și alte scrieri*, trad. Dan Negrescu, Ed.  
Paideia, București, 1997;

Ioan Damaschin, Sf., *Împotriva iacobiților*, în PG 94,  
1436-1501;

Leontiū de Bizanț, *Împotriva monofiziților*, în PG 86/2,  
1769-1901;

*Mineiul pe ianuarie*, Editura Institutului Biblic și de  
Misiune Ortodoxă, București, 2010;

*Noul Testament. Evanghelia după Matei*, ediție bilingvă,  
trad. inedită și comentariu de Cristian Bădiliță, Editura  
Vreamea, București, 2015;

Origen, *Comentariul la Ioan*, în Origen, *Comentariu la  
Evanghelia după Ioan*, vol. 1, trad., note și studii de C. Bădiliță,  
Institutul European, Iași, 1995;

Platon, *Cratylus*, în Platon, *Opere*, vol. III, trad. Simina  
Noica, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978,  
pp. 251-331;

Porfir, *Isagoge*, în *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis  
Categorias commentarium*, ed. Adolf Busse, De Gruyter,  
Berlin-Boston, 2013;

Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, în PG 67, 29-841;

*Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II: *Chrysippi fragmenta logica et physica*, ed. Hans von Arnim, Berlin-New York: Teubner-De Gruyter, 2010;

Teodor Studitul, Sf., *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale. Tratatetele contra iconomahilor*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sf. Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994;

Teodoret de Cyr, Fer., *Istoria bisericească*, în PG 82, 880-1280;

Vasile cel Mare, Sf., *Despre Sfântul Dub*, în PG 32, 68-217;

Vasile cel Mare, *Epistole*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie nouă, vol. 3, traducere, introducere și note de Pr. Teodor Bodogae, ediție revăzută de Tudor Teoteoi, Ed. Basilica, București, 2010; și în Saint Basile, *Lettres*, tomes I, II, texte établi et traduit par Yves Courtonnes, Les Belles Lettres, Paris, 1957, 1961;

Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomie*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie nouă, vol. 4, trad. Ierom. Policarp Pîrvuloiu, Ed. Basilica, București, 2011;

Vasile cel Mare, Sf., *Omilia către tineri (Sermo de legendis libris gentilium)*, în PG 31, 564-589.

## Surse secundare

### I. Actele celor 14 colocvii internaționale gregoriene

1. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, ed. M. Harl, Brill, Leiden, 1971;

2. *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Munster, 18.–23. September 1972*, ed. H. Dorrie, M. Altenburger, U. Schramm, Brill, Leiden, 1976;

3. *De infantibus praemature abreptis. Colloquii Gregoriani iii Leidensis 17/23-ix-1974 Acta*, ed. J.C.M. van Winden, A. van Heck, Brill, Leiden, 1976 (nepublicat);

4. *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa: Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Cambridge, England, 11–15 September, 1978)*, ed. A. Spira, Ch. Klock, în coll. *Patristic Monograph Series*, vol. 9, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge (MA), 1981;

5. *The Biographical Works of Gregory of Nyssa. Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Mainz, 6–10 Sept. 1982)*, ed. A. Spira, în coll. *Patristic Monograph Series*, vol. 12, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge (MA), 1984;

6. *El “Contra Eunomium I” en la produccion literaria di Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, ed. L.F. Mateo-Seco, J.L. Bastero, Pamplona, 1988; reeditat: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium I: An English Translation with Supporting Studies*, ed. M. Brugarolas, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 148, Brill, Leiden-Boston, 2018;

7. *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews,*

5–10 September 1990), ed. S.G. Hall, De Gruyter, Berlin-New York, 1993;

8. *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998)*, ed. H.R. Drobner, A. Viciano, in coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 52, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000;

9. Ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Νύσσης. Πρακτικὰ θ' Διεθνοῦς Συνεδρίου περὶ τοῦ Ἁγ. Γρηγορίου Νύσσης (Ἀθήναι 7–12 Σεπτεμβρίου 2000), ed. E.D. Moutsoulas, Heptalophos, Athena, 2005;

10. *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*, ed. L. Karfiková, S. Douglass, J. Zachhuber, in coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 82, Brill, Leiden-Boston, 2007;

11. *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism, Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)*, ed. V.H. Drecoll, M. Berghaus, in coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 106, Brill, Leiden-Boston, 2011;

12. *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium III: An English Translation with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14–17 September 2010)*, ed. J. Leemans,

M. Cassin, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 124, Brill, Leiden-Boston, 2014;

13. *Gregory of Nyssa, In Canticum Canticorum: Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, ed. G. Maspero, M. Brugarolas, I. Vigorelli, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 150, Brill, Leiden-Boston, 2018;

14. *Gregory of Nyssa, Homilies on the Our Father: An English Translation with Commentary and Supporting Studies Proceedings of the 14th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paris, 4–7 September 2018)*, ed. M. Cassin, H. Grelier-Deneux, F. Vinel, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 168, Brill, Leiden-Boston, 2021.

## II. Alte studii

Alram, Michael, „Daric”, în Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII/1, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, 1994, pp. 36-40;

Aubineau, Michel, „Introduction”, în: Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*, introduction, texte critique, traduction, commentaire, index par M. Aubineau, în coll. *Sources Chrétiennes*, vol. 119, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, pp. 29-82;

Ballester, Luis Garcia, „Soul and Body: Disease of The Soul and Disease of The Body in Galen’s Medical Thought”, în: Paola Manuli, Mario Vegetti (eds), *Le Opere Psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio galénico internazionale, Pavia, 10-12 settembre 1986*, Bibliopolis, Napoli, 1988, pp. 117-152;

Benga, Daniel, Pr., *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică. O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Ed. Basilica, București, 2013;

Bodogae, Teodor, Pr., „O dispută teologică de la sfârșitul veacului al IV-lea. Sf. Grigorie de Nyssa, Împotriva credinței în destin”, în: *Mitropolia Ardealului*, XXXV, 1990, 4, pp. 4-17;

Boyer, Carl B., *The Rainbow. From Myth to Mathematics*, Macmillan, Hampshire, 1987;

Canévet, Mariette, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Études Augustiniennes, Paris, 1983;

Daniélou, Jean, „Grégoire de Nysse à travers les lettres de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze”, în: *Vigiliae Christianae*, 19, 1965, pp. 31-41;

Daniélou, J., „La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse”, în: *Studia Patristica*, VII, 1966, pp. 159-169;

Daniélou, J., „La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse”, în: *Revue de Sciences Religieuses*, 29, 1955, 4, pp. 346;

Douglass, Scot, *Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*, Peter Lang, New York, 2005;

Drecoll, Volker Henning, „*Ad Simplicium*”, în L.F. Mateo-Seco, G. Maspero (eds), *The Brill Dictionary...*, pp. 678-680;

Drecoll, V.H., „*Adversus Macedonianos, De spiritu sancto*”, în: L.F. Mateo-Seco, G. Maspero (eds), *The Brill Dictionary...*, pp. 466-468;

Drecoll, V.H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homäusianer zum Neonizäner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996;



Fedwick, Paul, „A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Epistle of Basil of Caesarea”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, 44 (1978), pp. 31-51;

Gavrilov, A.K., „Techniques of Reading in Classical Antiquity”, în: *The Classical Quarterly*, 47, 1997, 1, pp. 56-73;

Gonzales, Severino, „La identidad de operación en las obras externas y la unidad de la naturaleza divina en la teología trinitaria de S. Gregorio de Nisa”, în: *Gregorianum*, 19, 1938, pp. 280-301;

Gribomont, Jean, „Le panégyrique de la virginité, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse”, în: *Revue d'ascétique et de mystique*, 43, 1967, pp. 249-266;

Harris, W.V., „Child-Exposure in the Roman Empire”, în: *The Journal of Roman Studies*, 84, 1994, pp. 1-22;

Holl, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, vol. II: *Der Oster*, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964;

Hübner, Reinhard, „Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius”, în vol. Jacques Fontaine, Charles Kannengiesser (eds), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris, 1972, pp. 463-490;

Hübner, R., „Gregor von Nyssa und Markell von Ankyra”, în: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloques de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Brill, Leiden, 1971, pp. 199-229;

Huys, M., „Ἐκθροσις and Ἀπόθροσις: The Terminology of Infant Exposure in Greek Antiquity”, în: *L'Antiquité Classique*, 58, 1989, pp. 190-197;

Isaye, Gaston, „L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse”, în: *Recherches de science religieuse*, 27, 1937, pp. 422-439;

Karfíková, Lenka, „*Ad Ablabium. Quod non sint tres dei*”, în V.H. Drecoll, M. Berghaus (eds), *Gregory of Nyssa. The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism*, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 106, Brill, Leiden-Boston, 2011, pp. 131-168;

Keenan, Mary Emily, „St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession”, în: *Bulletin of the History of Medicine*, 15 (1944), pp. 150-161;

Kroll, John H., „The Monetary Background of Early Coinage”, în: William E. Metcalf (ed.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012;

Le Nain de Tillemont, Louis-Sébastien, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, vol. IX, Robustel, Paris, 1714;

Leemans, Johan, „Logic and the Trinity: Introducing Text and Context of Gregory of Nyssa's *Ad Graecos*”, în: Volker Henning Drecoll, Margitta Berghaus (eds), *Gregory of Nyssa, The Minor Treatises...*, pp. 111-130;

Lenzi, Alan, „Proverbs 8:22-31: Three Perspectives on Its Composition”, în: *Journal of Biblical Literature*, 125, 4/2006, pp. 687-714;

Maraval, Pierre, „La date de la mort de Basile de Césarée”, în: *Revue des Études Augustiniennes*, 34, 1988, pp. 25-38;

Maraval, P., „Nysse en Cappadoce”, în: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 55, 1975, pp. 237-247;

Maspero, Giulio, „*Ad Ablabium, Quod non sint tres dei*”, în: Lucas Francisco Mateo-Seco, G. Maspero (eds), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, trans. Seth Cherney, Brill, Leiden, 2010, pp. 3-5;

Maspero, G., *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 86, Brill, Leiden, 2007;

Maspero G., Degli Espositi, Mirko, Benedetto, Dario, „Who Wrote Basil's *Epistula 38*? A Possible Answer through Quantitative Analysis”, în vol. *Gregory of Nyssa. Contra Eunomium III. An English translation with commentary and supporting studies; proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14-17 September 2010)*, Brill, Leiden, 2014, pp. 579-594;

May, Gerhard, „Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa”, în: M. Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique...*, pp. 51-66;

May, G., „Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit”, în: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 15, 1966, pp. 105-132;

Mercati, Giovanni, „Di alcuni manoscritti Ottoboniani non conosciuti”, în vol. *Codici latini Pio Grimani e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena*, în coll. *Studi e Testi*, vol. 75, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatican, 1938;

Moreschini, Claudio, „Introduzione”, în: Gregorio di Nissa, *Opere dogmatiche*, testo greco a fronte, a cura di Claudio Moreschini, Collana *Il pensiero occidentale*, Bompiani, Milano, 2014, pp. 7-187;

Neamțu, Mihail, „Studiu introductiv. Teologie, metafizică și politică în secolul al IV-lea: Sf. Grigorie de Nyssa *versus* Eunomie al Cyzicului”, în: Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, vol. I, pp. 19-81;

Ojell, Ari, „Gregory on the Christocentric Simplicity of the Trinitarian Worship: The Contribution of Gregory of Nyssa's Short Treatise *Ad Simplicium Tribunalum*”, în: V.H. Drecoll, M. Berghaus (eds), *Gregory of Nyssa, The Minor Treatises...*, pp. 169-227;

Pouchet, Jean-Robert, „La date de l'élection épiscopale de saint Basile et celle de sa mort”, în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 87, 1992, pp. 5-33;

Radde-Gallwitz, Andrew, „Ad Eustathium de sancta trinitate”, în: V.H. Drecoll, M. Berghaus (eds), *Gregory of Nyssa, The Minor Treatises...*, pp. 87-109;

Radde-Gallwitz, A., *Gregory of Nyssa's Doctrinal Works. A Literary Study*, în coll. *Oxford Early Christian Studies*, Oxford University Press, Oxford, 2018;

Radde-Gallwitz, A., „The «Goods»”, în vol. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 182-212;

Sferlea, Gheorghe Ovidiu, „Studiu introductiv”, în: Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie*, vol. II, pp. 13-75;

Siecienski, Edward, *The Filioque. History of a Doctrinal Controversy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2010;

Silvas, Anna, „Biography”, în vol. *Gregory of Nyssa, The Letters*, introd., trans. and comm. by A.M. Silvas, în coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 83, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 1-57;

Stăniloae, Dumitru, Pr., „Introducere”, în vol. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri. Partea întâi*, trad. Pr. D. Stăniloae, Pr. Ioan Buga, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, serie veche, vol. 29, pp. 5-18;

Stead, George Christopher, „Why Not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine”, în: Hubertus Drobner, Christoph Clock (eds), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Brill, Leiden, 1990, pp. 149-164;

Stramara jr, Daniel F., „Gregory of Nyssa, *Ad Graecos*: 'How It Is That We Say There Are Three Persons In The Divinity But Do Not Say There Are Three Gods' (To The Greeks: Concerning The Commonality Of Concepts)”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 41, 4/1996, pp. 375-391;

Ticciati, Susannah, „Wisdom in Patristic Interpretation: Scriptural and Cosmic Unity in Athanasius's Exegesis of Proverbs 8:22”, în: Will Kynes (ed.), *The Oxford Handbook of Wisdom and the Bible*, Oxford University Press, New York, 2021, pp. 186-204;

Turcescu, Lucian, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, în coll. *American Academy of Religion. Academy Series*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2005;

Turcescu, L., „Prosōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea's *Against Eunomius* and the Epistles”, în: *Vigiliae Christianae*, 51, 1997, pp. 374-395;

Viciano, Alberto, „Christologische Deutung von Röm 8,19-22 bei Gregor von Nyssa und Theodoret von Kyros”, în vol. H. Drobner, C. Clock (eds), *Studien zu Gregor von Nyssa...*, pp. 191-204;

Vogt, Hermann J., „Die Schrift *Ex communibus notionibus* des Gregor von Nyssa. Übersetzung des kritischen Textes mit Kommentar”, în: *Theologische Quartalschrift*, 171, 1991, pp. 204-218;

Völker, Walther, „Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa”, în: *Vigiliae Christianae*, 9, 1955, pp. 103-128;

Zachhuber, Johannes, *Human Nature in Gregory of Nyssa: philosophical background and theological significance*, Brill, Leiden, 2000;

Zachhuber, J., „Nochmals: Der 38. Brief des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa”, în: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 7 (2003), pp. 73-90;

Ziegler, Thierry, *Les petits traités trinitaires de Grégoire de Nysse: Témoins d'un itinéraire théologique (379-383)* (teză de doctorat), Université Marc Bloch, Strasbourg, 1987.

## CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE.....	5
INTRODUCERE.....	9
1. Viața Sfântului Grigorie de Nyssa înainte de episcopat.....	9
2. Sfântul Grigorie la începutul episcopatului de Nyssa.....	23
3. Sfântul Grigorie de Nyssa, scriitor-polemist .....	33
4. Considerații finale.....	48
NOTA TRADUCĂTORULUI .....	51
SCRISORI TRINITARE	
Scrisoarea a V-a, către cei care se îndoiesc de ortodoxia lui, cerută de cei din Sebasteia.....	57
Scrisoarea a XXIV-a, către ereticul Heracleianus.....	67
Scrisoarea către monahul Filip, despre obiecțiile arienilor.....	81
TRATATE TRINITARE	
Despre diferența dintre ființă și ipostas, către fratele său Petru .....	93

Despre Sfânta Treime, către Eustathius .....	115
De ce nu spunem „trei Dumnezei”, deși afirmăm trei Persoane în Dumnezeire? Către elini, pe baza noțiunilor comune.....	139
Să nu se creadă că afirmăm trei Dumnezei, către Ablabius.....	163
Despre credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, către tribunul Simplicius .....	194
Împotriva lui Arie și Sabellius .....	207
BIBLIOGRAFIE .....	239