

LRDIS | We know  
HANS URS VON BALTHASAR

PREZENȚĂ ȘI GÂNDIRE  
DESPRE FILOSOFIA RELIGIOASĂ A LUI  
GRIGORIE DE NYSSA

Traducere din limba franceză de  
Cristian Șoimușan

Galaxia  
Gutenberg  
2023

Notă preliminară (Jean-Robert ARMOGATHE).....	9
Notă bibliografică.....	19
Cuvânt înainte.....	21
Introducere.....	29
Bibliografie.....	43

## PARTEA ÎNTÂI

### FILOSOFIA DEVENIRII ȘI A DORINȚEI

1. Conceptul de spațialitate.....	49
2. Devenirea și infinitul immanent .....	62
3. Spirit și materie.....	75
4. Devenirea reală.....	88
5. Devenirea ideală .....	99
6. Soluția la problema antropologică.....	105
7. Dorință și cunoaștere .....	131
8. Dublul paradox mistic .....	141

## PARTEA A DOUA

### FILOSOFIA IMAGINII

1. Definiția naturii .....	163
2. Monadă, oglindă și fereastră.....	176

## FILOSOFIA IUBIRII

1. Natura omenească și întruparea .....	193
2. Transpunerea devenirii .....	221
3. Transpunerea imaginii.....	234
 Concluzie .....	 245
 Notă de final .....	 258
 Lista traducerilor în limba română din lucrările menționate în cadrul acestui eseu .....	  260

## INTRODUCERE

Doar un foarte mic număr de inițiați l-au citit și-l cunosc pe Grigorie de Nyssa, păstrând însă cu strășnicie secretul doar pentru ei. Abia dacă putem număra pe degete câteva studii despre el, destul de austere<sup>1</sup>, apărute mai întâi în Germania și câteva referiri despre el, răspândite ici și colo prin diferite articole<sup>2</sup>, precum și o traducere a „Marelui Cuvânt Catehetic”<sup>3</sup>, apărută în limba franceză. Din punct de vedere critic, textul lucrărilor lui este cel mai neglijat din întreaga perioadă patristică.<sup>4</sup> Cine ar bănuși îndărătul acestei aparențe întristătoare, existența celui mai profund filosof grec din epoca creștină, a unui mistic și poet incomparabil? Sfântul Maxim Mărturisitorul însă îl numea *dascăl*

---

<sup>1</sup> A se vedea Bibliografia de la sfârșitul acestei Introduceri.

<sup>2</sup> Ne gândim întâi de toate la articolele regretatului păr. Gabriel HORN, apoi la acelea ale păr. MALEVEZ și, în cele din urmă, la lucrările critice, așteptate cu nerăbdare, ale păr. Jean DANÉLOU.

<sup>3</sup> În ediția lui Louis Méridier (a se vedea Bibliografia).

<sup>4</sup> Ediția critică a lui WERNER JAEGER (*Contra Eunomium*, 2 voll., Berlin, 1921) și cea a lui G. PASQUALI (*Epistulae*, Berlin, 1925) abandonată după o vreme și reluată de către M. F. MÜLLER, la Institutul Studiilor despre Antichitate din Münster, în Westphalia. Restul lucrărilor teologice va apărea în curând. Pentru o mai mare comoditate, toate citatele pe care le vom da sunt luate din MIGNE (PG 44, 45, 46 = I, II, III). Pentru edițiile anterioare, a se vedea *Bardenhewer* III, 188-220 și *Altaner, Patrologie* (Herder, 1938, p. 191).

*ecumenic*<sup>5</sup>, iar Conciliul al II-lea din Niceea îi va confirma titlul de Părinte al Părinților.<sup>6</sup> Scotus Eriugena, un subtil cunoscător al gândirii grecești, îl citează la fel de des ca pe sfântul Augustin. Mai puțin strălucitor și fecund decât marele său maestru, Origene, mai puțin cultivat decât prietenul său, Grigorie de Nazianz, mai puțin practic decât fratele său, Vasile, îi întrece, totuși, pe toți prin profunzimea gândirii sale, el știind mai bine decât oricine să transpună lăuntric, pe modelul creștin, moștenirea spirituală a străvechii Grecii. Iar astfel, o duce la îndeplinire în acel spirit pe deplin elenic, pentru care experiența religioasă se traduce neîntrerupt prin expresia conceptuală, pentru care cristalul gândirii se luminează lăuntric și devine viață mistică. Dacă episcopul de Hipona ne încântă cugetele printr-un suflu mai apropiat de inimile noastre omenești, la el elanul lirismului și claritatea gândirii ne atrag cel mai adesea spre înălțimi. Grigorie are farmec datorită armoniei desăvârșite ce stăpânește între „sistem” și împlinirea lui religioasă, între idee și dramă.

Există în detașarea lui creștină un soi de atașament naiv și arzător față de toate frumusețile pământului, față de toate valorile omenești și cosmice, fapt care dă gândirii lui un glas tineresc și o prospețime matinală. Experimentarea cu amărăciune a deșertăciunilor lucrurilor, pe care o retrăiește atunci când comentează cartea Ecclesiastului, nu pare a-i contrazice deloc curiozitățile față de alcătuirea trupului omenesc, evoluția naturii și puzderia detaliilor vieții de zi cu zi.

---

<sup>5</sup> ὁ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλος, *Opusc. theol.*, PG 91, 161 A.

<sup>6</sup> MANSI, 13, 293.

Iar dacă uneori educația lui de retor îl îmboldește să-și mai împodobească frazele cu imagini prea înflorite, de care gustul mai fin al lui Grigorie de Nazianz știe a se feri, își răscumpără greșeala cu o poezie mai profundă și mai substanțială, ce este aceea a ideilor înseși. E adevărat că toți misticii obișnuiesc să se exprime prin imagini. Dar la Grigorie de Nyssa elanul mistic care-i însuflețește toate scrierile scoate, în plus, la iveală o metafizică autentică, pătrunsă de o logică fără cusur, ca traducere potrivită a dramei lui interioare.

Suntem de părere că numai prin valorizarea acestei duble trăsături, și dramatice și conceptuale, și „existențiale” și „esențiale”, vom reuși să retrăim și să regândim opera lui Grigorie. Studiile despre el nu au reușit până acum decât abia să dezvăluie această a doua etapă.<sup>7</sup> Probabil că tocmai de aceea multe dintre ele au considerat că Grigorie trebuie socotit un fel de gânditor de mâna a doua. Având atenția mai mult îndreptată asupra influențelor suferite de către acesta, ele au văzut în filosofia lui Grigorie un sincretism de date preexistente. Platonism și stoicism în cazul antropologiei, origenism și irineism în cazul ideii căderii originare, plotinism și creștinism în cazul conceperii viziunii mistice. Dar oare care mare gânditor nu se situează la confluența diferitelor tendințe? Sfântul Toma de Aquino nu este el oare rodul întâlnirii augustianismului cu aristotelismul? Sau Kant nu a apărut el în urma conflictului dintre

---

<sup>7</sup> Mă refer aici, întâi de toate, la munca foarte serioasă (dar fără îndoială încă insuficientă pentru înțelegerea propriu-zisă a gândirii lui Grigorie de Nyssa) întreprinsă de către Franz DIEKAMP.

Leibniz și Hume? Privirea întoarsă înapoi către surse și origini nu va înlocui niciodată privirea înainte, care se străduiește să sesizeze sinteza operată, noutatea ireductibilă. Rodul, deși își trage conținutul din rădăcini, este întotdeauna un lucru nou și neașteptat. Or, tocmai acest rod ne-am dori acum să încercăm a-l vedea copt; probabil, dacă experiența ne va reuși, vom fi în stare, ca după ce îl culegem, să ne convingem că Grigorie de Nyssa este orice altceva decât un simplu compiler.<sup>8</sup>

Dar obiecția aceasta încă nu se dă bătută. N-ar trebui oare, își continuă ea firul argumentației, ca, în ciuda celor spuse mai sus, să recunoaștem că gândirea lui Grigorie, oricât de profundă ar fi, rămâne, într-un fel, o gândire cu un suflu de scurtă durată? Nu dă el, oare, de prea multe ori niște răspunsuri contradictorii, mai ales în privința temelor fundamentale? Și n-am fi, în felul acesta, îndreptățiți să căutăm, sub pojghița acestor contradicții, urmele surselor și ale influențelor opuse? Există, da sau nu, o viziune imediată a lui Dumnezeu? Există, da sau nu, pentru creatură, un mijloc de a scăpa de sub stăpânirea devenirii indefinite și

---

<sup>8</sup> Credem că putem renunța să intrăm în chestiunile obscure și încâlcite referitoare la raportul dintre Posidonius, Grigorie de Nyssa și Cicero. Chiar dacă pe alocuri Grigorie depinde, în ceea ce privește partea materială a ideilor lui, de Posidonius, lucrarea *De hominis officio* posedă un spirit atât de nou și atât de original încât mai mult ca sigur că traduce gândirea lui personală. Ar trebui în cele din urmă să-i dăm dreptate lui Bayer, atunci când scrie că: „Aici, de asemenea, se va vedea că Grigorie, aflat în cea mai strânsă legătură cu gândirea anterioară și contemporană, își aduce și propria sa contribuție, prin profunzimea întrebărilor și prin lupta neîncetată cu acestea.” (*Gregors von Nyssa Gottesbegriff*, p. 38).

de a ne scufunda în Dumnezeu?<sup>9</sup> Starea primară a omului este ea, da sau nu, plasată la nivelul acestei deveniri istorice sau trebuie s-o căutăm într-o lume superioară? Iar „firea” omenească este ea, da sau nu, o idee platoniciană?<sup>10</sup> Măcar asupra acestui aspect se vor pune de acord erudiții, că în cazul lui Grigorie avem de-a face cu atâtea întrebări care aduc atingere chiar părții principale a filosofiei lui și sunt aprig disputate. Pentru moment, să ne mulțumim doar cu a le da răspunsul deja sugerat: toate aceste „contradicții”, ba chiar și altele în plus, nu reprezintă oare ele expresia simplă și necesară a unei viziuni unice, dar dramatice? Urmele unei gândiri în desfășurare? Iar această desfășurare, odată ce ia sfârșit, nu face oare ca toate aceste opoziții să se armonizeze și să-și afle liniștea în privirea „sintetică” ce înglobează restul meandrelor străbătute? Să lăsăm deocamdată

---

<sup>9</sup> Acesta a fost subiectul controverselor dintre DIEKAMP și KOCH, reluată recent de către IVANKA. Acesta din urmă însă vine cu un progres considerabil în privința chestiunii cu pricina. Asta nu-l scutește, totuși, în ochii noștri, de o anumită prejudecată pe care o are încă cu privire la „surse”. În subțila lui analiză despre cunoaștere la Platon, Aristotel, Augustin și Grigorie de Nyssa, el trage concluzia că acesta din urmă era influențat în principal de aristotelism în ceea ce ține de cunoașterea naturală și de un ușor plotinism în ceea ce ține de cunoașterea mistică. Cu toate că rezultatul analizei lui ni se pare a fi unul exact, tot ne lasă puțin indiferenți: schemele elaborate par a fi prea abstracte pentru a sesiza întreaga parte vie a gândirii lui Grigorie. Cât despre DIEKAMP, el aplică în cazul Părinților Bisericii niște concepții scolastice, în vreme ce KOCH se străduiește să-l reducă pe Grigorie la nivelul lui Philon din Alexandria.

<sup>10</sup> A se vedea, în acest sens, mai ales ce spune păr. MALEVEZ, *loc. cit.*

întrebarea deschisă, căci numai prin atingerea de către gândirea lui a împlinirii totale se poate ajunge și la un răspuns.

Cu toate acestea, înainte de a ne apuca de așa ceva, să ne oprim pentru încă un moment ca să ne punem întrebarea care ar putea fi principiul conducător de-a lungul acestei odisei a gândirii lui, acel principiu ce ne va sluji drept cârmă și busolă? Părerea noastră este că el nu e altul decât creștinismul însuși al lui Grigorie. Deși există anumite apropieri posibile de mistica lui Philon<sup>11</sup> sau a lui Plotin<sup>12</sup>, îndeosebi în ceea ce privește ideea dorinței de infinit și a înaintării continue în cunoașterea lui Dumnezeu, întâi de toate la el se manifestă Cristos, credința cea vie, și Tatăl, creatorul suveran, liber și personal, precum și Spiritul, inima tainică a Sfintei Treimi, descoperit nouă abia la urmă, după Tatăl și după Fiul, după Lege și după Evanghelie, „pentru ca astfel firea noastră să-și ia hrana desăvârșită, și anume Spiritul Sfânt, cel în care se află viața”.<sup>13</sup>

Ceea ce-l deosebește pe Grigorie când de Philon, când de Plotin, este opoziția radicală, ce nu suportă niciun fel de zonă intermediară, dintre Dumnezeu cel întreit și creatură. În Sfânta Treime așa cum o concepea Origene, Fiul și Spiritul, deși formal se spune că sunt ca Dumnezeu, slujeau de mediatori ontologici între Tatăl și lume. După Arie, nu mai poate fi conceput ceva

---

<sup>11</sup> KOCH, *loc. cit.*

<sup>12</sup> Gabriel HORN, R. A. M., 1927, p. 113.

<sup>13</sup> *Sermo de Spiritu Sancto*, PG 46, 697 B.

asemănător.<sup>14</sup> Esența divină este absolut una<sup>15</sup> și egală<sup>16</sup> în cele trei Persoane. Începând de atunci, avem de-a face cu mai multe posibile influențe în cadrul persoanelor divine plecând din diferite regiuni ale lumii<sup>17</sup>, însă cu un mod al lor de „operare în comun” *ad extra*.<sup>18</sup> Fiul nu mai poate fi conceput ca instrumentul Tatălui în creație<sup>19</sup>, și, în consecință – fapt mult mai grav – nici ca lume a ideilor, virtual multiplă, τῶ ὑποκειμένῳ ἐν· πολλὸς ταῖς ἐννοίαις,

---

<sup>14</sup> Scrisoarea XXIV (III, 1089 D): Ἐπειδὴ τοίνυν οὐδεμίαν ἐν τῷ ἀκαταλήπτῳ τῶν τριῶν προσώπων διαφορὰν ἐννοῦμεν (οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον ἀκατάληπτον, τὸ δὲ ἥττον· ἀλλ' εἷς ἐπὶ τῆς τριάδος ὁ τῆς ἀκαταληψίας λόγος) διὰ τοῦτο φαμέν, αὐτῷ τῷ ἀλήπτῳ καὶ ἀκατανοήτῳ χειραγωγούμενοι, μηδεμίαν τῆς οὐσίας ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος διαφορὰν ἐξεύρισκειν (Așadar, noi nu găsim niciun fel de deosebire în ceea ce e neînțeleas la cele trei persoane [dumnezeiești]. Căci nu faptul că ceva în ele nu e mai puțin neînțeleas, iar altceva mai mult neînțeleas, ci motivul neînțelegerii Treimii este unul singur. De aceea, afirmăm că nu descoperim nici o deosebire de esență în sfânta Treime, făcând noi înșine trimitere spre ceea ce e de neperceput și de nepriceput).

<sup>15</sup> *De communibus notionibus* II, 176-177.

<sup>16</sup> Victoria obținută de către Vasile și Grigorie în tratatele lor *Contra Eunomium* referitoare la ideea unei posibile ierarhizări în esența divină (τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον τῆς οὐσίας [un grad mai mare și un grad mai mic al ființei, trad. rom. I, p. 179] (*Pentru toate trimiterile la traduceri în limba română din scrierile lui Grigorie de Nyssa a se consulta lista lor de la sfârșitul lucrării, n.tr.*): *C. Eunom.* 1; II, 305 B) reprezintă, de fapt, victoria cea mai marcantă a gândirii creștine asupra gândirii grecești. E vorba despre înlocuirea unui obicei de a gândi profund înrădăcinat (Tertulian, Hipolit, Origen!) cu un altul, cerut de datele concrete ale Revelației.

<sup>17</sup> Așa cum o preconizau Origen (Peri Archon 1, 3, 5-7) și Eunomie, II, 297 BC, 328 C, 354 AB.

<sup>18</sup> *Ibid.* II, 374 B, 382 D.

<sup>19</sup> *C. Eunom.* 4; II, 662 D. Cf. 2; II, 554 B.

cum zicea Origene.<sup>20</sup> Aspirăția mistică, ce-și dorea, odinioară la Origene și ceva mai mult la Eunomie, să depășească sfera Fiului pentru a ajunge, deasupra lui, la împărăția Tatălui, a fost dezvăluită de către Vasile ca fiind trufie și lipsă de evlavie<sup>21</sup>, iar Grigorie pășește pe urmele lui în privința aceasta.<sup>22</sup> În același timp, sfera plotiniană a „Nous”-ului ajunge să fie exclusă din domeniul realității. Personalizat de către Origene, care l-a identificat cu Logos-ul, Nous-ul și-a păstrat în metafizica de sorginte creștină un loc intermediar între Tatăl (βουθός = abis, adâncime) și suflet. Dar odată recunoscută transcendența absolută a esenței divine, acest loc nu mai putea fi susținut. Augustin va încerca să-l mențină, prețul plătit fiind căderea în contradictoriu<sup>23</sup>; Grigorie, mult mai categoric, îl abandonează. Această dogmă fundamentală a platonismului lipsește complet din filosofia lui. În cazul acesta însă ce anume devine ființa universală și necesară, domeniul spiritual? Metafizica de sorginte creștină îi distribuie elementele în trei regiuni ale ființei: aspectul ei

<sup>20</sup> *In Ier.* h. 3,3 (lat.) *Baehrens* 8, 313; h. 8, 2 (grec) *M.* 13, 338 (una singură în substrat, dar multiplă în concepte).

<sup>21</sup> *Adv. Eunom.* 2, 13; PG 29, 596 C, 600: τὴν ἀρχὴν ὑπερβῆναι (a transcende originea [Cuvântului lui Dumnezeu]).

<sup>22</sup> *C. Eunom.* 10; II, 831 D; 834 AB. Cf. *C. Eunom.* 9; II, 821 AB.

<sup>23</sup> „Nu spunem că Augustin nu s-ar fi străduit să facă deosebirea dintre cunoașterea intelectuală și idei, dintre vederea mistică a lui Dumnezeu și viziunea beatifică în conceptele lor, atâta doar că nu prea i-a reușit critica cunoașterii. Așa și a trebuit să fie, pentru că odată cu acceptarea teoriei fundamentale a lui Platon, identificarea cunoașterii Ideilor cu viziunea beatifică este inevitabilă, cu condiția de a nu ipostazia, așa cum o face Plotin, Ideile într-un domeniu al ființei independent, aflat undeva între Dumnezeu și suflet. Dar lui Augustin nu îi făcea plăcere una ca asta din rațiuni metafizice”  
IVANKA (în *Scholastik*, 1936, p. 175).

divin din punct de vedere formal se leagă din nou de adevăratul său proprietar, Dumnezeu, a cărui transcendență absolută va interzice de acum înainte aducerea în discuție a oricărei distincții, indiferent cât de timide, între ființa divină și „possibilia”.<sup>24</sup> Aspectul ei psihologic ține de suflet, a cărui operațiune proprie nu poate fi redusă la lucrarea simțurilor<sup>25</sup>, și a cărui ființă, în calitatea ei spirituală, păstrează un caracter misterios de universalitate concretă. Și, în fine, aspectul ei existențial este absorbit de către sfera îngerilor, pe care Grigorie o numește fără nicio reținere lume spirituală (κόσμος νοητός); dar în ochii lui aceștia sunt niște creaturi pure, asemenea sufletelor, fără a face însă din acest motiv obiectul cunoașterii esențiale<sup>26</sup> și fără a avea parte de o cunoaștere a lui Dumnezeu mai desăvârșită decât sufletele.<sup>27</sup> În felul acesta, domeniul impersonal al Ideilor se găsește complet absorbit de trei categorii de ființe

<sup>24</sup> A se vedea mai încolo, la Concluzii. Dumnezeu este ὁλον ἐνεργὲς καὶ πρᾶξις (în întregime act și înfăptuire, [trad. rom. II p. 215]). C. *Eunom.* 12; II, 988 B.

<sup>25</sup> Prin aceasta, Grigorie scapă de stoicism și de tendințele lui materialiste.

<sup>26</sup> De aici se explică, la Grigorie, dispariția acestui paralelism plotinian și gnostic, încă favorizat de către Origene, între etapele ascensiunii mistice, gradele metafizice ale ființei și sferile cosmologice. Nu rămân decât sufletul și Dumnezeu. Desigur, nici el, la fel ca restul cosmologiei antice, nu scapă din ghearele paradoxului de a plasa acest τόπος νοητός (loc inteligibil), în cazul de față împărăția îngerilor, dincolo de sfera cerească, unde focul, prin caracterul lui subtil, face tranziția între αἰσθητόν (senzorial) și νοητόν (inteligibil). (C. *Eunom.* 12; II 1004 A; *In Hex.* 80 D-81 ACD, 116 B, 121 A). Dar oare noi reușim cu mai multă ușurință să scăpăm de antinomiile cosmologice ale lui Kant?

<sup>27</sup> *In Cant.* hom. 8; I, 949 B; hom. 6; I, 893 B.

personale, dintre care cea din urmă, aceea a îngerilor, nu joacă decât un rol secundar în filosofia religioasă a lui Grigorie. Adevărata dramă se joacă între suflet și Dumnezeu. Și, în vreme ce la Plotin *Nous-ul*, ca întreg al lucrurilor inteligibile, rămâne primul obiect al cunoașterii, în spatele căruia se deschide fundalul insondabil al Unului, *ἔν*, clar deosebit de lumea inteligibilă, deci transcendent în mod absolut, supra-inteligibil și dincolo de ființă, aceste două domenii formează la Grigorie doar unul singur. Aici este punctul unde sesizăm noi diferența profundă dintre teologia plotiniană și teologia creștină.<sup>28</sup> Pentru Plotin, Ideile sunt niște obiecte, niște „lucruri”, dincolo de care, printr-o „despărțire” sau *χωρισμὸς* suprem, se înalță Unul, *ἔν*. Pentru Grigorie, cunoașterea ideală nu are alt obiect decât ființa supremă în sine. Multiplicitatea ideilor corespunde în sufletul cunoscător neputinței de a sesiza acest obiect unic<sup>29</sup>, în obiectul divin cu bogăția sa de viață infinită.<sup>30</sup> Și în cazul acesta, la fel ca în cel al lui Plotin, momentul decisiv va fi, așadar, unul „negativ”: obiectul în sine va apărea doar în momentul renunțării la sesizarea lui prin intermediul ideii. În schimb, aspectul pozitiv al acestei „via eminentiae” poate, datorită identității absolute dintre „Idei” și „Dumnezeu”, să se accentueze și mai mult: Grigorie acceptă de la Origene cunoașterea obiectivă prin intermediul „conceptualizărilor” (*ἐπινοιαί*).<sup>31</sup> Din același

<sup>28</sup> „Dacă îl comparăm pe Grigorie... cu Plotin, se vede imediat la Grigorie apropierea de Dumnezeu personal, oricât de mult ar vorbi de altfel în categoriile ființei.” (BAYER, *loc. cit.*, p. 36).

<sup>29</sup> C. *Eunom.* 12; II, 1068 C-1069 B.

<sup>30</sup> C. *Eunom.* 12; II, 913 D-916 A, etc.

<sup>31</sup> C. *Eunom.* 12; II, 969 C; 972 CD; 1013 A [trad. rom. II, p. 183; p. 189; p. 259].