

PATRISTICA PATRISTICS

O mărturisire de credință isihastă

Prezentul articol reprezintă o introducere la traducerea din greacă a unei mărturisiri de credință transmisă de tradiția manuscrisă athonită ca aparținând scriitorului duhovnicesc bizantin Nichifor Italianul sau din Singurătate, cunoscut îndeosebi prin implicarea sa și a scrierilor sale în disputa isihastă din secolul al XIV-lea. Singurul manuscris care păstrează această scriere este codicele athonit *M Lavra 1626 (L 135)* din secolul al XV-lea, p. 149a-153b, Athos, fiind vorba despre o scriere cu conținut dogmatic trimisă de autor ca scrisoare de sfat teologic ucenicilor „frontistirionului” său spre sfârșitul vieții sale. Titlul exact al lucrării este *Despre credința în Sfânta Treime încă și despre iconomia Dumnezeu Cuvântului*. Atribuirea acestui text isihastului Nichifor Italianul a fost susținută de profesorul Vasilios S. Pseftonkas, patrolog din Tesalonic, în studiul „Nikēphorou Italou Peri tēs hagian Triados kai oikonomias tou Theou Logou (eisagōgē-keimeno-scholia)”, publicat în *Epistemonikē Epetēris Theologikēs Scholēs Panepistēmiou Thessalonikēs* 23 (1978), p. 207-231.

Critica teologică modernă a stabilit însă că această mărturisire de credință, despre firile și despre lucrarea mântuitoare a lui Hristos, are o istorie mult mai complicată și sinuoasă. Ea nu aparține, de fapt, Cuviosului Nichifor Italianul, ci – din cauza formulei de introducere și adresare de la începutul acestei mărturisiri – numele Nichifor ascunde cu mare probabilitate un alt personaj isihast tot atât de important prin lupta, trăirea și mărturisirea sa isihastă. Analiza tradiției manuscriselor făcută de mari erudiți moderni arată că, de fapt, originile, compilarea și însușirea sau atribuirea ei de către un autor sau altul din epocă a determinat cercetări și dezbateri ample în secolele trecute, cercetătorii atribuind în mod eronat acest text sfinților Ioan Damaschin și Chiril al Alexandriei. În intenția de a edifica cititorul și a face o scurtă introducere a textului tradus vom rezuma această complicată istorie a textului, așa cum a fost explorată de către renumiți erudiți patrologi, prezentând totodată scurte biografii ale principalilor autori cărora le-a fost atribuit textul de către tradiția manuscrisă. Vom porni dintr-o perspectivă inversă, prezentând la

Nichifor Isihastul

început scurtele biografii ale primilor autori, apoi rezumatul dezbaterii privind atribuirea acestei mărturisiri de credință diferitor autori din epoca bizantină.

Cine au fost de fapt cei doi Nichifor despre care s-a crezut că pentru a formula această mărturisire de credință și-au însușit, așa cum afirmă tradiția manuscrisă, părți largi din tratatul *Despre Sfânta Treime* atribuit unui prezumtiv Pseudo-Chiril al Alexandriei, și de ce au făcut-o în pofida faptului că ei erau doar trăitori isihasti, iar nu dogmatişti? Răspunsul la această ultimă parte a întrebării trebuie căutat în epoca în care au trăit acești doi mărturisitori ai credinței ortodoxe răsăritene și ai practicilor ascetice și duhovnicești ale isihasmului. E vorba de sfârșitul secolului al XIII-lea, perioadă în care a avut loc încercarea de unire a celor două Biserici: Ortodoxă Bizantină și Romano-Catolică la Conciliul unionist de la Lyon din 1274.

Informațiile despre Nichifor Italianul sau Isihastul sunt destul de sumare în epocă, dar și în studiile de specialitate. Formulele introductive ale textelor păstrate de la el îl mărturisesc ca ieromonah aghiorit, cuvios și mărturisitor, isihast și filosof. Nu se cunoaște anul nașterii și timpul exact al petrecerii sale în patria sa de origine, Italia, însă M. Jugie crede că, înainte de a veni în Bizanț, Nichifor era monah în una din mănăstirile de rit bizantin din Calabria, regiunea din sudul Italiei de unde va pleca ulterior în Bizanț și principalul oponent al isihasiștilor, Varlaam Calabrezul. Această opinie e oarecum contrazisă de informațiile transmise de Sfântul Grigorie Palama în *Triada* 2.2, 2.3, conform cărora Nichifor a intrat în viața mănăstirească după intrarea sa în Biserica Răsăriteană, mai exact odată ajuns în Bizanț și în Muntele Athos, în urma prigoanei pe care a suferit-o după Conciliul unionist de la Lyon căruia i se opunea fățiș. Așa cum rezumă profesorul Vasilios Pseftonkas, „atunci ia hotărârea și devine monah în Sfântul Munte supranumit «casa virtuții»”; după supunerea și ascultarea „față de cei mai aleși părinți” de aici e inițiat aici, mai târziu, în isihasm, iar după ce dobândește, stând în preajma lor, bogăția experienței ascetice, devine el însuși dascăl al „artei artelor”, isihia sau liniștirea. A întemeiat chiar și propriul său „sfânt atelier de meditații duhovnicești ~ phrontistērion (askētērion ~ loc de asceză), unde îl cercetau adesea mulțimea ucenicilor monahi și învățau ei înșiși de la el filosofia practică”¹. Informația potrivit căreia Nichifor Italianul îl inițiază în isihasm, tot în acea perioadă, pe viitorul mitropolit Teolipt al Filadelfiei (1250-1325)², exilat și el în Muntele Sfânt de către

¹ Basileiou S. Pseutonka, „Nikēphorou Italou Peri tēs hagian Triados kai oikonomias tou Theou Logou (eisagōgē-keimeno-scholia)”, *Epistemonikē Epetēris Theologikēs Scholēs Panepistēmiou Thessalonikēs* 23 (1978), p. 212.

² Pentru o prezentare a influenței lui Nichifor Italianul asupra lui Teolipt al Filadelfiei, a se vedea: Teolipt al Filadelfiei, Cuviosul și Mărturisitorul (1250-1322), *Despre viața ascunsă în Dumnezeu – cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, traducere și studiu introductiv: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, 2000 și ed. a II-a, Sibiu, 2010.

Mihail Paleologul pentru că se împotriva politica unioniste, nu este confirmată de specialiști. Prigoana acestor sfinți creează mediul de emulație spirituală în care se va forma și marele apărător al isihasmului, Sfântul Grigorie Palama. Alături de Sfinții Simeon Noul Teologul, Teolipt al Filadelfiei, Atanasie al Constantinopolului, Nil Italul, Seliotis, Ilie, Gavriil și Atanasie, acesta va considera între înaintașii și dascălii săi duhovnicești și pe Cuviosul Nichifor. Moartea Cuviosului Nichifor Italianul e fixată de M. Jugie la sfârșitul veacului al XIII-lea, puțin înainte sau puțin după nașterea Sfântului Grigorie Palama, în jurul anului 1295³.

Nichifor Isihastul e cunoscut în principal ca scriitor filocalic al opusculului ascetic *Despre trezvie și păzirea inimii*, în care transmite metoda sa specifică despre rugăciunea isihaiștilor, adaptată oarecum practicii isihasmului de către credincioșii laici. Sfântul Grigorie Palama ne spune că el își preda metoda sa în cercul ucenicilor săi, dar mai ales monahilor începători pentru a-i ajuta în progresul lor de a-și concentra, prin rugăciune, mintea în inimă. Varlaam, precum ne confirmă iarăși Palama, combătea cu răutate atât metoda, cât și teologia antirhetică a lui Nichifor, fără a-l cinsti pe soldat pentru virtutea lui și pentru „acea fericită mărturisire și surghiunul venit din cauza acesteia”, dar nici pe acei eminenți bărbați, care îl vizitaseră în surghiun și învățaseră asceza chiar din experiența lui⁴. În afara acestei scrieri-compilație de texte patristice descriind metodele rugăciunii de la Nichifor isihastul ne-a mai rămas o relatare – *dialexis*⁵ – a anchetei și a discuțiilor pe care le-a avut, împreună cu tovarășul său de mărturisire, Clement, pe tema punctelor deosebitoare ale credinței ortodoxe de cea romano-catolică, cu legatul romano-catolic Thomas de Lentino ajuns mai târziu episcop de Bethleem și arhiepiscop de Cozenza⁶. Această lucrare descrie persecuția și procesul la care a fost supus Cuviosul Nichifor pentru opoziția sa față de hotărârile unioniste ale Conciliului de la Lyon de către „mulțimea de călăi”, oamenii împăratului Mihail Paleologul, și de către legatul papal, după ce „focul necuviinței se ridicase pretutindeni cu violență, iar fumul sosise de asemenea până în Sfântul Munte”.

Probabil tot în acest context al persecuțiilor împotriva opozanților unirii cu latinii Nichifor a scris și o lucrare polemică antilatină cu titlul *Silogisme ipotetice despre purcederea Duhului Sfânt*, din care o singură parte a supraviețuit în codicele *Mosq. Synod. 208. 14*. Tot în acest context i s-a atribuit de către contemporanii

³ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu, 1938, ed. a II-a, Scripta, București, 1993, p. 173.

⁴ *Grégoriou Palama Syngrammata*, vol. 1, Tesalonic, 1962, p. 509.

⁵ Cf. art. „Nicephore l’Hesychaste”, în: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XI, Paris 1982, col. 202.

⁶ Cf. V. Laurent/J. Darrouzes, *Dossier grec de l’union de Lyon (1273-1274)*, Institut francais d’etudes byzantines, Paris, 1976, p. 490 n 1.

Nichifor Isihastul

athoniți – dacă într-adevăr pe el, iar nu pe Nichifor Blemmides, îl ascunde formula de introducere din prolog – mărturisirea pe care o prezentăm în acest studiu.

Un alt autor despre care s-a crezut că a extras această mărturisire de credință din tratatul pseudo-chirilian *Despre Sfânta Treime* a fost Nichifor Blemmydes. Acesta din urmă își descrie viața – din care extragem doar câteva elemente biografice mai importante – în două cuvinte (*logoi*) complementare, intitulate *Διήγησις μερικῆ* (expunere parțială)⁷, scrise spre sfârșitul vieții sale, în anul 1264, pe când avea 66 de ani. Născut în Bizanț la 1197 într-o familie de medici, după ocuparea Constantinopolului de către latini în anul 1204 s-a retras în Bythinia. A studiat gramatica timp de patru ani la Brussa, apoi la Niceea logica și celelalte discipline ale educației clasice, după care medicina, la Smirna, în anturajul mitropolitului Nicolae, cunoscând în această perioadă a vieții sale „adâncul pierzaniei” printr-o relație compromițătoare. Își continuă educația filosofică și științifică în Troada pe Skamandros, la școala unui oarecare învățat Prodromos. La Nymphaion, sub protecția împăratului Ioan Vatatzes, studiază cu sârguință cărțile sfinte, continuându-și educația cu unul din foștii lui profesori, Dimitrie Karykes. Ajunge în clerul patriarhal, fiind înaintat rapid (decembrie 1223 – ianuarie 1224) în treptele de citeț, diacon și logothet de către patriarhul Gherman II, fapt care-i atrage intrigile arhonților și clerului de la curte, care nu ezită să-i orchestreze un atentat. Acest fapt și calomniile ce i se adresau îl marchează și-l hotărăsc să se retragă în insula Lesbos căutând odihna și liniștea, de unde patriarhul îl recheamă, sub amenințarea pedepsei, spre a-și ocupa funcția. Nesucombând „seducției carierei”, privind eventualele promovări drept „umbre fugare” și succesele omenеști drept „vise”, Blemmydes decide să renunțe cu totul la pozițiile clericale, retrăgându-se la Latros lângă Efes, unde mitropolitul Manase îl îmbracă monah și îl ia în slujba sa. Călătorește în insula Rodos, în secesiune pe atunci cu imperiul de la Niceea, unde devorează biblioteca mănăstirii din muntele Artamytes în toamna anului 1232 sau 1233, până când oștile imperiale invadează insula, aducându-l din nou pe Nichifor la Niceea și Efes la dispoziția împăratului Ioan Vatatzes și a patriarhului Gherman al II-lea. Acesta îl delegă ca purtător de cuvânt al Ortodoxiei în discuțiile cu legații papali despre purcederea Duhului Sfânt. Se reîntoarce la Efes unde primește „schima mare” monahală și în 1235 e hirotonit preot la 38 de ani. Încearcă să se retragă în muntele Ida, râvnind liniștea rugăciunii isihaste pe care o dorea, însă mitropolitul Efesului îl aduce înapoi în oraș dându-i să se ocupe de școala monahală – phrontistērion – Paxamidion, de unde întâmplări nefaste îl fac să se retragă într-o mănăstire vecină a Sfântului Grigorie Taumaturgul, unde va fi numit egumen. Faima sa crește, fiind recunoscut de tineretul vremii drept „prințul filosofilor”. După câteva ne cazuri provocate de elevii pe care îi instruia în logică la porunca împăratului Vatatzes, este exilat de noul mitropolit al Efesului Constantin, Nichifor plecând pentru a-și căuta mult dorita isihie în insula Samos, la grota lui Pytagora. Însă împăratul îl

⁷ *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina*, ed. A. Heisenberg, Leipzig, 1896, p. 1-92.

reintegrează în poziția de egumen, propunându-i în 1239 scaunul de arhiepiscop al Ohridei. În vara anului 1240 patriarhul Gherman al II-lea, pe patul de moarte, îl propune drept succesor al său. Blemmydes refuză amândouă aceste înalte posturi în ierarhia bisericească. Refuză și funcția de sfătuitor al patriarhului Manuel al II-lea, privită de el drept „tulburare inutilă” și, din nou, propunerea de a fi patriarh după moartea acestuia în 1254, toate acestea în numele dorinței de a-și căuta liniștea și grija pentru noul său azil – hesychastērion-ul Emathia – continuând să-și aibă reședința la mănăstirea Sfântului Grigorie Taumaturgul. Personalitatea sa puternică și pregătirea sa filosofică deosebită fac să fie chemat din nou la curte în timpul discuțiilor cu legații papali și cu „cilicienii” (armenii) pentru a discuta „despre dogmă și jertfă”, adică despre purcederea Duhului Sfânt și despre azime, respectiv despre conținutul doctrinal al Trisaghionului, despre materia jertfei și despre prezența euharistică. Intervine cu succes pentru grațierea principelui dizident Mihail al II-lea din Tesalia și a unui demnitar aulic condamnat în unanimitate de ceilalți. Spre sfârșitul vieții, în 1271-1272, e căutat ca sfătuitor de către patriarhul Iosif în disputa acestuia cu fostul patriarh Arsenie, Nichifor vorbindu-i din chilia sa, unde era zăvorât. Din anii 1258-1259 el intrase în reclusiune aproape totală în hesychasterion-ul din Emathia. Moare probabil în 1272, ultima sa dorință privind imunitatea fiscală și autonomia ctitoriei sale nefiindu-i respectată de către patriarhul Iosif care declară hesychasterion-ul din Emathia metoc al mănăstirii sale de la Galesion.

Cum se poate observa din această scurtă biografie, Nichifor Blemmydes a fost o personalitate foarte puternică, mulțimea scrierilor care s-au păstrat de la el confirmând autenticitatea sa ca scriitor dogmatist și duhovnicesc. El a compus un tratat *Despre suflet (Peri psychēs)*, altul *Despre virtuți și asceză (Peri aretēs kai askēseōs)*, un altul *Despre purcederea Duhului Sfânt*, un altul *Despre credință (Peri pisteōs)*, precum și comentarii la psalmi, compoziții liturgice, *Typikon*-ul *hesychasterion*-ului său din Emathia, scrieri aghiografice și poeme diverse, precum și scrisori incluse în corespondența sa.

Mărturisirea de credință pe care o traducem aici se regăsește în *PG* 142, col. 586-604, în cadrul scrierii dedicate monahilor mănăstirii sale, ca a treia carte *Despre credință*. Formula de adresare de la început e identică cu cea din manuscrisul de la Marea Lavră pe care l-am tradus mai jos.

Pentru o lungă perioadă de timp mulți savanți au avut impresia că, de fapt, Nichifor Blemmydes ar fi extras din tratatul pseudo-chirilian *Despre Sfânta Treime (PG 77, col. 1120-1174)*⁸ fragmentele conținând esențialul învățaturii despre Sfânta Treime și despre Iconomia Întrupării, mai precis capitolele de la 1148D la 1172A.

⁸ B. Fraigneau-Julien, „Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à Saint Cyrille d'Alexandrie”, *Recherches de science religieuse* 49 (1961), p. 189, no 5, 202, 204.

Așa cum a demonstrat doamna Vassa Conticello în studiul său esențial asupra subiectului⁹, în 1604 primul editor al *De Sacrosancta Trinitate*, savantul german J. Wegelin, a atribuit acest tratat Sfântului Chiril al Alexandriei, dar îndată după 1613 eruditul Robert Bellarmin a respins această ipoteză. Pe baza observațiilor acestuia cu privire la tezele monotelite conținute în text, posteritatea reprezentată de D. Petau (1644), J.-P. Migne (1859) și J. Mahé (1907) a dedus că tratatul pseudo-chirilian s-a inspirat din faimoasa dogmatică a Sfântului Ioan Damaschinul cuprinsă în *De fide orthodoxa*¹⁰. În 1912 J. de Guibert a susținut că *De Sacrosancta Trinitate* n-ar fi o compilație târzie, ci, de fapt, sursa tratatului Sfântului Ioan Damaschinul *De fide orthodoxa*¹⁰, stârnind interesul savanților cu privire la identitatea reală a lui Pseudo-Chiril al Alexandriei și la data compunerii acestui tratat. Plecând de la același conținut monotelit al tratatului, B. Fraigneau-Julien¹¹ a stabilit printr-o analiză a conținutului său drept an al compunerii lui *De Sacrosancta Trinitate* 657-658. Abia după apariția ediției critice a operei lui Sfântului Ioan Damaschinul realizate de B. Kotter și reconcentrarea atenției asupra subiectului determinată de aceasta, D. Stiernon a identificat în 1974, într-un articol din *Dictionnaire de Spiritualité*, tratatul *De Sacrosancta Trinitate* cu *De pietate (Peri eusebeias)* al lui Iosif Filosoful (mort în jurul anului 1330)¹². Observația fusese făcută deja în mod independent de G. de Andrés în 1967, în descrierea manuscrisului *Scorial. Gr. 426 (V.1.6.)* care cuprinde enciclopedia *Synopsis variorum disciplinarum* a lui Iosif Filosoful¹³. Mai târziu, tot Stiernon a observat că o parte importantă a lui *De Sacrosancta Trinitate* a fost probabil preluată din scrierea lui Nichifor Blemmydes *Sermo ad Monachos suos* (PG 142, 583-606)¹⁴, și de aici a tras concluzia că *De Sacrosancta Trinitate* a așa-numitului Pseudo-Chiril al Alexandriei nu a fost de fapt o sursă a Sfântului Ioan Damaschinul, ci o compilație datorată lui Iosif Filosoful.

⁹ „Pseudo-Cyril's «De SS. Trinitate»: A Compilation of Joseph the Philosopher”, în *Orientalia Christiana Periodica*, 61, 1995, p. 117-129.

¹⁰ J. de Guibert, „Une source de S. Jean Damascene, *De fide orthodoxa*”, în *Recherches de science religieuse*, 3 (1912) 356-368.

¹¹ B. Fraigneau-Julien, „Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à Saint Cyrille d'Alexandrie”, *Recherches de science religieuse* 49 (1961), p. 118-211 și 386-405.

¹² D. Stiernon, „Joseph le Philosophe”, *Dictionnaire de Spiritualité* 8 [1974], col. 1391. Cf. E. Trapp, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, IV, Viena, 1980, p. 207.

¹³ G. de Andrés, *Catalogo de los codices griegos de la Real Biblioteca de el Escorial*, Madrid, 1967, p. 9.

¹⁴ D. Stiernon, „Nicéphore Blemmyde”, *Dictionnaire de Spiritualité* 11 [1982] col. 192. Relația dintre *De pietate* a lui Iosif și *Sermo ad monachos suos* a lui Blemmydes a fost menționată prima dată de către G. Vitelli, *Indice de' codici greci Riccardiani, Magliabecchiani e Manicelliani* (Florence-Rome, 1894), p. 492, în descrierea codexului *Riccard. Gr. 31*. A se vedea, de asemenea, B. Studer, *Theologische Arbeitsweise*, 23, nota 84. Pentru o bibliografie recentă despre Nichifor Blemmydes, vezi Nicephorus Blemmydes, *A Partial Account*. Introduction translation and notes by J. A. Munitiz (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents 48, Leuven, 1988), p. X-XV.

Doamna Vassa Conticello a confirmat această ipoteză printr-o analiză intertextuală a textelor asemănătoare aparținând celor trei autori și tipuri de manuscrise, și anume: *De fide orthodoxa* a Sfântului Ioan Damaschinul, *Sermo ad Monachos suos* a lui Nichifor Blemmydes și *De Sacrosancta Trinitate* a lui Pseudo-Chiril al Alexandriei. Concluzia la care a ajuns este, pe de o parte, că „departe de a fi o sursă comună pentru Ioan Damaschinul și Nichifor Blemmydes, *De Sacrosancta Trinitate* este mai degrabă o compilație târzie pe baza acestor doi autori, termenul său *post quem* trebuind să fie plasat la sfârșitul secolului XIII”¹⁵, iar pe de altă parte, că „dat fiind că nu există nici un manuscris care prezintă *De Sacrosancta Trinitate* izolat de «Enciclopedia» lui Iosif Filosoful sau atribuindu-l unui alt autor, cu siguranță Pseudo-Chiril trebuie identificat cu Iosif”¹⁶.

Cine a fost însă și ce știm despre Iosif Filosoful? Din rezumatul autobiografiei sale¹⁷ și al *Encomionului* compus la moartea sa de Teodor Metochites¹⁸, făcut de D. Stiernon în articolul pe care i l-a dedicat în *Dictionnaire de Spiritualité*¹⁹, Iosif Filosoful s-a născut în jurul anului 1280 în Itaca. A plecat la Tesalonic să se educe în toate științele acelei epoci, mai ales în filosofie, dar fără a lăsa deoparte idealul și practica ascetică. Și-a dus viața ascetică în zona de munte a Tesaliei, și pentru o vreme la Athos, unde s-a inițiat în eremitismul isihast. A stat un timp și în Constantinopol, devenind celebru pentru erudiția, smerenia și mintea sa ascuțită. Refuză demnitățile și onorurile propuse lui – respingând de patru ori invitația de a deveni patriarh ecumenic între septembrie 1309 și noiembrie 1323 –, preferând păstrarea sa în tensiunea ascetică spre binele absolut. În 1326 s-a retras într-o mănăstire din Tesalonic, unde a murit către 1330 în vârstă de aproximativ cincizeci de ani.

Activitatea sa a constat mai ales în efortul uriaș de a reuni într-o sinteză unică toate ramurile cunoștințelor din timpul său ca trepte ale unei piramide în al cărei pisc este teologia, sinteză pe care o numește *Enciclopedie*, rămasă încă inedită. Ea surprinde ca inițiativă culturală din partea unui isihast precedând cu secole în domeniul cunoștințelor și vieții religioase idealul gânditorilor iluminiști. Lucrarea este precedată de autobiografia lui – *De se ipso* – și de un *Plan* al summei sale expuse în versuri iambice, după care *Enciclopedia* reunește în sine trei tratate: *Despre virtuți* (*Peri aretēs*), *Despre evlavie* (*Peri eusebeias*) și *De Religione*, conținând, de asemenea scurte extrase din tratatele dogmatice ale Sfântului Chiril și rugăciuni.

¹⁵ Vassa Conticello, „Pseudo-Cyril's «De SS. Trinitate»: A Compilation of Joseph the Philosopher”, în *Orientalia Christiana Periodica* 61 (1995), p. 125.

¹⁶ *Ibidem* p. 127.

¹⁷ *De se ipso*, ed. Treu, „Der Philosoph Joseph”, în *Byzantinische Zeitschrift* 8 (1899), p. 35.

¹⁸ Ed. Treu, *ibidem*, p. 8.

¹⁹ „Joseph le Philosophe”, în *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 8, col. 1388-1392.

Nichifor Isihastul

Să vedem relația textului nostru atribuit lui Nichifor Isihastul cu tratatul *Peri eusebeias* al lui Iosif Filosoful transmis însă și ca *De Sacrosancta Trinitate* al lui Pseudo-Chiril al Alexandriei.

Textul nostru provine dintr-un singur manuscris *M. Lavra 1626 (L 135)*, iar datarea acestuia în secolul al XV-lea face foarte puțin probabil ca el să aparțină într-adevăr lui Nichifor Italianul (decedat înainte de 1300), a cărui viață s-a intersectat însă cu cea a lui Nichifor Blemmydes (1197-1272) și cu cea a lui Iosif Filosoful (1280-1330). Identitatea prologului său cu textul din *Sermo ad monachos suos* (PG 142, 583-606) a lui Nichifor Blemmydes face foarte probabil faptul ca acesta să-i fi fost atribuit lui Nichifor Italianul pentru prestigiul său în lupta și tradiția isihastă din secolul al XIV-lea²⁰, dar și, probabil, din greșeală de către Vaslios Pseftonkas, editorul grec al acestui manuscris în 1978, când concluziile articolelor renumiților savanți occidentali menționați mai sus nu erau încă pe deplin formulate și nici și cunoscute. Această situație l-a determinat pe profesorul V. Pseftonkas să compare acest manuscris numai cu tratatele *De fide orthodoxa* (PG 94, col. 789-1109) al Sfântului Ioan Damaschinul și *De Sacrosancta Trinitate* (PG 77, 1120-1174) al lui Pseudo-Chiril al Alexandriei, lăsând la o parte autorul real sau compilatorul tratatului, Nichifor Blemmydes, al cărui tratat *Sermo ad monachos suos* a fost compilat ulterior de Iosif Filosoful cu *De fide orthodoxa* al Sfântului Ioan Damaschinul rezultând în jurul anului 1300 *De Sacrosancta Trinitate* al lui Pseudo-Chiril al Alexandriei. Scrierea lui Nichifor Blemmydes reprezintă astfel doar o parte a tratatului *De Sacrosancta Trinitate* al lui Pseudo-Chiril, iar faptul că în tratatul pseudo-chirilian din PG 77 capitolele acestei mărturisiri de credință sunt precedate de alte 13 capitole și urmate de alte 6 capitole ne dă posibilitatea să înțelegem amplitudinea compilației realizate de Iosif Filosoful între opera originală a lui Blemmydes și cea a Sfântului Ioan Damaschinul. Modul realizării acestei compilații și intenția sa, aceea de a evita micile tendințe și expresii prounioniste existente în lucrarea lui Blemmydes, sunt descrise în detaliu în studiul doamnei Vassa Conticello menționat mai sus.

Textul tradus mai jos urmează îndeaproape, cu doar mici omisiuni sau adăugiri, textul din *Sermo ad monachos suos*, acreditându-l drept autor real pe Nichifor Blemmydes, iar nu pe Cuviosul Nichifor Italul sau Isihastul. Cu toate acestea, faptul că textul lui Nichifor Blemmydes are în final un lung alineat despre purcederea Duhului Sfânt și despre disputele pe care le-a avut cu latinii la cererea împăratului Ioan Dukas Vatatzes, pasaj care lipsește din manuscrisul de la Marea Lavră tra-

²⁰ El a fost făcut prizonier în 1276 de către împărat pentru opoziția sa față de unirea cu latinii, spre deosebire de Nichifor Blemmydes, care a participat la discuțiile prounioniste inventând unele formule doctrinare care l-au determinat pe Iosif Filosoful să selecteze din opera sa doar pasajele clare ortodoxe spre a le combina cu fragmente din *De fide orthodoxa* a Sfântului Ioan Damaschin.

dus aici, evidențiază ajustarea făcută asupra textului lui Blemmydes pentru a-l adapta ca o mărturisire de credință pentru o altă comunitate monahală. Opțiunea noastră de a nu traduce textul întreg al *Sermo ad monachos suos* al lui Nichifor Blemmydes, omițând ultimul paragraf (PG 142, 604 ABCD), despre purcederea Duhului Sfânt și disputele acestuia cu latinii, se datorează conținutului său istoric și caracterului de scurtă anexă explicativă despre discuțiile lui Blemmydes cu latinii cu privire la purcederea Duhului Sfânt. Preferința noastră pentru această versiune a acestei mărturisiri de credință isihaste ne-a determinat să prezentăm aici mai în detaliu controversa sinuoasă cu privire la originile și atribuirile acestor tratate dogmatice și spirituale din epoca Evului Mediu bizantin, implicând și personalitatea lui Nichifor Italianul sau Isihastul.

Evoluțiile situației politico-religioase, precum și aspectul sinuos al tradiției manuscrise pseudo-chiriliene ne ajută să înțelegem de ce anume acești scriitori bizantini isihăști, sau, în cazul lui Nichifor Italianul, urmașii lui, au pus sub numele lui un tratat-mărturisire de credință preluat ca atare sau cu doar mici modificări din tratatul anterior al lui Nichifor Blemmydes. Disputa și tulburarea provocată de conciliul unionist de la Lyon au fost cu siguranță motivul principal al căutării în izvoarele tradiției a unei formule restrânse de mărturisire de credință pe care o minte ascuțită și exersată în filosofie ca a lui Nichifor Blemmydes a putut-o formula spre a o oferi contemporanilor săi drept instrument de apărare și luptă dogmatică. Așa cum se desprinde din viața lui Nichifor Blemmydes, această mărturisire de credință era prima parte a *Typikon*-ului *hesychasterion*-ului său din Emathia, alături de alte două părți sau tratate pe care deja le-am menționat, *Despre virtute* și *Despre suflet*. E foarte posibil ca tot în acest context și Nichifor Isihastul să-și fi însușit pentru frontistirionul său din Athos această mărturisire de credință la care a adăugat tratatul isihast menționat mai sus *Despre trezvia și păzirea inimii*, și *Metoda sfintei rugăciuni și atenții*.

Din acest fapt reiese nu doar preocuparea ctitorilor de a dota mănăstirile lor cu un *typikon* sau cu o rânduială de viață, dar și o altă perspectivă de înțelegere a efortului ascetic și duhovnicesc isihast în aceste frontistirioane sau școli de educație monahală și de formare spirituală. Anume, practica rugăciunii isihaste era înțeleasă ca o gimnastică continuă a minții prin alternarea rugăciunii cu teologhisirea sau stăruința minții în formulele și simbolurile de credință care elimină risipirea minții și împrăștierea gândurilor și conduce sufletul la starea specială de luminare prin credința lucrătoare direct în inimă, așa cum mărturisește și un alt trăitor isihast din aceeași epocă a redactării mărturisirii traduse mai jos, Sfântul Grigorie Sinaitul: „Socotește ca lege nemijlocită a poruncilor credința care lucrează în inimă. Căci din această credință izvorăște toată porunca și ea produce luminarea sufletelor. Iar roadele acestor suflete, din credința adevărată și lucrătoare, sunt

înfrânarea și dragostea, iar sfârșitul este smerenia dăruită de Dumnezeu, care este începutul și întărirea dragostei”²¹.

Explicând mai profund acest capitol, părintele Dumitru Stăniloae reliefează puterea unificatoare și iluminatoare asupra minții pe care o are credința, conducându-l pe ascetul practicant isihast la starea lăuntrică, tainică, de iluminare și unire în și prin credință a tuturor puterilor firii omenești, specifică trăirilor isihaste în special și vieții mistice în general: „Sfântul Grigorie apropie până la identificare poruncile și credința. Porunca, mai bine zis puterea pentru înțelegerea și împlinirea ei, izvorăște din credință, care lucrează nemijlocit în inimă. Credința lucrează ca o lege, având în ea ca o putere directoare legea poruncilor, din cunoștința dreaptă a lui Dumnezeu și dintr-un fel de unire inițială cu El. De aceea credința însăși se impune ca o poruncă, sau ca o sumă de porunci. În această înțelegere a credinței, despărțirea protestantă între credință și fapte apare cu totul greșită. Dar o credință care se impune ca o lege prin ea însăși, sau ca o poruncă, se impune ca atare pentru că se arată ca o lumină în suflete, ca o lumină a lui Dumnezeu și a modului cum trebuie să ne comportăm noi, pentru a ne face asemenea Lui, împlinind voia Lui, devenind uniți în voință cu El”²².

Așa cum dezvoltă în continuare Sfântul Grigorie Sinaitul, e vorba nu de credința „moartă, nesimțitoare și nelucrătoare care e numai vorbă și e consecința neștiinței”, ci mai degrabă despre „credința din har, lucrătoare prin porunci în Duh, [care] e îndestulătoare pentru mântuire ... sălășluind în cel ce o mărturisește chipul și viața cea întru Hristos (scopul ultim al isihaiștilor)”²³, iar aceasta e exprimată tocmai în mărturisiri de credință cu un conținut triadologic și soteriologic identic cu al celei traduse mai jos, așa cum se exprimă clar Sfântul Grigorie Sinaitul: „Definiția dreptei credințe este a vedea și a cunoaște întru curăție cele două dogme ale credinței, adică Treimea și doimea: Treimea a o privi și a o cunoaște în chip neamestecat și netăiat, în unitate, iar doimea firilor lui Hristos, într-un ipostas, adică a mărturisi și a ști pe un singur Fiu și înainte de întrupare și după întrupare, dar după întrupare slăvit în chip neamestecat în două firi și în două voințe, dumnezeiască și omenească. Trebuie să mărturisim cu evlavie nenașterea, nașterea și purcederea, cele trei însușiri personale, nemișcate și neschimbate ale Preasfintei Treimi: pe Tatăl ca nenăscut și fără de început, pe Fiul ca născut și împreună fără de început, pe Duhul Sfânt, ca purces din Tatăl, dat prin Fiul (precum zice Damaschin) și împreună veșnic”²⁴.

²¹ Grigorie Sinaitul, *Capete în acrostih despre porunci, dogme, amenințări și făgăduințe, ba chiar și despre gânduri, patimi și virtuți; apoi despre liniștire și rugăciune*, cap. 24, *Filocalia* 7, București, 1977, p. 99.

²² *Ibidem*, p. 99, nota 142.

²³ *Ibidem*, cap. 28, p. 100.

²⁴ *Ibidem*, capetele 26 și 27.

Se înțelege, așadar, și din această descriere a concepției mistice despre credință, de ce toți scriitorii patristici prezentați mai sus au avut preocuparea lor specială de a dota mănăstirile și comunitățile lor monahale cu o mărturisire de credință, iar succesiunea diverselor lor tratate în lucrările lor enciclopedice subliniază faptul că, în înțelegerea lor, atât efortul teologic, cât și cel moral trebuie să fie coordonat și explicat coerent pentru discipolii lor. Acest fapt este observat și ilustrat de către doamna Vassa Conticello în ce privește relația dintre cele două lucrări ale lui Iosif Filosoful – Pseudo-Chiril al Alexandriei: „Urmând programului pe care Iosif însuși îl expune în prologul lucrării sale, partea teologică a «Enciclopediei» din *De S. Trinitate = De pietate* este direct conectată cu partea morală reprezentată de *De virtute*. Astfel, în toate manuscrisele menționate mai sus vedem că *De virtute* este întotdeauna însoțit de *De S. Trinitate*. Fragmentul lui Chiril urmează *De S. Trinitate* în aproape toate manuscrisele²⁵. Aceeași combinație a acestor trei texte poate fi văzută în manuscrisul folosit de Wegelin, *Stadtsbibliothek Augsburg 240*, care nu pare a fi nimic altceva decât o copie incompletă a «Enciclopediei» lui Iosif.”²⁶ În contextul disputelor cu latinii, înzestrarea viețuitorilor acestor frontistiroane sau isihastiroane cu o mărturisire de credință în care se fie expusă succint și clar deosebirea dintre ființa și lucrările sau energiile dumnezeiești și modul cum acestea se raportează la iconomia mântuirii – așa cum o face mărturisirea tradusă mai jos – era un lucru esențial și a contribuit cu siguranță la biruința finală în conștiința epocii de atunci a învățaturii ortodoxe isihaste.

**A celui între sfinți Părintele nostru filosoful, isihastul și
presbiterul Nichifor cel cu viețuire monahicească,
despre credința ortodoxă în Sfânta Treime,
precum și despre Iconomia lui Dumnezeu Cuvântul**

Cuvioșilor și aleșilor ucenici ai Stăpânului Hristos Cel ce este, Nichifor după bunăvoința și bunătatea Lui ctitor al acestui sfânt loc de meditație (phrontisteriou), între ca monahi preot bătrân, neputincios, având lipsă de rugăciunile cuvioșiei voastre, vă spun din dragoste prezenta aducere-aminte, expunând-o înaintea oricărei reguli (diatyposeos). Căci întrucât lucrul cel mai dintâi pentru creștin și cel mai necesar dintre toate este să cunoască bună-cinstirea (eusebeia), pe ea să o

²⁵ În *Scorial. Gr. 426 (Vl.6)* acest fragment a fost înlocuit de alt fragment atribuit lui Chiril, care e, de asemenea, prezent într-o omilie despre Sfânta Treime a lui Iosif Bryennios (ca. 1350-ca.1438), publicată de E. Voulgaris, *Ἰωσήφ μοναχου του Βρυεννιου τα ευρεθεντα*, I (Leipzig 1768) 237 cf. Vassa Conticello, *Pseudo-Cyril's «De SS. Trinitate»*.

²⁶ Vassa Conticello, „Pseudo-Cyril's «De SS. Trinitate»: A Compilation of Joseph the Philosopher”, în *Orientalia Christiana Periodica* 61 (1995), p. 126-127.

Nichifor Isihastul

îmbrățișeze și împreună cu ea să viețuiască și să iasă din viața prezentă, de aceea lucru vrednic este ca noi să credem, să mărturisim și să propovăduim că Dumnezeu este Unul, adică o dumnezeire, ființă necuprinsă și neapropiată în Trei Ipostase desăvârșite, în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

2. Necreat (aktistos) este Tatăl, necreat este Fiul, necreat este Duhul Sfânt. Tatăl [este] nenăscut, Fiul nu este nenăscut, pentru că Tatăl a născut pe Fiul mai înainte de toți vecii²⁷ într-un mod potrivit lui Dumnezeu. Duhul Sfânt nu este născut, nici nenăscut, ci purces în mod ființial de la Tatăl. Tatăl a existat pururea și Fiul a existat pururea și Duhul Sfânt a existat pururea. Și precum nu poate fi gândit vreodată soarele fără propria sa lumină, așa nici pe Tatăl nu poate cineva să și-L închipuie fără Fiul, căci Tatăl a fost Tată pururea. Prin urmare, este evident că avea pururea și un Fiu. De aceea, în ce privește începutul temporal, precum Tatăl este fără început (anarchos), la fel și Fiul este fără început, căci pururea era Tatăl și este pururea Tată; Fiul era pururea și este pururea Fiu. Căci divinului nu-i este proprie schimbarea. Iar în ce privește începutul natural, adică în ce privește cauza, Fiul nu este fără de început, căci început al Său ființial, iar nu creațional, este Tatăl. Așadar, în ce privește începutul natural, singur Tatăl este fără început neavând pe cineva cauză a Lui Însuși. De aceea și Domnul cinstindu-L [ca] Tată, a zis „Tatăl Meu este mai mare decât Mine!”²⁸. Mai mare ca Unul fără început, ca necauzat, ca început natural și cauză după ființă a Fiului. Însă precum, iarăși, soarele, trimitându-și lumina în chip natural și fără vreo pătimire și fără cea mai mică întârziere, nu este secționat (ἀποτέμνεται) de lumină – căci lumina este și din el însuși, și în el însuși –, în chip asemănător și Tatăl, născându-L pe Fiul în chip ființial (οὐσιωδῶς), nepătimitor (ἀπαθῶς) și atemporal (ἀχρόνως), în niciun chip nu este distanțat (δέστη) de Fiul. Căci Fiul este pururea din Tatăl și pururea în Tatăl, și Tatăl este în El pururea; iar Duhul Sfânt precede (ἐκπορεύεται) pururea din Tatăl și este pururea în Tatăl și în Fiul; iar Tatăl și Fiul sunt pururea în Duhul Sfânt.

3. Sfânta Treime este deci Unime (μονὰς) și Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt sunt una în toate, afară de proprietățile [ipostatice] (ἰδιότητων). Dumnezeu desăvârșit e Tatăl, Dumnezeu desăvârșit e Fiul, Dumnezeu desăvârșit e Duhul Sfânt, dar sunt Un Dumnezeu, iar nu trei Dumnezei. Căci, pe de o parte, nu se poate zice că trei oameni, ba chiar doi, sunt un om, chiar dacă toți oamenii au o singură natură, căci se disting în mod real unii de alții. Fiecare dintre ei are o circumscriere proprie în loc, dar și în timp, prin voință, putere și slavă, și unul se deosebește de altul prin multe altele. Ceva apropiat trebuie subînțeles și la îngeri. Căci și fiecare dintre aceștia este circumscris în chip inteligibil printr-un loc propriu, drept pentru care toți sunt circumscriși, și unuia îi e sortită o treaptă, altuia alta, unul primește o

²⁷ Cf. Simbolul de credință Niceo-Constantinopolitan.

²⁸ *In* 14, 28.

luminare și altul alta, unul mai întâi, altul mai apoi, unul nemijlocit, iar altul nu nemijlocit, ci fie prin unul, fie prin mulți aflați între ei, unul e trimis undeva, iar altul altundeva și, simplu vorbind, multe sunt cele care îi separă pe unii de alții. Dar numai pe cele Trei Persoane ale dumnezeirii celei mai înalte nu le distanțează unele de altele nici loc, pentru că sunt de necircumscriș (*ἀπερίγραπτα*) și pentru că se întrepătrund (*περικεχωρήκασιν*) întreolaltă cu totul și în mod total, fără amestecare (*ἄτερ συγχύσεως*); nici timp, pentru că toate Trei sunt mai înainte de veci și mai presus de timp, și nu este Una mai întâi una și Alta după Ea, ci pentru toate Trei este o singură deliberare (*βούλησις*) și voință (*θέλησις*), o singură putere atotputernică, o singură energie atotlucrătoare, o singură domnie atotțiitoare, slavă și strălucire mai presus de slavă și mai presus de strălucire, aceeași pentru cele Trei, și Ele au suprafințialitatea ca mod de a ființa de-o-ființă (*ἁμοουσίως*) și de-o-cinstire (*ἁμοτίμως*). Astfel, cele Trei sunt una în chip necesar, fiind și fiind crezute neamestecate (*ἄσύγχυτα*) prin proprietățile ipostatice.

4. Proprietate (*ιδιότης*), lucru propriu (*ἰδίωμα*) și propriu (*ἰδιον*) se zice semnul distinctiv caracteristic fiecărei ipostase din pricina faptului că este inerent în mod particular celui căruia îi este propriu, iar nu și altuia. Căci ceea ce este inerent și altuia este comun, iar nu propriu. De exemplu, propriu Tatălui e însușirea de nenăscut (*τὸ ἀγέννητον*); aceasta e inerentă în chip particular numai Tatălui, căci numai Tatăl este nenăscut, fiindcă El singur este Tată. Propriu Fiului e însușirea de a fi născut (*τὸ γεννητόν*), iar propriu Duhului Sfânt însușirea de a purcede (*τὸ ἐκπορεύεσθαι*) de la Tatăl²⁹. Dar nici Duhul Sfânt nu se naște, nici Fiul nu purcede. Dar însușirea de a fi necreat (*ἄκτιστον*), de necircumscriș (*ἀπερίγραπτον*) și mai presus de ființă (*ὑπερούσιον*) și cele asemenea acestora sunt comune Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt. De aceea se și numesc proprietăți (*ἰδιώματα*) ale naturii/firii dumnezeiești (*τῆς θείας φύσεως*): ale naturii/firii dumnezeiești, pentru că sunt naturale și nu ipostatice, fiind inerente cu aceeași cinstire celor Trei Ipstase ale dumnezeirii ; iar proprietăți (*ἰδιώματα*), pentru că sunt cu totul de neparticipat pentru orice altă natură/fire (*φύσει*) afară de natura/firea divină (*τῆς θείας οὐσίας*), nefiind văzute de fel nici la oameni, nici la îngeri. Se numesc însă și ființă (*οὐσία*), natură/fire (*φύσις*) și formă (*μορφή*) în sens comun: ființa e cea care conține cele ce sunt într-un mod particular ca una care ființează pururea; natura (*φύσις*) e cea care naște (*φύουσα*) ipostasele; iar forma ca cea care cuprinde toate formele sau trăsăturile caracteristice ale celor aflate sub ea. Iar cele cuprinse se numesc indivizi (*ἄτομα*) și subzistențe (*ὑποστάσεις*) și persoane (*πρόσωπα*): indivizi pentru faptul că niciunul din ei nu admite o secționare sau diviziune, căci ființa umană

²⁹ In 15, 26.

(τῆς ἀνθρωπίνης οὐσίας), adică umanitatea fiind divizată în oamenii simțiți (κατ' αἰσθησιν), nici unul din ei nu mai poate fi secționat în alți oameni, toți în parte fiind vietăți cuvântătoare și muritoare și, potrivit acestei definiții, indivizi capabili de înțelegere și știință; subzistențe (ὑποστάσεις) ca unele care stau și rămân sub natură (ὑπὸ τῆν φύσιν ἔστωτα), aceasta din urmă fiind la modul universal (katholou) și fiind văzută cu gândul (enoematikos), iar ele fiind particulare (merikon) și având existența în mod real (pragmatikos); iar persoane/fețe (πρόσωπα), pentru că fiecare dintre ele are o întipărire/trăsătură caracteristică proprie (οἰκειὸν χαρακτῆρα) incomunicabilă celorlalte.

Prin urmare, la dumnezeire dogmatizăm o ființă (μίαν οὐσίαν), o natură/fire (μίαν φύσιν), o formă (μίαν μορφήν), dar trei indivizi, trei ipostase/subzistențe, trei persoane/fețe recunoscute prin trăsături caracteristice sau proprietăți corespunzătoare. Fiul se zice întipărire (charakter) al ipostasei Tatălui³⁰, nu pentru că este propriul Tatălui – căci având rațiune ar putea subînțelege așa ceva –, ci deoarece ca Tată e caracterizat și recunoscut ca Tată prin faptul că are un Fiu și pentru că având toate cele ale Tatălui³¹ și rămânând în El, Fiul Îl arată pe Cel din Care este ca un chip /o icoană (καθ' ἄπειρ εἰκῶν) a Lui³² naturală și identică, drept pentru care și zice: „Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl”³³.

5. Fiind Minte (νοῦς), Dumnezeu Cel fără de început prin natură/fire (ὁ ἀναρχὸς φύσει) e Izvorător al unui Cuvânt conatural/de aceeași fire (ομοφυσῶς); iar fiind Tată, e Născător al unui Fiu consubstanțial/deofință (ὁμοουσίου), de aceea Acesta este și Cuvânt al lui Dumnezeu și Fiu al Tatălui. Acest Fiu și Cuvânt al lui Dumnezeu și Tatăl, prin Care Tatăl a zidit toată creația³⁴ ca printr-o înțelepciune și putere proprie, – pentru că El este Înțelepciunea și puterea Tatălui – Acesta S-a înomenit (ἐνληνθρώπησεν) pentru noi prin bunăvoința Celui ce L-a născut. Fiind în Tatăl și făcându-Se împreună cu noi (μεθ' ἡμῶν γεννωσως) – căci e de necircumscrib – a luat carne, suflet, minte, rațiune/cuvânt, voință, lucrare și toate cele inerente omului potrivit firii, rămânând lipsit de experiență (ἀπειρατος) a ceva din afectele/patimile introduse în noi după primul păcat, și prin care nu e atins de vreun reproș (μῶμος); însă și pe acestea și le-a însușit printr-un mare pogorământ, ca să preschimbe în ceva mai bun întreaga umanitate, și, simplu spus, S-a făcut om desăvârșit, nu după închipuire sau părere, și a fost om în realitate și în chip evident, în același timp potrivit nouă și mai presus

³⁰ *Evr* 1, 3; trad. Bibl. rom. 1982 „Care fiind strălucirea slavei și chipul ființei Lui...”

³¹ *In* 16, 15.

³² *Col* 1, 15.

³³ *In* 14, 9.

³⁴ *Ef* 3, 9; *Col* 1, 16: cf. *Io* 1, 3.

de noi: potrivit nouă (kath hemas), pentru că zămislindu-Se în pântec femeiesc, plămădindu-Se viu în el și purtat în el pe cât și cum dădea legea firii, S-a născut așa cum se cuvine unui prunc; mai presus de noi (hyper hemas), pentru că zămislirea a fost din Duhul Sfânt³⁵ fără legătură trupească³⁶, în afara plăcerii, fără vreun gând pătimăș, închegarea trupului [făcându-se] din preacuratul sânge fecioresc, iar desăvârșirea chipului acestuia [realizându-se] de la bun început din însăși clipa zămislirii, căci așa se cuvenea pentru că a fost fără sămânță. Nașterea fără dureri nu a vătămat fecioria Celei ce a născut, căci ea a rămas fecioară și după naștere, precum și înainte de naștere și înainte de zămislire și de-a lungul întregii vieți ea a fost pururea-fecioară (aeiparthenos), nepătată și nestrictată, căci așa se cuvenea să fie cea care L-a născut pe Dumnezeu.

Potrivit nouă (kath hemas), pentru că a asumat un trup pământesc și stricacios prin compunerea celor patru umori, făcut viu de un suflet tripartit, guvernat printr-o căldura înăscută și prin puteri naturale și supus foamei și setei și tuturor celorlalte neputințe nevinovate ale firii; mai presus de noi (hyper hemas), pentru că n-a fost un simplu om, ci totodată om și Dumnezeu, căci n-a săvârșit înomenirea Sa întorcându-Se de la faptul de a fi Dumnezeu spre acela de a se face om, ci, rămânând ceea ce era, adică Dumnezeu, a devenit om, ceea ce nu era, netransformând în fire dumnezeiască firea omenească pe care o asumase, ci rămânând ea în hotarele firii, a îndumnezeit-o pe El prin unirea culminantă. Căci precum focul unit în întregime cu fierul îl înroșește, dar nu-l face să iasă din firea fierului – căci fierul rămâne același și este și se zice fier înroșit și după înroșire – în același mod Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu unindu-Se cu firea muritoare a îndumnezeit-o, dar nu a scos-o din faptul de a fi o fire muritoare, căci ea rămâne fire muritoare și după îndumnezeire și este și e numită fire muritoare îndumnezeită, trup îndumnezeit cu sufletul gânditor, rațional, volițional, lucrător.

6. Dar pentru că păcatul este ilegal și contrar firii – căci intră în noi când nu suntem trezi –, pe acesta pe drept cuvânt Dumnezeu Cuvântul nu l-a asumat. Dar iarăși, pentru că firea asumată a îndumnezeit-o întreagă, aceasta îndumnezeită a rămas în orice fel neatinsă și inaccesibilă păcatului.

Dar în Hristos n-a fost nici alegere care să stea în cumpănă (οὐδὲ προαίρεσις ἢ ἀμφιρρεπής). Căci, pe de o parte, Hristos a avut potrivit umanității Lui puțința alegerii ca liber (αὐτεξούσιος), pentru că era și rațional. Căci tot ceea ce este rațional este liber, iar tot ce este liber are puțința de a alege. Dar de deliberrare (βουλή), de reflecție (σκέψις), de socotință (γνώμη) și alegere opțională (προαιρεσις) ca noi, Hristos nu S-a folosit nicidecum, ca nici de trezie

³⁵ Mt 1, 18-20; Lc 1, 35.

³⁶ In 1, 13.

(νήψεως). Căci în amândouă era Dumnezeu: una prin fire, iar cealaltă prin îndumnezeire (το μὲν φύσει, τὸ δὲ θεώσει). Drept pentru care și în aceasta a fost mai presus de orice păcat, căci păcătuirea ne vine fie dintr-o alegere greșită, fie contrar alegerii dintr-o neatenție (ἀπροσεξίας), sau, mai bine zis, însuși faptul de a nu fi atent este păcat sau început al păcatului, și de aceea vom primi pedepse și pentru păcatele fără voie. Dar acolo de unde a fugit cauza, ce fel de intrare a putut avea ceea ce este cauzat de ea?

Alegerea (proairesis) este, așadar, pur și simplu o ieșire spre lucrul ales; adică o pornire irațională liberă spre lucrul voit, pornire inerentă potrivit firii în orice făptură rațională. Alegere (προ-αίρεσις) se zice, iarăși, alegerea înainte de orice altceva (πρὸ ἑτέρου αἵρεσις), care se face orice, care se face când premerge o deliberare (βουλή), apoi o judecată (κρίσις), după care urmează dispoziția (διάθεσις) față de lucrul judecat de deliberare și care se numește socotință (γνώμη), și ei îi urmează alegerea arătată acum, adică selectarea a ceea ce pare bun. Cine, care gândește bine ar putea spune că Hristos a avut o astfel de alegere. Căci de ce fel de deliberare sau sfătuire sau de care din cele care decurg din deliberare ar fi avut nevoie Sfătuitorul minunat³⁷, Înțelepciunea lui Dumnezeu și Tatăl?³⁸ Sau cum ar putea fi atribuită alegerea care este în noi Celui care a ales mai dinainte binele precum e mărturisit? Căci și Isaia a strigat mai dinainte că înainte să știe și să aleagă va fi ales binele³⁹. Adică nu ar putea să aleagă, ci va fi ales binele încă de la început. Și, iarăși, înainte să știe copilul binele sau răul, nu va asculta răutatea ca să aleagă binele⁴⁰; adică înaintea oricărei cunoașteri, în marea Sa nevinovăție copilărească, copilul va fi neascultător de rău și își va împropria cu fermitate binele. Însă „înainte de a ști”, se zice după cele arătate în afară. Căci nu a fost un timp în care să nu cunoască ceva Copilul „în Care sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și ale cunoașterii”⁴¹, arătate fiind la timpurile potrivite pe cât era nevoie. În acest fel sporea Iisus în înțelepciune și har odată cu vârsta⁴², adică după cele arătate în afară. Căci exista o adăugare (ἐπιδοσις) a vârstei pentru că trupul creștea în mod natural, dar nu exista o adăugare a înțelepciunii și harului, ci o arătare la timpul potrivit a lucrurilor celor mai înalte care erau în El de la început.

7. Prin urmare, fiind Dumnezeu unit după ipostasă cu firea omenească, Hristos era bun ca Dumnezeu, dar ca om avea potrivit firii înclinarea liberă spre bine, căci, precum răul și păcatul sunt contrare firii, așa și binele și virtutea sunt potrivit

³⁷ Is 3, 3; 9, 6.

³⁸ I Co 1, 24.

³⁹ Is 7, 15, 16.

⁴⁰ Is 7, 16.

⁴¹ Col 2, 3.

⁴² Lc 2, 52.

firii. De aceea și păcatul se numește o ratare a binelui potrivit firii. Așadar, îngerii se spun și sunt cu anevoie de mișcat spre ce este rău, ajutați fiind de rămânerea lor în preajma lui Dumnezeu și de luminarea continuă de la El; dar sufletul Domnului era cu totul nemișcat spre ce este rău, avându-L în sine însuși pe Dumnezeu Cuvântul nu prin relație, ci prin unire; și unul lucra conducerea trupului, iar conducătorul lui era Dumnezeu Cuvântul, el urmându-I liber și dorind foarte tare împlinirea voinței Lui dumnezeiești prin sfințenia covârșitoare. De aceea, rugându-Se Tatălui în timpul pătimirii Sale, ca om a zis „nu cum voiesc Eu”⁴³, ci cum voiești Tu „facă-se voia Ta”⁴⁴. Căci acest cuvânt este al sufletului Domnului care știe o singură voință a lui Dumnezeu Cuvântul unit cu el și a Tatălui. Așadar Stăpânul avea cele ale robilor pentru robi, dar mai presus de robi, căci era Stăpân, chiar dacă a luat chip de rob⁴⁵. A flămânzit cu adevăr ca noi, a însetat, a dormit, s-a întristat, a lăcrimat, s-a temut, dar de bunăvoie. Când voia dădea umanității Lui să facă cele proprii ei în chip ireproșabil, mai presus de noi. A mâncat, a băut, S-a culcat, a discutat ca noi, dar toate fără de păcat, mai presus de noi. Căci cine dintre noi ar putea fi găsit ireproșabil în lucrurile ireproșabile ale firii? A suferit pentru noi, L-a durut din cauza pironirii și întinderii pe cruce, iar la sfârșit a murit, dar pătimirea, durerea și moartea au fost în El de bunăvoie. Carnea a suferit, sufletul L-a durut în mod firesc din pricina unirii cu ea, căci din el [din suflet] era simțirea cărnii, numai că firea dumnezeiască care era în amândouă nu suferea, nu simțea durere; căci dumnezeiescul e mai presus decât unele ca acestea. Sufletul s-a despărțit de trup, dar firea dumnezeiască era nedespărțită de amândouă.

8. Pățimind, murind și fiind pus în mormânt, Domnul a scuturat stricăciunea și cele ale stricăciunii, și tocmind trupul Său spre nesticăciune și luând cu putere ca un Dumnezeu propriul suflet, a înviat a treia zi. „Căci Eu Îmi pun sufletul”, zice, „ca iarăși să-l iau”⁴⁶. „Putere am să-L pun și putere am să-l iau iarăși”⁴⁷. Chiar dacă Domnul a mâncat și după Înviere⁴⁸, dar a făcut aceasta prin iconomie, înfățișând ucenicilor Săi că înviind era Același I care fusese mai înainte împreună cu ei. Când zic prin iconomie, exclud închipuirea (*φαντασίαν*); căci a mâncat cu adevărat, dar hrana a gestionat-o într-un mod nou, cum știe El Însuși. Pentru aceasta le-a arătat și semnele rănilor⁴⁹, făcând prezente ca un Atotputernic cele ce se făcuseră, dar care nu mai erau.

⁴³ Mt 26, 39.

⁴⁴ Lc 22, 49; Mt 6, 10.

⁴⁵ Ef 2, 6, 7.

⁴⁶ In 10, 17.

⁴⁷ In 10, 18.

⁴⁸ In 21, 10, 13, 15; FA 1, 4; Mt 26, 29.

⁴⁹ In 20, 27.

9. Pentru că trupul acela, făcându-se mai presus decât orice nevoie (*πάσης ἐνδείας*) și decât orice rezistență, nu mai admitea nici hrăniri, nici atingeri. De aceea acum zicem că Domnul nu este după trup, întrucât a dezbrăcat cele ale trupului, dorința de hrană, somnul, oboseala și cele asemenea. Căci prin dezbrăcarea stricăciunii, trupul Lui a fost făcut lipsit de nevoi și nepătimitor, de nepipăit și nemuritor, nu însă necreat, nici necircumscris, pentru că acestea [aparțin] numai firii dumnezeiești și, ca să o spun scurt, pe cât era în stare umanitatea lui Hristos să primească măriri dumnezeiești și avea parte de ele de la Însuși Cuvântul din pricina unirii din cauza căreia era și venerată și închinată, dar pe cât nu era în stare să primească nu avea parte de ele, ca plecând de aici să cunoaștem deosebirea firilor lui Hristos și unitatea persoanei Lui.

10. Cinstim, așadar, în Hristos o ipostasă compusă⁵⁰ din două firi, adică din divinitate și umanitate unite una cu alta în aceeași ipostasă a Cuvântului; căci de aceea această unire o și numim după ipostasă/subzistență (*ἕνωσιν καθ' ὑπόστασιν*), pentru că o Ipostasă din cele Trei ale dumnezeirii, care este cea a Fiului, a unit între ele în chip neamestecat (*ἀσυγχύτως*) cele două firi în ea însăși și prin ea însăși. Căci umanitatea lui Hristos n-a subzistat de sine nici măcar o clipă, pentru ca să poate fi numită subzistență/ipostasă. Pentru că nici nu era necesar. Căci care ar fi fost câștigul nostru dacă ar fi fost îndumnezeită o singură subzistență/ipostasă? Ci Dumnezeu Cuvântul a asumat în El Însuși toată firea umanității, ca să ne îndumnezeiască pe noi toți. De aceea propovăduim pe Hristos o unire culminantă a unei singure ipostase și a două firi unite una cu alta în chip neamestecat (*ἀσυγχύτως*) și rămânând veșnic nedespărțite (*ἀδιαιρέτων*) plecând atât de la ele, cât și de la ipostasa potrivit căreia sunt unite. Dar firile care au unirea în chip neamestecat (*τὸ ἀσύγχυτον*) au neamestecate (*ἀσύγχυτα*) și cele inerente lor, adică voințele și lucrările. Voința (*θέλησις*) dumnezeiască rămâne așadar dumnezeiască și cea omenească rămâne omenească, numai că îndumnezeită din pricina unirii. Acest lucru se cunoaște și la lucrări. Prin urmare, sunt două voințe în Hristos. Voind, așadar, potrivit ambelor firi, și lucrând potrivit ambelor, este Unul și Același Dumnezeu-om, nedespărțit într-un Dumnezeu separat și un om separat, ci fiind Unul și Același în mod neîmpărțit (*ἀμερίστως*) Dumnezeu și om, sau Dumnezeu și bărbat.

11. De aceea cel ce a spus o „lucrare dumnezeiesc-bărbătească” (theandriken energeian) n-a introdus un amestec (*σύγχυσις*) între lucrările firilor, ci a înfățișat unirea lor culminantă și faptul că lucrarea omenească a fost îndumnezeită

⁵⁰ Cf. Anastasie Sinaitul, *Despre dogmele drepte ale adevărului*, cuvântul 3, 23 (ed. S. Sakkos, Anastasie al Antiohiei, *Ἀπαντα τὰ σοζόμενα γνησια έργα*, Tesalonic, 1976, p. 52-53); Maxim Mărturisitorul, *Despre cele două firi ale lui Hristos*, 3, PG 91, 148 A. Ioan Damaschin, *Împotriva iacobiților*, 24, 79, PG 94, 1149C-1476C; *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, III, 7, PG 94, 1009AB etc.; *Cuvântul* 8, la Adormirea Maicii Domnului 3, PG 96, 704B.

(τεθεωσθαι). Căci precum în Hristos prin unire firea omenească a fost îndumnezeită, tot așa îndumnezeite împreună cu ea au fost și voința, și lucrarea. De aceea când lucra minunile una cu lucrările dumnezeiești (τοῖς θεϊκοῖς ἐνεργήμασι) pe cele omenești și semnele dumnezeiești ieșeau din lucrările omenești (τῶν ἀνθρώπων ἐνεργημάτων), adică din cuvânt, pipăit și cele asemănătoare; precum la fierul ascuțit și înroșit în foc și care taie și arde în același timp, atât tăierea se face prin ardere, cât și arderea este neseparată de tăiere, iar concursul (συνδρομή) celor două lucrări aduce unitatea lor nu potrivit firii, ci potrivit unirii. Prin urmare, cel care a vorbit de o lucrare dumnezeiesc-bărbătească (theandriken) a arătat prin acest unic enunț faptul că cele două lucrări sunt una prin concursul lor și nu se disting în mod real una de alta, iar prin faptul că a numit-o dumnezeiesc-bărbătească (theandriken), adică dumnezeiască și bărbătească a arătat deosebirea prin fire a lucrărilor și după unire. Altfel însă numele lucrare (energeia) arată două realități, pentru că lucrare a firii este înaintarea puterii care locuiește în fire spre împlinirea unui lucru (ergon) și care își are existența în faptul de a lucra (energein), așa cum puterea (dynamis) își are existența în faptul de a naște și a putea (dynasthai). Se zice iarăși lucrare (ἐνέργεια) și împlinirea lucrului, lucrul lucrat însuși (αὐτο τὸ ἐνεργητόν), efectul realității, fapta (praxis) însăși. Și această a doua semnificație a lucrării este adaptată celei dumnezeiesc-bărbătești (theandriken), căci, dat fiind că Hristos este Dumnezeu-om (theantropos), orice faptă (praxis) a Lui este divino-umană și dumnezeiesc-bărbătească (θεανθρώπινη καὶ θεανδρική). Faptul de a spune aceasta nu duce la un amestec (synchysin) pentru lucrările firilor, ci el clarifică faptul că Unul și Același este cel care lucrează în chip atât dumnezeiesc, cât și omenească, cu alte cuvinte nici cele dumnezeiești ca Dumnezeu, căci e și om, nici cele omenești ca om, căci este și Dumnezeu. La fel și cel care a zis „o singură fire a lui Dumnezeu Cuvântul” (μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου)⁵¹, adăugând „întrupată” (σεσαρκωμένην), a desființat o astfel de bănuială, căci una este firea Domnului, adică cea dumnezeiască, și alta, iarăși, cea a trupului sau cea omenească, iar prin sinecdoacă una este voința firii dumnezeiești și alta cea a celei omenești.

12. Voință (θέλημα) însă numim, voirea (τὴν θέλησιν), însăși puterea voitoare (αὐτὴν τὴν δύναμιν τὴν θελητικὴν), care este voința a firii sau naturală (θέλημα φυσικόν). Așadar, asumând Domnul voința firii omenești și îndumnezeind-o, a păstrat-o ceea ce era potrivit firii omenești. Și vrând să arate

⁵¹ Cf. Chiril al Alexandriei, Ep. 16, 2, PG 77, 241A, și Ep. 17, 8 PG 77, 116C, unde întrebuințează această expresie hristologică similară „o singură ipostasă întrupată a lui Dumnezeu Cuvântul”. La această teză a Sfântului Chiril se refereau și monofiziții pentru a-și susține părerea monofizite, dar și Sfinții Părinți ortodocși care înțelegeau și explicau în mod corect această zicere a Sfântului Chiril.

limpede acest lucru, „intrând într-o casă în hotarele Tirului și Sidonului n-a vrut să știe cineva, însă nu a putut rămâne ascuns”⁵². Căci vrând să rămână ascuns printr-o iconomie n-a putut, învățând prin aceste lucruri că Cel Atotputernic nu a respins voința slabă a firii omenești, ci și-a însușit-o în chip ființial (οὐσιωδῶς) asumând întreaga noastră fire cu toate cele potrivit acestei firi. Se zice deci voință în sens preliminar (θέλημα προηγουμένως) voirea (ἡ θέλησις), care este o voință naturală (thelema physikon), precum s-a arătat. Se numește însă voință (θέλημα) și ceea ce este voit (αὐτὸ τὸ θελητόν), lucru care la oameni este ceva personal (ὑποστατικόν), nefiind necesară întregii firi omenești. Căci un om vrea să fie singur, altul să vorbească în public, unul să lucreze pământul, altul să navigheze, iar altul altceva potrivit socotinței (kata gnomen), și de multe ori unul și același vrea lucruri diferite, uneori una, alteori altceva; iar o astfel de voință ipostatică se numește voință gnostică (θέλημα γνωμικόν). Așadar Domnul, pentru că e mărturisit a fi două firi e crezut a avea și două voințe naturale (thelemata physika), dumnezeiască și omenească, adică două puteri voliționale care se deosebesc una de alta prin rațiunea firii. Dar pentru că e cunoscut a fi o singură ipostasă, e greșit a vorbi în El de voințe gnomice diferite. Căci lucrul voit (θελητόν) era unul, pentru că și Cel care voia (ὁ θέλων) era unul, voința lui omenească fiind mișcată spre lucrul voit de El ori de câte ori acest lucru era voit de voința Sa divină și întrucât era voit.

13. Iar socotință (γνώμη) se zice în două feluri, căci se numește socotință și simpla înclinare spre lucrul voit (τὸ θελητόν), ca aceea care are loc în mod rațional (εὐλόγως) și cu cunoaștere în cele raționale. Și se zice socotință (gnome) și dispoziția față de ceva anume (ἡ περί τι διάθεσις) născută dintr-o deliberare preliminară (προβουλεύσεως) și o judecată (κρίσεως). Nu este însă sigur a vorbi în Hristos despre o socotință (γνώμην) sau voință gnostică (θέλημα γνωμικόν) potrivit acestui al doilea sens, pentru că el introduce în ele ignoranța (τὴν ἄγνοιαν). Căci chiar dacă Domnul a asumat o fire omenească ignorantă (τὴν ἀγνοοῦσαν φύσιν), a făcut-o însă părtaşă măririlor dumnezeiești, și sufletul Domnului avea toată înțelepciunea, atât dumnezeiască, cât și omenească, toată cunoașterea a celor ce au fost, a celor ce sunt și a celor ce vor fi, potrivit firii, iar nu prin har, din pricina unirii după ipostasă cu Însuși Cel singur înțelept și care știe mai înainte de veci toate înainte de facerea lor. De ce fel de deliberare avea, așadar, ea nevoie sau de ce lucru din cele ce vin după deliberare, ea care știe, cum spuneam, toate? Iar atunci când stă scris⁵³ că flămânzind Domnul a venit la un smochin care nu avea rod să găsească ceva

⁵² Cf. *Mc* 7, 24.

⁵³ Cf. *Mt* 21, 19; *Mc* 11, 13; *Lc* 13, 6.

în el și n-a găsit decât frunze, acest mod de vorbire este printr-o presupunere, ca și cum ar presupune-o cel care a văzut venirea Lui la smochin, dar nu știa rațiunea iconomie. Căci cui nu i-ar fi fost cunoscut ceea ce era evident din cele întâmplate? Pentru că nu era încă timpul smochinelor. Dar ca să arate Cel ce poate toate că are nu numai putere binefăcătoare, ci și pedepsitoare și, dacă ar vrea, i-ar usca doar cu cuvântul pe cei care L-au răstignit, de aceea Cel înțelept și iubitor de oameni pune în prealabil foamea și venirea Sa la smochin, de aceea acea foame dis-de-diminează contrar obișnuinței, precum a voit. Prin urmare, venirea la smochin, ca și întrebarea despre Lazăr care murise, unde l-au pus⁵⁴ și altceva asemănător nu vine din ignoranță, ci dintr-o iconomie și pogorământ potrivit (οἰκονομίας και προσφόρου συγκαταβάσεως). Așadar, potrivit celui de-al doilea sens al socotinței (γνώμης) și alegerii (προαιρέσεως), n-am putea vorbi în Hristos nici de socotință, nici de alegere, dar potrivit celui dintâi spunem că acest lucru se face potrivit socotinței lui Dumnezeu, cu alte cuvinte că lucrul făcut este voit și primit de Dumnezeu, ca dacă am spune că David a împărțit potrivit socotinței lui Dumnezeu (κατὰ γνώμην θεοῦ), și se zice despre Cuvântul lui Dumnezeu că poate să aleagă și Duhul Sfânt poate să aleagă și El. Prin urmare, în toate trebuie cercetată expresia (lexin), dacă arată mai multe lucruri decât unul, iar cuvintele (logous) să porceadă în chip distinct spre cele arătate de ele, căci multă înșelare vine din omonimie și întâiul ei mod (tropos) stă în sofisme.

14. Astfel numele „Dumnezeu” și cel de „om” semnifică uneori natura/firea, uneori ipostasa, dar numele „divinitate” și „umanitate” semnifică mereu numai natura/firea, niciodată ipostasa, iar numele „Hristos/Unsul” (Christos) Îl arată compus din firea divinitate și umanitate: ceea ce unge (χρῖσμα) arată divinitatea, iar ceea ce este uns (τὸ χρῖσθῆν) umanitatea⁵⁵, dar ungerea (τὴν χρῖσιν) trebuie înțeleasă drept întrepătrunderea (perichoresin) a tot ceea ce unge în tot ceea ce este uns, căci numai astfel ceea ce primește ungerea ar putea fi uns cu adevărat în întregime, deoarece ceea ce este uns la suprafață este uns în parte, iar nu în întregime, drept pentru care nu este uns (χρῖστον) în sens propriu. De aceea împărații și arhierii, care erau unși cu untdelemn și primeau ungerea la suprafață, nu sunt unși (christoi) în sens propriu. Prin urmare, numai Domnul este Uns/Hristos în sens propriu, ca unul uns în întregime, iar nu prin har, ci este Uns/Hristos prin unirea potrivit ipostasei și e în chip veșnic. Iar numele „Dumnezeu” (Theos) semnifică și ceea ce poate face și ceea ce poate crea, căci a face înseamnă a pune (theinai) și cel ce a făcut a făcut-o punând, dar în chip mai evident arată lucrarea Lui văzătoare

⁵⁴ In 11, 34.

⁵⁵ Cf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea 30, 1, PG 36, 105B.*

Nichifor Isihastul

(θεατικῆς)⁵⁶. Și Dumnezeu este văzător (theates) chiar al celor nefăcute încă care îi stau sub privire, și privitor (ephoros) peste toate. Dar dintre toate numele cel mai potrivit pentru Cel fără început și infinit și aducător la ființă al celor care nu sunt⁵⁷ e „Cel ce este” (ho on), pentru că El singur este pururi și El singur este izvor al existenței (πηγή τοῦ εἶναι), și pentru aceasta, în sens propriu și adevărat, El singur există. Lui fie slava și puterea, marea cuviință, cinstea și închinăciunea și cinstirea în vecii vecilor. Amin.

Studiu introductiv, traducere și note de Protos. Asist. Dr. Vasile Bîrzu

⁵⁶ Cf. Sf. Irineu al Lyonului, *Adversus Haereses*, 4, 38, 3, PG 7, 1108C; Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 189*, 8, PG 32, 696. Grigorie Teologul, *Cuvântarea 30*, 18, PG 36, 128A

⁵⁷ Cf. Iș 3, 14, probabil după Ioan Damaschin, *Expunerea exactă a dreptei credințe I*, 9, PG 94, 856 B.