

Jaroslav Pelikan

CREȘTINISMUL ȘI CULTURA CLASICĂ

**Metamorfoza teologiei naturale la întâlnirea
creștinismului cu elenismul**

Traducere de Sergiu-Adrian Adam

Ediție îngrijită de Gheorghe Ovidiu Sferlea

Carte tipărită cu binecuvântarea

Înaltpreasfințitului

TEOFAN

Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

DOXOLOGIA

Iași, 2018

CUPRINS

Prefață	9
Abrevieri	13

PARTEA ÎNTÂI

Teologia naturală ca apologetică

1. Cultura clasică și teologia creștină	21
2. Teologia naturală ca apologetică	46
3. Limbajul negației	69
4. Dumnezeu și căile cunoașterii	91
5. Multiplul și Unul	113
6. Universul ca un cosmos	133
7. Spațiu, timp și divinitate	155
8. Chipul lui Dumnezeu	172
9. Izvorul a tot binele	193
10. De la <i>tyche</i> la <i>telos</i>	214

PARTEA A DOUA

Teologia naturală ca presuposiție

11. Teologia creștină și cultura clasică	235
12. Teologia naturală ca presuposiție	254
13. Lexiconul transcendenței	274
14. Credința ca împlinire a rațiunii	294

15. Unul și Trei	314
16. Cosmosul ca creație contingentă	335
17. Iconomia mântuirii	354
18. Metamorfoza naturii umane	376
19. Slujirea adusă de făpturile raționale	396
20. Viața veacului ce va să vină	415

Glosar de termeni tehnici grecești

din sursele antice și moderne	436
Bibliografie	447
Index	481

Prefață

Când am primit din partea rectorului și a Senatului Universității din Aberdeen invitația de a susține în perioada 1992-1993 *Gifford Lectures** pe tema teologiei naturale, am știut imediat că voi folosi aceste conferințe ca pe o oportunitate de a aborda, direct și pe larg, chestiunea perenă a întâlnirii dintre creștinism și elenism, deoarece aceasta a fost matricea istorică pentru însăși ideea de „teologie naturală”. Această chestiune m-a preocupat de-a lungul celor patru decenii în care am pregătit și am scris istoria doctrinei creștine**, nu în ultimul rând pentru că Adolf von Harnack, cel mai important predecesor al meu în acest domeniu, a făcut din „elenizarea creștinismului” punctul central al interpretării sale. Am discutat-o aici din prisma întâlnirii acesteia în secolul al IV-lea, pe care Gilbert Highet l-a numit „perioada vitală pentru sinteza dintre filosofia greco-romană și gândirea creștină”, când atât întâlnirea, cât și sinteza au fost întruchipate în gândirea celor cunoscuți ca cei trei Capadocieni, Grigorie din Nazianz, Vasile al Cezareii, Grigorie al Nyssei, și a „celui de-al patrulea Capadocian”, Macrina, sora ultimilor doi.

Titlul cărții este un omagiu adus celor două lucrări care l-au folosit înaintea mea (Cochrane, 1944; Nock 1972, 2:676-81). Dar ar

* O serie de prestigioase prelegeri academice anuale ținute în universități din Scoția, care ulterior apar și în ediție tipărită. Posibilitatea unui profesor de a ține astfel de prelegeri reprezintă una dintre cele mai importante distincții din cadrul mediului academic scoțian, unele devenind adevărate repere în domeniile teologiei și filosofiei și în relația dintre religie și știință [n. red.].

** Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei* (vol. I-V), traducere și note de Mihai-Silviu Chi-rilă, Editura Polirom, Iași, 2004-2008.

trebuie, probabil, să precizez încă de la început în ce sens se ocupă aceste *Gifford Lectures* de „cultura clasică” ce reprezintă o parte a acestui titlu – și, poate mult mai important, în ce sens nu se ocupă. În timpul pregătirii acestor conferințe, am simțit o tentație constantă de a retrasa liniile de dezvoltare mergând de la Capadocieni înapoi prin Plotin înspre Aristotel, Platon și presocratici, și astfel să scriu, cincizeci de ani mai târziu, propria mea versiune, foarte diferită, a controversatului opus în trei volume al lui Werner Jaeger, *Paideia* (și în mai mult de trei volume). Este o tentație căreia i-am rezistat, nu doar pentru că ar fi depășit aria mea de competență, ci și pentru că iau aici în considerare cultura clasică numai în lumina a ceea ce subtitlul numește „întâlnirea creștinismului cu elenismul”, mai degrabă decât în sine, așa cum, neîndoielnic, merită să fie analizată în primul rând.

De altfel, mă străduiesc să rezist și unei alte tentații pentru care nu mă mai pot scuza pe motive de competență academică, și anume ispita de a retrasa parcursul „întâlnirilor” și ideilor Capadocienilor înapoi înspre predecesorii lor creștini greci, în special Iustin, Clement din Alexandria, Origen și Atanasie, fiindcă m-am ocupat cu cel puțin o parte din acest subiect în primul volum al *Tradiției creștine*, precum și în alte lucrări, și n-am vrut să mă lărgesc totul într-o altă lucrare de cinci volume. Atât în cazul autorilor greci creștini, cât și al celor clasici, voi introduce aici probleme de genealogie intelectuală doar când și în măsura în care aceste probleme au apărut explicit în scrierile și gândirea Capadocienilor înșiși. Ei au tendința de a-i numi pe Aristotel și, mai ales, pe Platon mult mai frecvent și mai explicit decât pe Plotin sau pe Porfir, care sunt mai apropiați de ei în timp și, adesea, în gândire, iar în această privință le-am urmat exemplul. Bibliografia, în care am inclus un număr din *Gifford Lectures* de dinaintea mea, sugerează totuși câteva dintre lucrările altor cercetători pe care m-am sprijinit pentru aceste chestiuni și la care cititorul poate reveni pentru îndrumare cu privire la dezvoltarea gândirii grecești de la Homer, Hesiod și primii presocratici până la Capadocieni – o dezvoltare, trebuie amintit, care a durat un mileniu.

Deși în cazul unor pasaje (în special, Rom. 12, 1, I Cor. 13, 12 și Filip. 4, 8) alte versiuni englezești au părut preferabile, am urmat în general, pentru Scripturile creștine, *Revised English Bible* din 1989 cât mai

aproape posibil. O excepție de la această practică sunt acele pasaje pe care autorii analizați în volumul de față le-au citit total diferit, uneori datorită variantelor textuale ale Noului Testament (e.g. In 1, 18 și I Tim. 3, 16) și mai adesea datorită traducerilor Septuagintei (LXX), care era pentru ei Vechiul Testament. Prin urmare, am respectat cu consecvență numerotarea particulară a capitolelor și a versetelor din Septuaginta (LXX), inclusiv în cazul cărții Psalmilor, urmând pentru toate utilizările Septuagintei cea mai recentă ediție a lui Alfred Rahlfs (Atena și Stuttgart, 1979).

Așa cum am procedat în cărțile mele anterioare, am adoptat sau adaptat traducerile englezești (inclusiv traducerea mea) după voie sau am oferit traduceri complet noi, fără a face în mod pedant modificări de dragul modificărilor și fără a preciza când urmez una sau alta dintre aceste direcții. Cartea de față folosește schema de documentație elaborată pentru cele cinci volume ale *Tradiției creștine*, care permite cititorului să urmărească expunerea fără întrerupere, dar și să găsească trimiterea la o sursă primară cu minimum de efort¹. Am urmat deci sistemul standard de a cita Părinții greci ai Bisericii dând titlul lucrării (folosind titlurile latinizate obișnuite, așa cum sunt specificate în secțiunea Abrevierilor), cartea, capitolul și paragraful, cu referire la cea mai bună ediție a textului grecesc de care am dispus; de aici, ar trebui în mod normal să se poată localiza pasajul și în alte ediții ale textului grecesc, dar și în cea mai mare parte a traducerilor engleze, franceze sau germane.

În citarea surselor primare – și în pregătirea bibliografiei pentru sursele secundare – n-am plecat de la presupunerea că cititorii mei cunosc neapărat vreuna dintre limbile tradiției creștine răsăritene și de aceea, cu o anumită reticență, m-am simțit obligat să limitez bibliografia la lucrările publicate în limbile occidentale. Dar în speranța că ar putea fi folositoare și unor asemenea cititori, am inserat pe alocuri cuvintele originale ale principalelor surse grecești în forma transliterată. Am adăugat, de asemenea, un Glosar de aproximativ două duzini de termeni tehnici grecești ortografiati în engleză, ceea ce îmi va permite, sper, să-i folosesc fără a fi nevoie să-i definesc sau să-i traduc

¹ Pentru a păstra unitatea colecției *Historia Christiana*, referințele aflate în ediția originală în marginea textului au fost trecute în subsol [n. red.].

de fiecare dată; pentru a indica o trimitere la Glosar, acești termeni și numai ei apar în caractere italice pe întreg parcursul cărții.

Este o datorie academică, precum și o plăcere personală să consemnez aici mulțumirile mele față de toți cei care au contribuit la această carte: auditoriului meu de la Aberdeen, unii dintre ei ascultând *Gifford Lectures* timp de câteva decenii; bibliotecarilor din diverse locuri, în special de la Dumbarton Oaks; cititorilor critici, printre care prietenul meu târziu Părintele John Meyendorff; și editorilor mei, în mod deosebit Laurei Jones Dooley.

Abrevieri

Surse

(conform Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, și Lampe, *Patristic Greek Lexicon*)

Arist., <i>Cat.</i>	Aristotel, <i>Categoriae</i>
Arist., <i>Cael.</i>	Aristotel, <i>De Caelo</i> [<i>Despre cer</i>]
Arist., <i>An.</i>	Aristotel, <i>De Anima</i> [<i>Despre suflet</i>]
Arist., <i>EN.</i>	Aristotel, <i>Ethica Nicomachea</i>
Arist., <i>Met.</i>	Aristotel, <i>Metaphysica</i>
Arist., <i>Pol.</i>	Aristotel, <i>Politica</i>
Ath., <i>Ar.</i>	Atanasie, <i>Orationes adversus Arianos</i>
Ath., <i>Ep. Afr.</i>	Atanasie, <i>Epistola ad Afros episcopos</i>
Aug., <i>Conf.</i>	Augustin, <i>Confessiones</i> [<i>Confesiuni</i>]
Aug., <i>Enchir.</i>	Augustin, <i>Enchiridion</i>
Aug., <i>Trin.</i>	Augustin, <i>De Trinitate</i>
C Chalc. <i>Def.</i>	<i>Definiția</i> Sinodului de la Calcedon
CCP (381)	Primul Sinod de la Constantinopol
C Flor. (1438-45) <i>Def.</i>	<i>Definiția</i> Sinodului de la Florența
Cyr., <i>Juln.</i>	Chiril al Alexandriei, <i>Contra Julianum</i>
Eun.	Eunomie
Gr. Naz., <i>Carm.</i>	Grigorie din Nazianz, <i>Carmina</i> [Poeme]
Gr. Naz., <i>Ep.</i>	Grigorie din Nazianz, <i>Epistolae</i>
Gr. Naz., <i>Or.</i>	Grigorie din Nazianz, <i>Orationes</i>
Gr. Nyss., <i>Anim. res.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>De Anima et resurrectione</i> [<i>Despre suflet și înviere</i>]

Gr. Nyss., <i>Apoll.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Adversus Apollinarem</i>
Gr. Nyss., <i>Beat.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Orationes de beatitudinibus</i>
Gr. Nyss., <i>Cant.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Homiliae in Cantica Cantatorum</i> [Tâlcuire la Cântarea Cântărilor]
Gr. Nyss., <i>Comm. not.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Adversus Graecos ex communibus notionibus</i>
Gr. Nyss., <i>Deit.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>De deitate Filii et Spiritus Sancti</i> [Despre dumnezeirea Fiului și a Sfântului Duh]
Gr. Nyss., <i>Diff. ess.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>De differentia essentiae et hypostaseos</i>
Gr. Nyss., <i>Ep.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Epistolae</i>
Gr. Nyss., <i>Eun.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Contra Eunomium</i>
Gr. Nyss., <i>Fat.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Contra fatum</i>
Gr. Nyss., <i>Fid</i>	Grigorie al Nyssei, <i>De fide ad Simplicianum</i> [Despre credință]
Gr. Nys., <i>Hex.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Apologia in Hexaëmeron</i>
Gr. Nyss., <i>Hom. opif.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>De hominis opificio</i> [Despre facerea omului]
Gr. Nyss., <i>Infant.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>De infantibus qui praemature abripiuntur</i> [Despre copiii care mor de timpuriu]
Gr. Nyss., <i>Maced.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>De Spiritu sancto contra Macedonianos</i>
Gr. Nyss., <i>Or. catech.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Oratio catechetica</i>
Gr. Nyss., <i>Or. dom.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Homiliae in orationem dominicam</i> [Despre Rugăciunea Domnului]
Gr. Nyss., <i>Ref.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Refutatio confessionis Eunomii</i>
Gr. Nyss., <i>Res.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>In Christi resurrectionem</i>
Gr. Nyss., <i>Tres dii</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Quod non sint tres dii</i> [Că nu sunt trei dumnezei]
Gr. Nyss., <i>Trin.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>Ad Eusthatium de Trinitate</i>
Gr. Nyss., <i>V. Macr.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>De vita Macrinae</i>
Gr. Nyss., <i>V. Mos.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>De vita Mosis</i>
Gr. Nyss., <i>Virg.</i>	Grigorie al Nyssei, <i>De virginitate</i>
Gr. Presb., <i>V. Gr. Naz.</i>	Grigorie Prezbiterul, <i>Vita Gregorii Nazianzeni</i>
Hdt.	Herodotus Historicus

Hom., <i>Il.</i>	Homer, <i>Iliados</i> [<i>Iliada</i>]
Hom., <i>Od.</i>	Homer, <i>Odyssea</i> [<i>Odiseea</i>]
Iren., <i>Haer.</i>	Irineu, <i>Adversus haereses</i>
Jo.D., <i>F.o.</i>	Ioan Damaschinul, <i>De fide orthodoxa</i>
Jo.D., <i>Trans.</i>	Ioan Damaschinul, <i>Homilia in transfigurationem Domini</i>
Juln. Imp	Împăratul Iulian
Lib.	Libanius Sofistul
<i>Lit. Vas.</i>	<i>Liturghia Sfântului Vasile</i>
Or., <i>Cels.</i>	Origene, <i>Contra Celsum</i>
Pi., <i>O.</i>	Pindar, <i>Olympia</i> [<i>Odele olimpiene</i>]
Pl., <i>Ap.</i>	Platon, <i>Apologia</i>
Pl., <i>Cri.</i>	Platon, <i>Criton</i>
Pl., <i>Lg.</i>	Platon, <i>Leges</i> [<i>Legile</i>]
Pl., <i>Men.</i>	Platon, <i>Menon</i>
Pl., <i>Phd.</i>	Platon, <i>Phaidon</i>
Pl., <i>Phdr.</i>	Platon, <i>Phaidros</i>
Pl., <i>Prt.</i>	Platon, <i>Protagoras</i>
Pl., <i>R.</i>	Platon, <i>Republica</i>
Pl., <i>Smp.</i>	Platon, <i>Banchetul</i>
Pl., <i>Tht.</i>	Platon, <i>Theaitetos</i>
Pl., <i>Tim.</i>	Platon, <i>Timaios</i>
Ptol. Alm.	Ptolemeu <i>Almagest</i>
Socr., <i>H. e.</i>	Socrate Scolasticul, <i>Historia ecclesiastica</i>
Soz., <i>H. e.</i>	Sozomen, <i>Historia ecclesiastica</i>
<i>Symb. Nic.</i>	<i>Symbolum Nicaenum</i>
<i>Symb. Nic.-CP.</i>	<i>Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum</i>
Tert., <i>Praescrip.</i>	Tertulian, <i>De praescriptione haereticorum</i>

Th.	Tucidide, <i>Historicus</i>
Tom. Aq., S.T.	Toma din Aquino, <i>Summa Theologica</i>
Vas., <i>Ep.</i>	Vasile cel Mare, <i>Epistolae</i>
Vas., <i>Eun.</i>	Vasile cel Mare, <i>Adversum Eunomium</i>
Vas., <i>Hex.</i>	Vasile cel Mare, <i>In Hexaemeron</i>
Vas., <i>Hom.</i>	Vasile cel Mare, <i>Homiliae</i>
Vas., <i>Leg. lib. gent.</i>	Vasile cel Mare, <i>Ad adolescentes de legendis libris gentilium</i> [Cuvânt către tineri: despre citirea cărților neamurilor]
Vas., <i>Mor.</i>	Vasile cel Mare, <i>Moralia</i>
Vas., <i>Spir.</i>	Vasile cel Mare, <i>De Spiritu Sancto</i>

Ediții și lucrări de referință

Alberigo-Jedin	Alberigo, Giuseppe, și Jedin, Hubert, ed. <i>Conciliorum oecumenicorum decreta</i> . Ediția a III-a. Bologna: Istituto per le scienze religiose, 1973.
Bauer	Bauer, Walter. <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> . Traducere și adaptare de William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich și Frederick W. Danker. Ediția a II-a. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
Brightman	Brightman, Frank Edward, ed. <i>Liturgies Eastern and Western</i> . Oxford: Clarendon Press, 1896.
Courtonne	Courtonne, Yves, ed. <i>Saint Basile: Lettres</i> . 3 vol. Paris: Société d'édition „Les Belles Lettres”, 1957-1966.
CCSL	<i>Corpus Christianorum: Series Latina</i> . Turnhout: Brepols, 1953 ff.
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> . 15 vol. Paris: Letouzey et Ane, 1903-1950.
Florovsky	Florovsky, Georges. <i>Collected Works</i> . 14 vol. până în prezent. Belmont, Mass.: Nordland, 1972-.

- Gally Gallay, Paul, ed. *Saint Gregoire de Nazianze: Lettres*. Paris: Société d'édition „Les Belles Lettres”, 1964-.
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1897-.
- Harvey Harvey, W. Wigan, ed. *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus Haereses*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1857.
- Husey Hussey, Robert, ed. *Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia*. 3 vol. Oxford: Oxford University Press, 1853.
- Jaeger Jaeger, Werner, ed. *Gregorii Nysseni Opera*. Berlin și Leiden: E.J. Brill, 1921-.
- Lampe Lampe, Geoffrey W.H., ed. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- LTK *Lexikon für Theologie und Kirche*. 10 vol., și index. Ediția a II-a, Freiburg: Herder, 1957-1967.
- Méridier Méridier, Louis, ed. *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique: Texte grec, traduction française*. Paris: Librairie Alphonse Picard et fils, 1908.
- Meyendorff Meyendorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974.
- Müller Müller, Guido, ed. *Lexicon Athanasianum*. Berlin: Walter de Gruyter, 1952.
- OCD *The Oxford Classical Dictionary*. Editat de N.G.L. Hammond și H.H. Scullard. Ediția a II-a. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- ODCC *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ediția a II-a. Editat de F.L. Cross și E.A. Livingstone. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- OED *The Oxford English Dictionary*. Editat de James Augustus Henry Murray et al. 12 vol., Oxford: Oxford University Press, 1933.

- PG *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. 162 vol. Paris: Jacques Paul Migne, 1857-1866.
- Quasten Quasten, Johannes. *Patrology*. 4 vol. Westminster, Md.: Newman Press and Christian Classics, 1951-1986.
- SC *Sources chrétiennes*. Paris: Cerf, 1940-.
- Sophocles Sophocles, Evangelinus Apostolides, ed. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. Boston: Little, Brown, 1870.
- Van Heck Van Heck, Arie, ed. *Gregorii Nysseni de pauperibus amandis orationes duo*. Leiden: E.J. Brill, 1964.
- Wilson Wilson, Nigel Guy, ed. *Saint Basil on the Value of Greek Literature*. London: Duckworth, 1975.

Partea I

Teologia naturală ca apologetică

Deșerți sunt din fire toți oamenii care nu cunosc pe Dumnezeu și care n-au știut, plecând de la bunătățile văzute, să vadă pe Cel care este, nici din cercetarea lucrurilor Sale să înțeleagă pe meșter; ci au socotit că sunt dumnezei cârmuitori ai lumii sau focul, sau vântul, sau arcul cel iute, sau mersul stelelor, sau apa năvalnică, sau luminătorii cerului; Ei, care, desfățați de frumusețea acestora, le-au luat drept dumnezei, să știe acum cu cât este Stăpânul mai presus decât acestea, că El, Cel care Însuși este începătorul frumuseții, este făcătorul lor. Iar dacă se minunează de putere și de lucrare, să înțeleagă din acestea cu cât este mai puternic Cel care le-a făcut. Căci din mărimea și frumusețea fapturilor poți să cunoști, bine socotindu-te, pe Cel care le-a zidit.

(Înț. Sol. 13, 1-5)

1

Cultura clasică și teologia creștină

Una dintre cele mai remarcabile convergențe lingvistice din întreaga istorie a conștiinței și a spiritului umane rămâne aceea că Noul Testament s-a întâmplat să fie scris în greacă – nu în ebraica lui Moise și a profeților, nici în aramaica lui Iisus și a ucenicilor Săi, nici chiar în latina Imperiului Roman, ci în greaca lui Socrate și a lui Platon sau, în orice caz, într-o copie a ei de o fidelitate rezonabilă, oricât era aceasta de deghizată, ba chiar desfigurată în dialectul koiné de secolele de utilizare elenistică scurse între timp. Ca o consecință a acestei convergențe, fiecare încercare de a traduce Noul Testament în oricare dintre cele aproape două mii de limbi¹ – inclusiv într-o limbă semitică precum siriaca, în ciuda tuturor asemănărilor sale cu ebraica și aramaica – a trebuit, atunci când s-a confruntat cu un termen sau altul, să țină seama în primul rând de parcursul său anterior în cadrul istoriei limbii grecești; iar aceasta era o problemă de teologie naturală nu mai puțin decât de filologie. Multă vreme, apelarea la această metodă a părut inevitabilă, de exemplu, atunci când s-a ajuns la cazul unor termeni precum *logos* din primul capitol al Evangheliei după Ioan (In 1, 1), sau *hypostasis* în primul capitol al Epistolei către Evrei (Evr. 1, 3)². Pentru amândouă aceste cuvinte grecești și pentru multe altele asemenea lor exista un precedent apreciabil în Septuaginta, traducerea grecească a bibliei ebraice, dar ele ajunseseră în Septuaginta și apoi în vocabularul

¹ Vööbus 1987, 9-11.

² Gr. Nyss., *Or. catech.* 1 (Mérider 8-16).

creștin venind din limbajul filosofiei și al științei clasice și elenistice. Iar când ultima carte a Noului Testament se deschidea cu salutarea „Har vouă și pace de la «Cel ce este» și «Cel ce era» și «Cel ce vine» [*charis hymin kai eirēnē apo ho ōn kai ho ēn kai ho erchomenos*]” (Apoc. 1, 4), lăsând aceste „titluri hristologice care indică măreția”¹ și ființa transcendentă la cazul nominativ, deși era de așteptat ca prepoziția grecească *apo* să fie urmată de genitiv, acest solecism și „*tour de force* intenționat”, cum l-a numit cândva J.H. Moulton², a fost folosit pentru a justifica identificarea acestui *ho ōn* veșnic, Cel ce este, cu *egō eimi ho ōn* Cel veșnic din teofania către Moise la rugul aprins (Ieș. 3, 14)³, și de asemenea cu *ho ōn* cel metafizic din ontologia greacă clasică⁴. Căci termenul *ōn* era înțeles ca trimitând la „continuitate, veșnicie și transcendență față de orice semn al timpului”⁵. Istoric vorbind, se poate spune că problema „promovării, dezvoltării, învățării și răspândirii studiului teologiei naturale”, căreia Lordul Adam Gifford i-a consacrat în 1885 prin testament prelegerile care astăzi îi poartă numele⁶, înseamnă într-un sens identificarea răspunsului corect la astfel de întrebări lexicografice care vizează continuitatea; iar prelegerile următoare, în concordanță cu ceea ce un alt conferențiar al *Gifford Lectures* a numit „precizarea suplimentară a Lordului Gifford că prelegerile pot trata și despre istoria acestor probleme”⁷, examinează unul dintre cele mai ambițioase eforturi pentru a găsi un asemenea răspuns.

Poate cel mai bun mod de a preciza subiectul și ținerea acestui set de conferințe *Gifford Lectures* la Aberdeen este de a face legătura cu doi predecesori. Între 1931 și 1932, *Gifford Lectures* de la Universitatea din Aberdeen au fost susținute de Étienne Gilson de la Collège de France; ulterior au fost publicate sub titlul *Spiritul filosofiei medievale*⁸. În prelegerile sale Étienne Gilson rezuma temele centrale ale teologiei naturale așa cum au fost ele interpretate de către cei mai importanți

¹ Hahn 1963.

² Moulton 1908, 9n.

³ Ath., Ar. 1.11 (PG 26:33).

⁴ Gottwald 1906, 22-23.

⁵ Gr. Nyss., *Eun.* 1.637 (Jaeger, 1:209).

⁶ *Apud* Jaki 1986, 72.

⁷ Jaeger 1947, 1.

⁸ Gilson 1944.

gânditori ai Occidentului latin pe parcursul Evului Mediu. Într-adevăr, după cum a observat biograful său, „Gilson avea să fie primul conferențiar al *Gifford Lectures* care să-și concentreze atenția asupra gândirii Evului Mediu”¹. Câțiva ani mai târziu (după ce între timp William David Ross a conferențiat în 1935 și 1936 la *Gifford Lectures* despre *Fundamentele eticii*), Karl Barth – aproape lăsând impresia că i-ar fi răspuns anume lui Gilson, deși în realitate reacționa împotriva unei întregi tradiții intelectuale și teologice – va susține propria serie de *Gifford Lectures* la Aberdeen, sub titlul *Cunoașterea lui Dumnezeu și slujirea lui Dumnezeu potrivit învățăturii Reformei*². Stanley L. Jaki, conferențiar *Gifford Lectures* la Edinburgh în 1974 și 1976³ și istoric al *Gifford Lectures*, a observat că „Barth a fost, fără îndoială, singurul dintre conferențiarilor creștini ai *Gifford Lectures* care a criticat aspru teologia naturală”⁴. Cele două serii de prelegeri, cea a lui Gilson despre Evul Mediu și cea a lui Barth despre Reformă, au lăsat însă o lacună însemnată în studierea temei „teologiei naturale” în istoria gândirii creștine, fiindcă atât Gilson, cât și Barth s-au ocupat aproape exclusiv de Occidentul latin, protestant sau catolic, dar niciunul nu a abordat decât în trecere locul ocupat de „teologia naturală” în Orientul creștin grec⁵.

Când *Gifford Lectures* erau inaugurate în 1881, cel mai distins gânditor religios al Insulelor Britanice – care era, potrivit recunoașterii aproape unanime, John Henry Newman, în vârstă de optzeci de ani, dar hărăzit să mai trăiască aproape încă un deceniu – nu a fost desemnat ca primul conferențiar. (Această necuviință față de Newman a fost asemănătoare eșecului, câțiva ani mai târziu, de a-i acorda lui Lev Tolstoi primul premiu Nobel pentru literatură.) Motivul nu putea fi bănuiala că Newman nu era interesat de „teologia naturală”, fiindcă făcuse din ea baza celei mai influente dintre cărțile sale, *Ideea de universitate*⁶. Dacă putem lua ca indiciu publicațiile sale anterioare, este de presupus că ar fi abordat, în calitate de conferențiar al *Gifford Lectures*,

¹ Shook 1984, 183.

² Barth 1938.

³ Jaki 1978.

⁴ Jaki 1986, 39.

⁵ Gilson 1944, 50n.

⁶ Newman 1852, 3.10 (Ker 1971, 71).

chestiunea teologiei naturale din perspectiva Părinților greci din secolul al IV-lea; fiindcă, așa cum a sugerat F.L. Cross, „în prima jumătate a secolului al XIX-lea, nimeni în nicio țară nu avea o cunoaștere mai bună a lui Atanasie decât Newman”¹. Așa însă, arhiva *Gifford Lectures* conține într-adevăr conferințele lui Werner Jaeger din 1936 și 1937, *Teologia primilor filosofi greci*, ale lui Arthur Darby Nock la Aberdeen din 1939 și 1940 (din păcate rămase nepublicate până la moartea sa, în 1963) despre *Religia elenistică – Cele două faze*, și cele ale lui William Inge din 1917 și 1919, *Filosofia lui Plotin*. Dar niciun conferențiar al *Gifford Lectures* nu a continuat analizele lui Jaeger, ale lui Nock și ale lui Inge despre teologia naturală în tradiția greacă dincolo de perioada antică și elenistică spre cea patristică și bizantină, în ciuda scurtei, dar remarcabilei contribuții pe care Jaeger a adus-o acestui subiect în ultima sa carte, *Creștinismul timpuriu și paideia greacă*, publicată cu doar șase zile înainte să moară în 1961, precum și în monumentală sa ediție a scrierilor lui Grigorie al Nysei.

A devenit un truism al istoriei comparate a ideilor din Evul Mediu să se facă observația că Bizanțul nu a avut niciodată un Augustin și că aceasta a constituit o diferență fundamentală între Răsărit și Apus. Dacă această diferență reprezintă un dezavantaj sau un avantaj pentru Răsărit este o chestiune foarte controversată atât în Răsărit, cât și în Apus. Deși nicio figură particulară printre gânditorii creștini greci de mai târziu nu a ajuns la înălțimea pe care a ocupat-o Augustin al Hipponei printre gânditorii latini de mai târziu, truismul amintit necesită câteva clarificări importante. Fiindcă dacă este înțeles în sensul că nu a existat vreodată în Răsăritul creștin un geniu teologico-filosofic demn să fie așezat alături de Augustin pentru pura sa creativitate și capacitate ca *virtuoso* intelectual considerat de unul singur (fie eretic, fie ortodox), atunci este greșit, deoarece Origen din Alexandria, care s-a născut în jurul anului 185 și a murit cam prin 254, merită într-adevăr să fie considerat egalul său. Dar dacă accentul se pune, așa cum probabil ar trebui, pe locul ocupat de Augustin în secolul de după „pacea Bisericii” dobândită sub Constantin și după codificarea, la Sinodul de la Niceea în 325, a credinței pe care Augustin a transmis-o Evului Mediu

¹ Cross 1945, 10.

latin laolaltă cu propria amprentă specială pusă asupra ei, atunci locul său în istoria creștinismului apusean își are echivalentul în realizarea comună a trei gânditori creștini răsăriteni aparținând generației imediat posterioare celei de la Niceea, dar precedând-o pe cea a lui Augustin: Vasile al Cezareii, care a murit în 379; fratele său, Grigorie al Nyssei, care a murit cam prin 395; și Grigorie din Nazianz, care a murit în 389 – adesea reușiți ca cei trei Capadocieni¹. Împreună, Capadocienii au ocupat într-adevăr în ceea ce Endre von Ivánka numea „viața intelectuală a Bizanțului timpuriu”² – după Constantin, Niceea și Atanasie, dar înaintea lui Iustinian, Pseudo-Dionisie Areopagitul și a controverselor iconoclaste – un loc care sugerează corespondențe surprinzătoare cu locul lui Augustin în Evul Mediu apusean.

Cercetări atente, inclusiv studiul care a dus la scrierea acestei cărți, au confirmat în repetate rânduri impresia unei „asemănări uimitoare între Capadocieni”³ în gândire și chiar în limbaj, o asemănare care reflectă, dar merge dincolo de faptul că au împărtășit o formare și o clasă socială comune (fie aceasta „aristocrația de provincie”, „clasa senatorială romană” sau „clasa curială din Capadocia”⁴). De aceea, examinarea teologiei lor naturale aici își propune să vină în întâmpinarea nevoii formulate cândva de Brooks Otis: „Deși oricine recunoaște concordanța de gândire a celor trei mari Capadocieni, nu s-a acordat încă suficient de multă atenție explicită coerenței reale a sistemul lor doctrinar”⁵. Împrumutând o remarcă pe care am auzit-o cândva la Heinrich Bornkamm cu privire la teologia lui Martin Luther, voi încerca să abordez gândirea Capadocienilor într-un mod sistematic, dar fără a impune asupra ei un sistem, „systematisch, aber nicht systematisierend”⁶. Oriunde va fi posibil, afirmațiile lor concordante despre diferite chestiuni vor fi reunite. Prin urmare, această carte nu se ocupă de ei ca figuri și gânditori luați separat, oricât de importantă a fost o asemenea abordare în literatura de specialitate, lucru care se reflectă în

¹ Holl 1904.

² Ivánka 1948.

³ Norris 1991, 185.

⁴ Kopecek 1973, 453.

⁵ Otis 1958, 97.

⁶ Într-un mod sistematic, dar nu sistematizant (în limba germană, în original).

Bibliografie și care stă la temelia unei mari părți a discuției mele. De asemenea, nu este aici locul pentru a evoca câtuși de puțin amănunțit fascinanta biografie a fiecăruia dintre Capadocieni, nici pentru a analiza „natura prieteniei în Capadocia creștină a Antichității târzii”¹, așa cum este reflectată în viețile și epistolele acestora, nici pentru a încerca să descălcim problemele cronologice și codicologice rămase încă neresoluate, nici pentru a rezolva chestiunile nelămurite privind paternitatea unei scrieri sau a alteia². Nici măcar diferențele filosofice și teologice dintre ei nu se pot aștepta la o atenție specială aici, deși diferențele asupra unor chestiuni cum ar fi crearea îngerilor și, mai ales, asupra eshatologiei, precum și relațiile lor contrastante cu gândirea lui Origen vor beneficia de o oarecare atenție³. S-ar putea totuși dovedi util să spunem măcar câte ceva despre fiecare ca persoană și despre relațiile dintre ei. Parcursurile lor s-au intersectat în multe momente, iar relațiile personale dintre cei trei bărbați au fost complicate și surprinzătoare⁴. Așa cum a spus John Meyendorff în introducerea la fascinanta colecție de epistole și alte documente personale ale Capadocienilor, editată de Georges Barrois, „acești trei bărbați ni se înfățișează aici ca oameni reali, își arată esența vocației lor creștine, își destăinuie programul vieții lor spirituale, dezvăluie fundalul intelectual al folosirii de către ei a filosofiei grecești în serviciul teologiei creștine și explică sensul slujirii lor ca lideri monastici și episcopi ai Bisericii”⁵. Epistolele acestea, dar și alte scrieri ne descoperă frecvente conflicte de opinie și ciocniri de personalitate, de exemplu între Grigorie din Nazianz și Vasile, dar și între cei doi frați, Vasile și Grigorie al Nyssei⁶. Totuși, în aceleași epistole, ei puteau vorbi nu o dată unul despre celălalt cu afecțiune cordială și admirație frățească, admirație exprimată, de exemplu, de Grigorie din Nazianz la adresa lui Vasile: „Ori de câte ori citesc *Hexaemeron*-ul său și îi iau cuvintele pe buzele mele, mă simt în prezența Creatorului și înțeleg lucrurile creației și mă

¹ Van Dam 1986, 68-73.

² Giet, 1941b, 67-82; Gribomont 1953, 323-32; Pasquali 1923, 96-102; Cavallin 1944, 71-98.

³ Vezi pp. 259-262.

⁴ Giet 1941b.

⁵ *Apud* Barrois 1986, 9.

⁶ Gr. Naz., *Or.* 43.59 (*PG* 36:572-73); Vas., *Ep.* 58 (*Courtonne* 1:145-147).

minunez de Creator mai mult decât înainte, folosindu-mă de învățătorul meu ca de singurul mijloc pentru a vedea”¹.

În lucrarea sa clasică despre scriitorii creștini antici, Johannes Quasten îl caracteriza pe Vasile drept „omul acțiunii”, pe Grigorie din Nazianz drept „maestrul oratoriei”, iar pe Grigorie al Nyssei drept „gânditorul”. Vasile, explica Quasten, a fost „singurul dintre cei trei capadocieni căruia i s-a atribuit apelativul «Mare»”. Grigorie din Nazianz, continua el, „ar putea fi considerat umanistul printre teologii din secolul al IV-lea, întrucât a preferat contemplația tăcută și împletirea culturii literare cu evlavia ascetică în locul strălucirii oferite de o viață activă și o funcție ecleziastică”; el și-a câștigat de asemenea renumele de „Teologul” pentru că a apărat doctrina Treimii². Cât despre Grigorie al Nyssei, el nu a fost nici „un administrator remarcabil sau un legiuitor al vieții monastice precum Vasile, nici un propovăduitor seducător sau un poet ca Grigorie din Nazianz”; cu toate acestea, „ca teolog speculativ și mistic”, el a fost „de departe cel mai versatil și de succes autor” dintre „cei trei mari Capadocieni”, astfel că „dacă îl comparăm pe Grigorie al Nyssei ca teolog cu ceilalți doi Capadocieni, Vasile și Grigorie din Nazianz, îi vom recunoaște imediat superioritatea”³. De altfel, predominanța sa în raport cu ceilalți doi, vizibilă și în cartea de față – o analiză statistică ar dezvălui, probabil, că mai bine de jumătate dintre referințe sunt citate din scrierile sale – va indica această „superioritate”, așa cum s-ar întâmpla aproape sigur și cu Augustin în orice lucrare care și-ar propune să cuprindă gândirea teologică și filosofică a lui Ambrozie, a lui Ieronim și a lui Augustin, mai tinerii contemporani apuseni ai Capadocienilor, chiar dacă, așa cum a spus Joseph Lebon, Vasile era „în mod incontestabil, învățătorul și conducătorul acestui grup”⁴. În felul său, George Florovsky a făcut și el unele dintre comparațiile făcute de Quasten, dar a emis judecăți mai ascutite în raport cu tema lucrării noastre. Vasile, spunea Florovsky, „nu atât a adaptat neoplatonismul, cât mai degrabă l-a depășit”; în ce-l privește pe Grigorie din Nazianz, „ideea pe care o exprimă în limbaj platonice nu

¹ Gr. Naz., *Or.* 43.67 (PG 36:585).

² Vezi pp. 324-326.

³ Quasten 3:204, 236, 254, 255, 283.

⁴ Lebon 1953, 632.

este ea însăși platonică”; iar despre Grigorie al Nyssei, Florovsky spune, din nou oarecum paradoxal, că „entuziasmul lui Grigorie pentru învățătura profană a fost doar temporar [...]. Totuși, el a rămas întotdeauna un elenist”¹.

Celor trei Capadocieni ar trebui să li se adauge „cel de-al patrulea” Capadocian, Macrina (cea Tânără), sora cea mai mare a lui Vasile și Grigorie al Nyssei, numită astfel după bunica lor, Macrina cea Bătrână. Potrivit relatărilor lui Grigorie, Macrina nu a fost doar un model de purtare creștină pentru cei doi frați, prin spiritualitatea sa profundă și ascetică, ci, după moartea părinților, a devenit educatoarea întregii familii, atât în credința creștină, cât și în cultura clasică². Datorită culturii sale filosofice și teologice, Macrina a fost chiar învățătoarea ambilor ei frați, care erau episcopi și teologi, fiind „soră și învățător în același timp [*hē adelphē kai didaskalos*]”, așa cum o numea Grigorie în prima frază a dialogului *Despre suflet și înviere*³ (întocmai cum într-un alt loc se referea la Vasile, fratele său, ca la „tatăl și învățătorul nostru comun”)⁴. Adolf von Harnack caracteriza odată *Viața Sfintei Macrina*, scrisă de Grigorie al Nyssei, ca fiind „poate cea mai limpede și mai curată expresie a spiritualității Bisericii grecești”, și oricine caută un rezumat al Ortodoxiei grecești ar trebui de la bun început să consulte această lucrare⁵. Autorul și-a propus într-adevăr ca acest text să fie un portret autentic al sfintei care era sora sa, despre care a spus, într-un alt loc, că era singura pe care se putea baza, chiar și în ultimele ei clipe, să răspundă obiecțiilor aduse de cei care nu credeau în înviere. Deși unii cercetători au evidențiat similitudini între această afirmație a lui Grigorie al Nyssei despre Macrina⁶ și descrierea făcută de Platon discipolilor lui Socrate în *Phaidon*, acest procedeu literar nu diminuează neapărat veridicitatea istorică a faptelor, nu mai mult decât în cazul relatărilor lui Platon despre apărarea publică și ultimele ceasuri ale lui Socrate⁷. Dar, fără a redeschide aici întreaga cercetare despre

¹ Florovsky 7:107, 119, 147.

² Gr. Nyss., *V. Macr.* (Jaeger, 8-1:383).

³ Gr. Nyss., *Anim. res.* (PG 46:12).

⁴ Gr. Nyss., *Hom. opif.* pr. (PG 44:125).

⁵ Harnack 1931, 2:60.

⁶ Gr. Nyss., *Anim. res.* (PG 46:129).

⁷ Pl., *Phd.* 84c-d.

Socrate cel istoric, pare totuși că ne putem cel puțin îngădui, dacă nu suntem chiar obligați, să-l credem pe Grigorie al Nyssei pe cuvânt atunci când vorbește despre erudiția filosofică a Macrinei și despre ortodoxia credinței sale și, prin urmare, să-i așezăm numele lângă al celor doi frați ai săi și al lui Grigorie din Nazianz ca fiind cel de-al patrulea Capadocian¹.

Așa cum a observat Arnaldo Momigliano, Grigorie al Nyssei „nu a fost pur și simplu un mare gânditor, ci, pentru a vorbi mai precis, cel mai iscusit și creativ biograf creștin din secolul al IV-lea. Mai mult decât atât, viața Macrinei este cea mai izbutită și mai puțin artificială biografie pe care a scris-o vreodată, cea mai strâns legată de meditațiile sale filosofice”. Momigliano conchidea: „Relația dintre Macrina, Grigorie al Nyssei și Vasile al Cezareii este în mod evident una excepțională. Ea presupune o combinație de apartenență la o familie nobilă, capacitate intelectuală înaltă și, ceea ce este rar chiar și printre aristocrați, o extraordinară discreție. Grigorie știe cum să descrie o viață care, pentru el, este exemplară și în același timp arată realități neplăcute, fără a folosi însă vreodată o vorbă greșită”². Pe deasupra, se poate argumenta că, dacă Macrina ca personaj istoric nu ar fi fost în realitate așa cum a fost portretizată în biografie, ar fi fost extrem de dificil pentru un scriitor creștin grec din secolul al IV-lea, chiar dacă era fratele ei și episcop al Bisericii, să plăsmuiască un astfel de portret și apoi să pretindă că o femeie reală a fost nu doar pe-atât de evlavioasă, ci și pe-atât de învățată și coerentă pe cât o descrie, dacă nu ar fi fost așa. Toate acestea fac în schimb să fie cu atât mai curios, așa cum a remarcat Peter Brown, faptul că „poți citi toate cărțile lui Vasile al Cezareii fără a putea bănui măcar o clipă că a avut o soră și cu atât mai puțin că această soră a fost nimeni alta decât marea Macrina”³.

Fiecare dintre cei trei (sau patru) Capadocieni a fost ferm așezat în tradiția culturii clasice grecești și, totodată, fiecare a criticat apăsător această tradiție. Fiecare s-a aflat într-un permanent schimb intelectual și într-o controversă nu mai puțin permanentă cu capodoperele acelei culturi și cu reprezentanții contemporani ai capodoperelor ei⁴.

¹ Cherniss 1930, 3; Apostolopoulos 1986, 109-10.

² Momigliano 1987, 208, 219-20.

³ Brown 1988, 342.

⁴ Coulie 1983, 42-46.

Grigorie din Nazianz susținea că nu exista nimic incompatibil cu Evanghelia creștină în erudiția clasică a unor învățați creștini precum fratele său Chesarie¹. La urma urmei, chiar și Sfântul Atanasie al Alexandriei studiasse literatura clasică și filosofia². Grigorie al Nyssei era conștient de diferențele culturale dintre oamenii învățați și „cei barbari”, un termen care pare într-adevăr să se fi referit la diferențele dintre vorbitorii de greacă și cei care nu o vorbeau; el adăuga totuși și avertismentul că păcatul și patima sunt universale, indiferent de limbă sau nivelul de cultură³. Pentru el, cel mai bun exemplu al felului în care credinciosul se putea folosi în mod corect de învățătura păgână era Moise, care, potrivit cărții Faptele Apostolilor, „«primise o *paideia* în toată *sophia* egiptenilor», un vorbitor elocvent și un om al faptei” (cf. Fapte 7, 22). „*Paideia* celor din afară” nu trebuia deci evitată, ci cultivată⁴. În plus, ceea ce aceasta oferea, după cum recunoștea și textul din Faptele Apostolilor, nu era ceva fără noimă, în ciuda originilor sale păgâne, ci o *sophia* autentică de un fel anume⁵. Potrivit lui Vasile, „chiar și Moise, acest om strălucit, cel mai renumit pentru *sophia* dintre toți oamenii, și-a antrenat întâi mintea în învățătura egiptenilor [*tois Aigyptiōn mathēmasin angynasamenos tēn dianoian*], și abia apoi a trecut la contemplarea Celui care este [*tēi theōriai tou ontos*]”⁶. Și Macrina s-a inspirat din ideile a „diferiți scriitori”, în principal scriitori păgâni de filosofie, și a citat „bărbați înțelepți” – pe care nu i-a numit în acest context, deși din alte declarații atribuite ei ar părea că se gândise la filosofii greci – vorbind despre om ca despre un „microcosmos”⁷.

Dintre Capadocieni, Vasile a fost, în anumite privințe, cel mai influent reprezentant al acestui fel de elenism creștin, cel puțin în aspectele sale pur literare, precum și al criticii creștine la adresa elenismului⁸. Despre el, ca și despre ceilalți Capadocieni, era adevărat că, așa cum observa cândva Werner Jaeger cu referire precisă la ei, „dragostea

¹ Gr. Naz., *Or.* 7.7-8 (PG 35:761-64).

² Gr. Naz., *Or.* 21.6 (SC 270:120).

³ Gr. Nyss., *Or. dom.* 5 (PG 44:1188).

⁴ Gr. Nyss., *V. Mos.* 1 (Jaeger 7-1;7-8).

⁵ Gr. Nyss., *V. Mos.* 2 (Jaeger 7-1:139).

⁶ Vas., *Leg. lib. gent.* 3 (Wilson 21-22).

⁷ Macr. *apud* Gr. Nyss., *Anim. res.* (PG. 46:28).

⁸ Cazeaux 1980.

pentru simplitate la Părinții Bisericii este adesea doar o atitudine creștină tradițională, în vreme ce stilul sofisticat în care aceștia scriu în realitate demonstrează că nu avem aici altceva decât o concesie pe care sunt nevoiți să o facă, așa cum în zilele noastre chiar și cel mai pretențios estet începe cu o plecăciune în fața «omului de rând»¹. Descriind virtuțile „omului bine crescut” ca produs al unei educații liberale care includea o doză generoasă de cultură clasică, John Henry Newman remarcă: „Vasile și Iulian au fost colegi la școlile din Atena; unul a ajuns sfânt și dascăl al Bisericii, celălalt dușmanul batjocoritor și neobosit al acesteia”². În mod cert, presupusa corespondență dintre Vasile și Iulian, la care face probabil aluzie Newman, nu este autentică³, deși rămâne un fapt istoric că Grigorie din Nazianz a fost colegul lui Iulian la Atena, în vara anului 355, și că au împărțit aceeași tradiție retorică și aceiași profesori de retorică⁴. Totuși, cei mai mulți savanți sunt dispuși astăzi să accepte autenticitatea majorității, dacă nu chiar a tuturor scrișorilor dintre Vasile și retorul păgân Libanius din Antiohia⁵. Dar, peste toate, tratatul educațional al lui Vasile despre cititul cărților păgâne de creștini, citat de obicei după forma latină a titlului, *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*, a fost cel care a formulat decisiv într-un rezumat scurt, dar cuprinzător, aprecierea sa pozitivă cu privire la tradiția clasică⁶, o apreciere pe care o împărtășea în cea mai mare parte cu ceilalți trei Capadocieni⁷. Deși, potrivit lui Vasile, în tradiția clasică erau multe lucruri respingătoare din punct de vedere moral și greșite din punct de vedere doctrinar, erau și multe de câștigat din frecventarea ei; iar nepoții săi, cărora le-a dedicat acest tratat sub forma unei epistole, trebuiau să profite de oportunitatea de a o studia. Prin urmare, ar fi o greșeală, insista el, ca cineva să disprețuiască învățătura clasică în numele evlaviei și al ortodoxiei creștine⁸. Vasile credea, după cum s-a exprimat A. Hilary Armstrong, „că, printr-o selecție chibzuită și cu

¹ *Apud* Highet 1957, 560.

² Newman 1852, 8.10 (Ker 1976, 181).

³ Wright 1923, 3:xli-xliii.

⁴ Kertsch 1978.

⁵ Seeck 1906, 30-34, 468-71.

⁶ Schucan 1973.

⁷ *Vas., Leg. lib. gent.* (Wilson 19-36).

⁸ Goemans 1945.

ajutorul învățaturii creștine, autorii clasici puteau fi, ca să zicem așa, «decofeinizați», conținutul lor păgân vătămător neutralizat, iar ceea ce era folositor la ei îndreptat spre scopuri pe de-a-ntregul creștine¹. Potrivit unui studiu, în tratatul lui Vasile sursele pur creștine joacă un rol relativ neînsemnat²; iar un alt studiu l-a folosit pentru a confirma „dorința larg răspândită de a recunoaște fără ezitare identitatea celor mai înalte idealuri de moralitate creștine și păgâne”³.

Cel puțin unele dintre aceste aprecieri pozitive la adresa tradiției clasice și recomandări ca ea să fie studiată de creștini veneau, din partea Capadocienilor, ca răspuns la renașterea conștientă a acelei tradiții în numele unui păgânism în revenire, renaștere datorată împăratului Iulian („Apostatul”) și care a avut loc pe durata celor mai puțin de doi ani ai scurtei sale domnii ca împărat unic, între noiembrie 361 și iunie 363⁴. Într-un edict care interzicea profesorilor creștini să predea autorii păgâni clasici, Iulian a încercat să rupă alianța dintre creștinism și cultura clasică și să revendice înapoi cultura clasică pentru păgânism, smulgând-o din mâinile Bisericii și ale învățătorilor ei⁵. „Este absurd”, spunea el, „ca cei care expun scrierile [autorilor clasici] să reverse ocară asupra religiei în care [acei autori] credeau”, și insistă: „Se cade să se abțină de la a mai preda ceea ce ei înșiși nu cred a fi adevărat”⁶. Grigorie din Nazianz, într-un lung tratat despre răzbu-narea împăratului asupra Bisericii, a văzut-o ca pe un atac la adresa învățaturii Ortodoxiei creștine, precum și practicilor eticii creștine, și ca pe o încercare de a se strecura în rândurile clerului creștin⁷. De asemenea, Grigorie l-a înfățișat pe Iulian ca fiind angajat într-un efort deliberat de înlocuire a autorității Ortodoxiei creștine prin restabilirea autorității diverselor filosofii clasice, inclusiv platonismul și stoicismul, și prin înregimentarea serviciilor diverșilor profesori, legiuitori și ale altor confrăți în această campanie⁸. Potrivit lui Iulian, așa cum

¹ Armstrong 1984, 8.

² Büttner 1908, 59-60.

³ Whittaker 1979, 213.

⁴ Asmus 1910, 325-67.

⁵ Downey 1957, 97-103.

⁶ *Apud* Cochrane 1944, 286-88.

⁷ Gr. Naz., Or. 4.23. (SC 309:116-18); Albertz 1909, 228.

⁸ Gr. Naz., Or. 4.43 (SC 309:142-44); Kurmann 1988, 339-42.

este citat sau parafrizat de Grigorie, „limba [greacă] ne aparține [exclusiv] nouă, așa cum ne aparține dreptul de a vorbi, de a scrie și de a gândi în greacă [*hēmeteroi hoi logoi kai to Hellēnizein*], deoarece noi suntem cei care ne închinăm la [adevărații] zei”. Cât despre creștini, „vouă vă aparțin lipsa de rațiune și mojiția, iar așa-zisa voastră înțelepciune nu este nimic altceva decât credință oarbă [*ouden hyper to <pisteuson> tēs hēmeteras esti sophias*]”¹. Acesta era un atac frontal la adresa efortului unor gânditori precum Capadocienii „de a vorbi, de a scrie și de a gândi în greacă” ca teologi creștini – cu alte cuvinte, de a pretinde că erau greci din punctul de vedere al limbii și chiar al modului de gândire, fără a fi nevoiți să fie greci și în ceea ce privește religia².

Dar cealaltă parte a acestui efort al Capadocienilor era critica pe care o aduceau gândirii grecești în numele Evangheliei creștine. Vasile al Cezareii, măcar că era autor al *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*, preamărea „caracterul simplu și nemeșteșugit al rostirilor Duhului Sfânt” în Scripturile evreilor ca fiind mult superior „discuțiilor iscoditoare ale filosofilor” întâlnite la greci³. În temeiul unei asemenea superiorități, el își sfătuia ascultătorii să „alegă simplitatea credinței mai degrabă decât demonstrațiile rațiunii”⁴. Citând cuvintele aspre din Noul Testament, „Și ce învoire este între Hristos și Veliar?” (II Cor. 6, 15), Vasile le-a aplicat la cazul *Categoriilor* lui Aristotel⁵. Deși Noul Testament a folosit termenul filosofic de „concept [*epinoia*]” o singură dată, și atunci într-un sens mai degrabă nespecializat⁶, Vasile îi cere adversarului său, Eunomie, să-și conformeze folosirea acestui termen după cea a Scripturii (mai degrabă decât după cea a tradiției filosofice grecești)⁷. Vasile a fost lăudat de fratele său, Grigorie al Nyssei, pentru o asemenea „adaptare a limbajului la credincioșii simpli din auditoriul său” și pentru respingerea „diferitelor doctrine ale filosofiei străine”⁸. Grigorie, la rândul său, în paralel cu elogiul adus „învățăturii

¹ Iul. *apud* Gr. Naz., *Or.* 4.102 (SC 309:250).

² Gr. Naz., *Or.* 4.5; 103 (SC 309:92; 252-54).

³ Vas., *Hex.* 3.8 (SC 26:232-34).

⁴ Vas., *Hex.* 1.10 (SC 26:130).

⁵ Vas., *Eun.* 1.9 (SC 299:200).

⁶ Fapte 8:22; Unterstein 1903, 74-76.

⁷ Vas., *Eun.* 1.6 (SC 299:184).

⁸ Gr. Nyss., *Hex.* (PG 44:65).

păgâne” primite de Moise¹, i-a criticat în același tratat despre viața lui Moise pe cei care, socotind această învățătură „mai puternică [*ischyrotereros*]”, au neglijat credința Părinților și tradiția creștină în favoarea rafinamentului grec clasic². Grigorie din Nazianz l-a lăudat pe fratele său, Chesarie, ca pe un cărturar³, dar și-a lăudat și mama, Nona, pentru că a refuzat „ca urechile sau limba ei, care au auzit și rostit lucruri sfinte, să fie întinate de basme grecești sau cântece de teatru”⁴. Când împăratul Iulian, în numele unei renașteri păgâne, a revendicat într-un mod exclusiv limba greacă și dreptul de a vorbi, de a scrie și de a gândi în greacă⁵, o parte a răspunsului creștin a fost afirmarea întâietății cronologice – și aceasta deoarece se credea că ceea ce este vechi posedă o autoritate aparte, superioritatea culturală – a fenicienilor, a egiptenilor și, mai ales, a evreilor asupra tuturor grecilor⁶. Împotriva tuturor „cuvintelor auguste și sofistice, a silogismelor și a entimemelor”⁷ împăratului stătea mărturia ucenicilor lui Hristos, simpli „pescari și țărani” nesofisticați⁸. Totuși, într-una dintre numeroasele sale epistole către episcopii din Apus⁹, Vasile se putea plânga că „cei care disprețuiesc învățăturile Părinților și defăimează tradițiile apostolice” își păstrau cele mai înalte laude pe seama „înțelepciunii acestei lumi” (I Cor. 3, 19)¹⁰. Iar Grigorie din Nazianz putea insista că așa-zișii „filosofi [*philosophoi*]” nu erau „înțelepți [*sophoi*]” deloc¹¹. El susținea, într-adevăr, că creștinii de rând erau mai presus de filosofii greci în înțelepciune¹².

Este evident totuși atât din atitudinea lor, cât și din „imitarea expresiilor, frazelor și pasajelor clasice”¹³ că, printre cele câteva moșteniri pe care Capadocienii le-au primit din cultura clasică, au arătat

¹ Gr. Nyss., *V. Mos.* 1 (Jaeger 7-1:7-8).

² Gr. Nyss., *V. Mos.* 2 (Jaeger 7-1:37).

³ Gr. Naz., *Or.* 7.8 (PG 35:764); Hauer-Meurly 1960, 134-35.

⁴ Gr. Naz., *Or.* 18.10 (PG 35:996).

⁵ Iul. *apud* Gr. Naz., *Or.* 4.102 (SC 309:250).

⁶ Gr. Naz., *Or.* 4.107 (SC 309:258).

⁷ Gr. Naz., *Or.* 5.30 (SC 309:354).

⁸ Gr. Naz., *Or.* 23.12 (SC 270:304-6).

⁹ Ernst 1896, 626-64; Scazzoso 1975, 249-59.

¹⁰ Vas., *Ep.* 90.2 (Couronne 1:195-96).

¹¹ Gr. Naz., *Or.* 36.12 (SC 318:266).

¹² Gr. Naz., *Or.* 4.73 (SC 309:188-90).

¹³ Fabricius 1962, 118-32.

cel puțin ambivalență față de limba greacă însăși¹, perpetuând în felul acesta o prejudecată a elenismului care urcă cel puțin până la Herodot, potrivit căruia „poporul pelasgilor, atâta vreme cât a vorbit o limbă non-grecescă [*barbaros*], n-a ajuns mare în nicio privință”². Chiar și cele mai elegante versiuni ale scrierilor Capadocienilor într-o limbă modernă, cum sunt traducerile din Grigorie al Nyssei în franceză făcute de Jean Daniélou, sau versiunile cele mai precise și atent îngrijite, precum traducerile din Grigorie din Nazianz în engleză făcute de Lionel Wickham și Frederick Williams³, nu pot face dreptate suptele și muzicalității limbii lor, iar traducătorii pomeniți au fost primii care să recunoască acest lucru. În celălalt sens, orice student care are nenorocul de a învăța greaca Noului Testament fără a fi studiat mai întâi greaca clasică va fi nepregătit să facă față subtilităților și dificultăților limbii Capadocienilor și a urmașilor lor bizantini (și, de altfel, multora dintre nuanțele lexicografice și sintactice ale dialectului koiné din Noul Testament). Așa cum spunea E.A. Sophocles, după o viață de studiu al limbii grecești patristice și bizantine, „limba, în ciuda modificărilor pe care le-a suferit, și-a păstrat caracterul original chiar și până în secolul al VI-lea; adică, era în continuare limba greacă veche în cel mai propriu sens al expresiei”⁴, într-un fel și într-o măsură în care cu siguranță n-ar putea fi aplicată dialectului koiné din Noul Testament. Această „fidelitate [...] față de normele prozei grecești clasice”⁵ explică indignarea cu care Grigorie din Nazianz a putut trata efortul împăratului Iulian de a-i înlătura pe profesorii, gânditorii și retorii creștini de la folosirea și predarea limbii grecești. Grigorie a respins ca abuzivă și arbitrară identificarea făcută de împărat între limba clasică și pietatea clasică, de parcă ar fi necesar ca cineva să fie grec în practica religioasă pentru a avea dreptul să fie grec în limbă și în cultură⁶. Când Grigorie al Nyssei replica unui oponent printr-un omagiu sarcastic adus „acestor flori ale vechiului dialect atic [*anthē tes archaias Atthidos*], strălucirea lustruită

¹ Way 1927; Gallay 1933.

² Hdt 1.57-58.

³ Norris 1991.

⁴ Sophocles 9.

⁵ Hoey 1930, 124.

⁶ Iul. *apud* Gr. Naz., *Or.* 4.102 (SC 309:250); Gr. Naz., *Or.* 4.5; 103 (SC 309:92, 252-254).

a dicției care se manifestă în compoziția lui¹, el făcea o critică a limbii pline de ornamente în cazul altcuiva și, în același timp, o demonstrație a propriei sale abilități de a o folosi eficient oricând părea să fie nevoie. Toate acestea erau însă temperate de conștiința relativității istorice a oricărei limbi, „potrivit diferențelor de țară”². Au fost temperate într-un mod chiar mai apăsător de profunda recunoaștere a limitărilor impuse tuturor limbilor în ce privește realitatea transcendentă, fapt din care reieșea că modul cel mai potrivit de a vorbi despre Dumnezeu și lucrurile dumnezeiești, în greacă sau într-o limbă barbară, era mai degrabă prin negație decât prin afirmație³.

Correspondența, care cel puțin în parte este autentică, dintre Vasile al Cezareii, ca reprezentant al noii și de acum triumfătoare tradiții a culturii creștine, și Libanius din Antiohia, ca unul dintre ultimii reprezentanți ai vechii tradiții a culturii păgâne clasice⁴, era plină de enunțuri explicite, precum și de exemple implicite care ilustrau slăbiciunea amândurora pentru frumusețile limbii grecești. Astfel, când Libanius, într-una din epistolele considerate de obicei autentice⁵, răspundea unei scrisori primite de la Vasile prin cuvintele „Mă declar înfrânt. Am fost învins la scrisul de epistole frumoase. Vasile a câștigat. Dar îl iubesc și astfel simt încântare”⁶, trebuie să le citim conștienți de convențiile măgulirii folosite în epistolografia și retorica clasică; dar ele erau, totodată, și un omagiu, chiar dacă făcut cu un avantaj apreciabil, adus gusturilor lingvistice și stilistice pe care le împărtășeau cei doi, în ciuda diferențelor lor de ordin metafizic și teologic. Uneori, Vasile își putea pune în valoare erudiția clasică și sensibilitatea stilistică, spre exemplu când analiza două tratate scrise de un confrate creștin, Diodorus, preot din Antiohia, unul dintre ele fiind în limbaj concis, dar celălalt alcătuit cu destul de mult rafinament: „Știi că inteligența ta este pe deplin conștientă că filosofii păgâni care au scris dialoguri, Aristotel și Teofrast, abordau problemele direct, fiindcă își dădeau seama că nu sunt înzestrați cu darurile lui Platon. Platon, pe de

¹ Gr. Nyss., *Eun.* 1.482 (Jaeger 1:166).

² Gr. Nyss., *Eun.* 2.246 (Jaeger 1:298).

³ Vezi pp. 69-81, 274-293.

⁴ OCD 605-6.

⁵ Quasten 3:222-23.

⁶ Lib. *apud. Vas., Ep.* 338 (Courtonne 3:205).

altă parte, cu marele său talent literar, atacă diverse păreri în același timp în care își ironizează în trecere personajele [...]. Când introduce personaje necunoscute în dialogurile sale, Platon se folosește de interlocutori pentru a-și expune punctul de vedere, dar nu admite în argumentul său nimic mai mult din ceea ce aparține acestor personaje. Un astfel de exemplu avem în *Legile*¹. Această disertație făcea să pară aproape comic atunci când Vasile continua în aceeași scrisoare cu prevenirea că creștinii (inclusiv el însuși) sunt indiferenți la eleganța stilului și a limbii, „scriind [...] numai cu scopul de a oferi fraților sfaturi privitoare la doctrina sănătoasă”¹.

Pe deasupra, ceea ce Vasile și Libanius aveau în comun era nu doar dăruirea pentru limba greacă, ci și o devoțiune pentru „obiectul specific al educației grecești și al celei mai înalte culturi grecești”², adică pentru retorica greacă, pe care Vasile o avea în comun și cu ceilalți Capadocieni³ (chiar dacă susțineau cu toții că își pun propriii *logoi* ca limbaj în slujba lui Hristos ca *Logos* al lui Dumnezeu)⁴. Așa cum spunea George Kennedy, „cea mai importantă figură în sinteza dintre retorica clasică și creștinism este Grigorie din Nazianz, ale cărui cuvântări au devenit modelul eminent pentru elocința creștină de-a lungul întregii perioade bizantine”⁵. Și despre Macrina s-a spus că era foarte familiarizată cu retorica⁶. Prin urmare, atunci când în dialogul despre suflet și înviere fratele ei, Grigorie, recurgea la tehnici (sau artificii) retorice, ea era capabilă să le identifice pe dată ca atare, dojenindu-l pentru ele⁷. Grigorie însuși, în polemica sa cu Eunomie, tăgăduia că ar poseda vreo „armă argumentativă făurită de retorică pe care s-o scoatem pentru a ne ajuta în lupta cu cei care ne stau împotriva”⁸. El îl acuza, de asemenea, pe Eunomie că „face pe retorul” și că folosește „o cadență retorică a frazelor potrivită după o teorie artificială”⁹. Căci el știa că era trăsătura unui retor „să prefere studiul în dauna rugăciunii” atunci

¹ Vas., *Ep.* 135.1-2 (Courtonne 2:49-50).

² Marrou 1956, 268.

³ Cambell 1922.

⁴ Camelot 1966, 23-30.

⁵ Kennedy 1983, 215.

⁶ Gr. Nyss., *V. Macr.* (Jaeger 8-I:375).

⁷ *Macr. apud* Gr. Nyss., *Anim. res.* (PG 46:145).

⁸ Gr. Nyss., *Eun.* 3.1.2 (Jaeger 2:3-4).

⁹ Gr. Nyss., *Eun.* 3.3.27 (Jaeger 2:117).

când compunea un discurs și „să urmărească propriile studii și pe cele ale învățăceilor săi ca și cum s-ar fi adus el însuși pe lume”¹.

Grigorie al Nyssei vorbea în acest caz din experiența personală și profesională de a fi „preferat într-o vreme să fie numit mai degrabă dascăl de retorică decât dascăl de creștinism”, după cum a spus Grigorie din Nazianz despre el². La fel, potrivit lui Grigorie al Nyssei, tânărul Vasile era „peste măsură de țațoș lăudându-se cu oratoria”, și nimeni alta decât Macrina a fost cea care l-a îndrumat până la urmă „către semnul filosofiei [*philosophias*]³, un termen care în acest context desemna nu filosofia clasică propriu-zisă, ci ascetismul creștin⁴. Deși prin abilitățile și pregătirea sa era un „orator între oratori, chiar înaintea jilțului retorilor”, un om pentru care „elocința era o pasiune [*parergon*]”, Vasile a fost lăudat pentru că a pus retorică și elocința în slujba „filosofiei creștine”⁵; căci „scopul său era filosofia, ruperea de lume și alipirea de Dumnezeu”. Deși îi critică atât pe Vasile, cât și pe Grigorie al Nyssei pentru împătimirea lor de odinioară față de retorică, Grigorie din Nazianz nu se cruță nici pe sine, recunoscând că și el fusese cândva „ambițios mai presus de orice după faimă retorică”⁶. Acest lucru era în conformitate cu spiritul care domnea în rândul celor cu care el și Vasile studiaseră în Atena, acolo unde „majoritatea tinerilor erau înnebuniți să dobândească priceperea retorică”⁷. În acest fel, Capadocienii au slujit mereu de exemplu unii pentru ceilalți, atât cu privire la tentațiile retoricii clasice, cât și la utilitatea ei pentru cauza creștină, deoarece era un bun comun al culturii clasice și al celei creștine. Această elocință, potrivit lui Grigorie din Nazianz, era inițial „rodul unei pregătiri în doctrinele din afară”, în cultura tradiției clasice; dar, adaugă el, fusese acum „înnobilată de doctrinele dumnezeiești”⁸ ale tradiției creștine. Așadar, era nelegitim pentru niște susținători ai clasicismului precum împăratul Iulian să nege creștinilor dreptul la limba și retorică

¹ Gr. Nyss., *Or. dom.* 1 (PG 44:1121).

² Gr. Naz., *Ep.* 11.4 (Gallay 1:17).

³ Gr. Nyss., *V. Macr.* (Jaeger 8-I:337).

⁴ Vezi pp. 251-252.

⁵ Gr. Naz., *Or.* 43.13 (PG 36:512).

⁶ Gr. Naz., *Or.* 7.1 (PG 35:756).

⁷ Gr. Naz., *Or.* 43.15 (PG 36:513-16).

⁸ Gr. Naz., *Or.* 36.4 (SC 318:248).

greacă¹. Retorica ajută la modelarea exegezei biblice²; iar Grigorie din Nazianz, și când a ajuns creștin matur, ba chiar episcop, a continuat să acorde mare atenție regulilor de compoziție literară, așa cum o dovedesc din plin măiestria clasică și corectitudinea tehnică a poeziei sale, chiar și a poeziei sale didactice și dogmatice³.

Pe lângă retorică ca vehicul al limbii grecești, și literatura clasică ocupa un loc de cinste în scrierile Capadocienilor, deși adesea această cinste este mai degrabă ambiguă⁴. Erau critici cu „poetii și plămuitorii de mitologie” din cauza practicii lor de a născoci un „amestec de supraomenesc cu trupuri omenești”⁵. Cunoșteau și disprețuiau teogoniile lui Hesiod, considerându-le niște descrieri nedemne de sublimul naturii divine⁶. Relatau diferite mituri din literatura clasică numai pentru a le ridiculiza ca pe un „amuzament al copiilor grecilor” și pentru a învinui miturile de o influență demonică⁷. „Miturile” literaturii clasice conțineau „grozăvii izbitoare”⁸. Adresându-i-se împăratului Iulian, Grigorie din Nazianz putea vorbi disprețuitor despre „Homer ăla al vostru”, cu toate miturile și legendele lui demonice⁹. Homer, îi spune el împăratului Iulian, a ajuns „cel mai mare satiric al zeilor voștri – sau, poate mai bine zis, tragicul lor”¹⁰. Totuși, între ei sau în comunicarea cu alți creștini, Capadocienii îl puteau trata pe Homer cu mult mai multă blândețe, considerându-l cea mai importantă figură din istoria literaturii grecești¹¹. Același Grigorie din Nazianz, vrând într-una dintre cuvântările sale să „descrie [pe cineva] în întregime în limbajul lui Homer”, putea face aluzie la *Odiseea* fără a cita un vers anume¹². Mai încolo în același discurs, folosea în același fel *Iliada* lui Homer¹³. Când i se

¹ Gr. Naz., *Or.* 4.5; 4.103 (SC 309:92; 250-52); Young 1989, 182-99.

² Gr. Naz., *Ep.* 51 (Gallay 1:66-68).

³ Pellegrino 1932; Ackermann 1903, 82-87; Sykes 1985, 433-37; Debedout 1901, 97-110; Sajdak 1917, 14.

⁴ Vas., *Leg. lib. gent.* (Wilson 19-36).

⁵ Gr. Nyss., *Eun.* 2.619 (Jaeger 1:407).

⁶ Gr. Naz., *Or.* 4.115 (SC 309:272-74).

⁷ Gr. Naz., *Or.* 39.7 (PG 36:341).

⁸ Gr. Nyss., *Virg.* 3 (Jaeger 8-I:265-66).

⁹ Gr. Naz., *Or.* 4.71 (SC 309:182).

¹⁰ Gr. Naz., *Or.* 4.116 (SC 309:276).

¹¹ Gr. Naz., *Or.* 43.3 (PG 36:497); Browning 1975, 15-33.

¹² Hom., *Od.* 9.27; Gr. Naz., *Or.* 43.17 (PG 36.520).

¹³ Hom., *Il.* 11.496.

adresa lui Vasile al Cezareii și nu lui Iulian, Grigorie alegea un vers din a VIII-a carte a *Odiseei* drept *motto* al scrisorii sale¹. În panegiricul creștin scris pentru Vasile, limbajul lui Pindar din *Ode* îi venea sub condei într-un mod foarte natural². La rândul-i, Vasile îl invoca pe „Homer istorisind, în cea de-a doua parte a poemului său, aventurile lui Odiseu” (considerând, pare-se, *Iliada* ca fiind prima parte, iar *Odiseea* cea de-a doua dintr-un singur poem)³. Vasile îl elogia pe Candidian, un guvernator al Capadociei: „Nu renunța la studiul literaturii, ci, după cum zice Platon⁴, în mijlocul furtunii și în tumultul treburilor zilnice, tu stai departe, cum ar veni, sub vreun zid tare și ține-ți mintea curată de orice tulburare”⁵. Și se identifica cu reprezentanții de frunte ai literaturii clasice, păgâni sau creștini, atunci când deplângea scena culturii contemporane în care unii oameni „se erijau în critici literari [*logōn kritēs*], fără a fi în stare să spună unde au mers la școală sau cât timp au petrecut pentru propria lor educație și fără a ști absolut nimic despre literatură”⁶.

Dacă atitudinea Capadocienilor față de cultura clasică poate fi caracterizată cel mai bine ca una de identificare ambivalentă cu ea, acest lucru s-ar putea aplica cu atât mai mult felului în care au folosit filosofia clasică, folosire care, pentru examinarea temei noastre în acest prim capitol, ținea în același timp cel mai mult de teologia lor naturală. Această ambivalență s-a manifestat cu o izbitoare evidență în locul ocupat de filosofia clasică în discuțiile lor despre erezile creștine. Păstrându-și linia critică la adresa gândirii grecești, Capadocienii i-au învinuit în mod repetat de erezie pe cei a căror preocupare era „nu să învețe sufletele celor simpli lecții scoase din Sfânta Scriptură, ci să strice armonia adevărului [creștin] cu filosofia păgână”⁷. De exemplu, acei teologi creștini care în mod greșit subordonau în Sfânta Treime *hypostasis*-ul Duhului Sfânt *hypostasis*-ului Tatălui fuseseră „duși în această rătăcire de studiul aprofundat al scriitorilor păgâni”, cu a lor doctrină filosofică a cauzelor⁸. Grigorie al Nyssei identifica sursa erezilor lui Eunomie

¹ Hom., *Od.* 8.429; Gr. Naz., *Ep.* 5.1 (Gallay 1:5-6).

² Pi., *O.* 6.1; Gr. Naz., *Or.* 43.20 (PG 36:521).

³ Vas., *Ep.* 147 (Courtonne 2:68).

⁴ Pl., *R.* 488.

⁵ Vas., *Ep.* 3.1 (Courtonne 1:14); Pl., *R.* 488.

⁶ Vas., *Ep.* 204.5 (Courtonne 2:177).

⁷ Vas., *Ep.* 8.2 (Courtonne, 1:23).

⁸ Vas., *Spir.* 3.5 (SC 17:264).

în influența care venea „din *sophia* străină” a filosofiei păgâne¹. Deși el însuși un neoplatonic, Grigorie îl putea totuși acuza pe Eunomie că încearcă „să facă din teoria lui Platon o doctrină a Bisericii”². Și cu toate acestea, în timp ce îl învinovăța pe Eunomie că face concesii exagerate filosofiei, Grigorie îl putea, totodată, acuza că o neglijează. Când Eunomie distingea „ființa” Tatălui de „ființa” Fiului și de „ființa” Duhului, Grigorie îl învinuia că „îngrămădește nefilosofic [*amathōs*] ființă peste ființă, una peste cealaltă, una proprie, alta nu, fără un motiv clar”. El a respins distincția lui Eunomie nu doar pe temeiul triadologiei niceene, ci și pentru că „această nebunie” nu a apărut nici la „vreunul dintre filosofi necredincioși, nici în scrierile inspirate, nici în înțelegerea comună a oamenilor”³. După întrebarea retorică „Ce tovărășie poate fi între Crezul creștinilor și *sophia* [filosofilor], care «a fost arătată nebună?»” (*cf.* I Cor. 1, 20), Grigorie conchidea, cu o anume ambivalență față de procesul raționării: „Să ne luăm rămas bun de la o astfel de filosofie și să purcedem la discutarea acestei probleme potrivit cu măsura înțelegerii noastre”⁴.

Pentru a respinge o erezie creștină care, în opinia sa, fusese coruptă de „credința nebunească a grecilor”, Grigorie al Nyssei a folosit un silogism disjunctiv [*diazeuktikos*], un procedeu preluat direct din logica și retorica clasică⁵. Luptând și el împotriva triadologiei eretice a lui Eunomie, Grigorie din Nazianz a descoperit în ea eroarea „numită de logicieni «trecerea de la particular la general»”⁶. Și, argumentând împotriva apolinariștilor că *Logos*-ul divin nu a luat locul sufletului uman în actul Întrupării, ci că trebuia ca Hristos să fi avut o minte cu adevărat umană, Grigorie din Nazianz susținea că și-a demonstrat ideea, „le place sau nu, prin – ca să folosesc propria lor expresie – demonstrații geometrice și constrângătoare”⁷. Împotrivindu-se acelorăși adversari, Grigorie al Nyssei îl identifica totuși pe „dascălul lui Apolinarie”, sofistul Epifanie, ca fiind sursa felului său strâmb de a folosi silogisme⁸.

¹ Gr. Nyss., *Eun.* 3.6.56 (Jaeger, 2:206).

² Gr. Nyss., *Eun.* 2.405 (Jaeger, 1:344).

³ Gr. Nyss., *Eun.* 1.186 (Jaeger, 1:81).

⁴ Gr. Nyss., *Eun.* 3.8.43 (Jaeger, 2:255).

⁵ Gr. Nyss., *Eun.* 3.2.35 (Jaeger, 2:63).

⁶ Gr. Naz., *Or.* 29.15 (SC 250:208); Arist., *Cat.* 1a.

⁷ Gr. Naz., *Ep.* 101 (PG 37:188).

⁸ Gr. Nyss., *Apoll.* 45 (Jaeger, 3-I:206).