

TEOLOGIA PALAMITĂ, O CHEIE HERMENEUTICĂ

Pr. dr. Nichifor TĂNASE

Introducere

Interesul față de gândirea părintelui Stăniloae este, îndeobște, encomiastic-muzeal și nu viu critic. Receptarea specializată a ideilor prezintă un *non sequitur* evident față de operă și riscă să se epuizeze infertil în spațiul admirației cultural-teologice. În termenii lui Mihai Șora, schimbul de idei trebuie să fie un „dialog generalizat”¹. În elaborarea cunoașterii, elementele decisive sunt: evaluarea critică, preluarea critică, transmiterea creatoare. Potrivit lui H.R. Patapievi, „orice cultură vie este un organism care funcționează ca o piață de idei”, însă toate criteriile asigurării fertilității cognitive depind de realizarea „criteriului masei critice” (numărul participanților la schimbul de idei să fie suficient de mare)². Tot el face o paralelă între „sentiment”, ca instrument al culturii generale generator de „stări de conștiință și de emoții culturale”, și „argument”, ca operație a culturii ideilor prin care publicul avizat rămâne cu „informații, cunoștințe și structuri argumentative”³. Am sesizat rolul profetic al părintelui Stăniloae pentru teologia ortodoxă română și întregul parcurs al realizării acestei lucrări stă sub semnul cuvintelor lui Al. Paleologu: „Părintele Stăniloae mi-a luat atunci solzii de pe ochi”⁴.

În centrul teologiei ortodoxe „neopatrstice” stă reinterpretarea experienței ecleziale în multiplele ei dimensiuni: mistic-palamită (Lossky, Stăniloae și Romanides), liturgic-euharistică (Afanasiev, Schmemmann și Zizioulas) și istoric-patristică (Florovsky și Meyendorff). Astfel, în anul 1938, părintele Dumitru Stăniloae, cu ajutorul fotocopiilor codicelor manuscrise din Paris ale operei Sfântului Grigorie

¹ Mihail Șora, *Eu, tu, el, ea... sau Dialogul generalizat*, Editura Cartea Românească, București, 1990.

² Horia-Roman Patapievi, *Despre idei și blocaje*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 47.

³ *Ibidem*, p. 65.

⁴ Al. Paleologu, *Moștenirea creștină a Europei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2003, p. 10.

Palama, inaugura receptarea modernă a teologiei palamite prin realizarea primei monografii științifice asupra vieții și învățăturii arhiepiscopului isihast al Tesalonicului, apărută la Sibiu⁵. Intuiția isihastă a unității dintre teologie și spiritualitate, dintre dogmă și mistică are asupra părintelui Stăniloae un puternic impact, soldat cu traducerea *Filocaliei* și sinteza *Ascetica și Mistica ortodoxă*, din 1947. Iar prin cele trei volume: *Teologia Dogmatică* (1978), *Spiritualitate Ortodoxă* (1981) și *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă* (1986), e realizată de teologul român o trilogie, care reprezintă o veritabilă sinteză neopatristică într-o viziune creatoare, unde intelectualismului abstract, în care revelația vie era ocultată de scheme intelectuale, îi este opusă experiența mistică isihastă realizată prin coborârea lui Dumnezeu și urcușul personal și liturgic-comunitar al credinciosului care înaintea spre Împărăția lui Dumnezeu. De asemenea, un tânăr teolog grec, ucenic al părintelui G. Florovsky, stabilit în America, își publica în anul 1957 teza de doctorat, *Păcatul strămoșesc*, în manieră antiaugustiniană severă de demascare a scolasticii ortodoxe, atrăgându-și polemica neînduplecată a lui P. Trembelas. El va activa ca profesor la „Holy Cross”, Boston, începând cu 1965, și la Atena, din 1984. În aceeași perioadă, mai exact în anul 1959, tânărul teolog Jean Meyendorff își susținea și el teza de doctorat la Sorbona, publicată ca a doua monografie închinată teologului isihast Grigorie Palama, ale cărui *Triade* le-a tradus și editat pentru prima dată într-o limbă modernă. Intitulată *Introducere în studiul Sfântului Grigorie Palama*, lucrarea interpreta în categoriile intelectuale ale vremii teologia palamită ca „existențialism creștin”, „mistică a Întrupării” și „teologie a istoriei”. Anacronismul acestui tip de *aggiornamento*, explicabil în atmosfera de înnoire biblică, liturgică și patristică ce caracteriza lucrările de pregătire a Conciliului II Vatican (1962-1965), a fost categoric respins și sancționat teologic de părintele Romanides în articolul: *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*⁶.

Romanides face o diferențiere între creștinismul biblic, patristic, sinodal, terapeutic, duhovnicesc din imperiul roman constantinian

⁵ Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama, cu trei tratate traduse*, Sibiu, 1938.

⁶ John Romanides, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, în „The Greek Orthodox Theological Review”, anii 1960-1961, vol. VI, nr. 2, pp. 186-205 (prima parte), și anii 1963-1964, vol. IX, nr. 2, pp. 225-270 (a doua parte). Publicat de asemenea și pe internet (<http://www.romanity.org>).

și creștinismul metafizic, predestinaționist, augustinian, feudal din imperiul franco-german carolingian. Pseudomorfoza creștinismului scolastic/augustinian „a pătruns – spune părintele Ioan Ică jr. – și în teologia ortodoxă modernă, chiar și în teologiile «neopatristice», precum existențialismul personalist (Meyendorff) sau hipersacramentalismul euharistic (Zizioulas), care substituie comuniunii duhovnicești îndumnezeitoare nemijlocite a omului cu energiile necreate fie analogia trinitară personalistă, fie hipertrofierea idolatră a Euharistiei care sau confiscă întregul aspect harismatic al vieții duhovnicești, colectivizată forțat, sau îl respinge ca o terapie individuală, monahală, necomunitară, de tip platonice”⁷.

Una din cheile continuei neînțelegeri de azi a dogmei și teologiei patristice este faptul că „unii ortodocși încep să se ocupe de Sfântul Grigorie Palama într-un context non-patristic”, așa cum a arătat Romanides în *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*. Înainte de articolele respective ale lui Romanides fusese publicată o teză de doctorat a lui Georgios I. Mantzarides, *The Teaching Concerning Theosis According to St. Gregory Palamas*, tradusă ulterior în engleză, cu titlul *The Deification of Man*, cu un cuvânt înainte al lui Kallistos Ware⁸. Această teză face un pas în trecutul non-patristic al teologiei ortodoxe, care a început încă din timpul lui Palama și, în special, în Rusia în timpul lui Petru cel Mare. Această teză de doctorat nu ține cont de faptul că termenul din Vechiul și Noul Testament pentru „Theosis” (*Θέωσις*) este simplu „preaslăvire” (preamărire, îndumnezeire). Astfel, în *A Lutheran-Orthodox Dialogue* se susține referitor la *Θέωσις* (îndumnezeire), citându-l pe Kallistos Ware despre înțelegerea ortodoxă a termenului, că atât luteranii, cât și ortodocșii sunt de acord că „deși termenul *Θέωσις* nu se găsește în Sfintele Scripturi, ideea de a fi părtași naturii divine (ceea ce înseamnă, de fapt, *Θέωσις*) se întâlnește”⁹. Dar, așa cum arată teologul grec, nici Mantzarides, nici Ware, nici ceilalți ortodocși prezenți nu erau conștienți că termenul din Vechiul și Noul

⁷ Diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: „Canonul Apostolic al Primelor Secole”, Ed. Deisis/Stavropoleos 2008, p. 51.

⁸ Aristotelian University of Thessaloniki, 1963 (gr.), și Crestwood, NY: St. Vladimir's Press, 1984 (eng.).

⁹ *Salvation in Christ, a Lutheran-Orthodox Dialogue*, editat cu o introducere de John Meyendorff și Robert Tobias, Augsburg Fortress, pp. 19-24, aici p. 20.

Testament pentru *Θέωσις* este „preaslăvire” (preamărire). Leacul Domnului slavei, vindecător al personalității prin purificare și iluminare a inimilor și prin îndumnezeire, atât înainte, cât și după Întrupare, este miezul Sfintei Tradiții în ambele Testamente. De aceea Sfântul Grigorie Palama citează interpretarea Sfântului Maxim Mărturisitorul la Evrei 7, 3: „Marele Melchisedec este redat ca «neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții», nu datorită naturii create, prin care el are început și sfârșit, ci din cauza celei divine și necreate, existând veșnic și deasupra oricărei naturi și a tuturor timpurilor, existând etern în Dumnezeu”¹⁰. Chiar dacă proorocii și patriarhii Vechiului Testament au atins îndumnezeirea, totuși ei au murit, dar au fost înviați împreună cu Hristos și au devenit la Cincizecime membre ale Trupului Său, Biserica.

Potrivit lui Jaroslav Pelikan, Sfântului Grigorie Palama „îi revine sarcina de a articula o nouă teologie a vieții spirituale” și, citându-l pe Meyendorff, îl socotește drept „cel care a preluat experiențele mistice personale ale lui Simeon, dându-le o «rigoare teologică» pe care nu o mai avuseseră înainte”¹¹. Noutatea teologiei palamite constă în reinterpretarea fundamentală a unor accente, mergând înapoi până la Origen și Dionisie Areopagitul, și afirmarea rolului experienței religioase, contrazicând reputația teologiei bizantine de imobilism dogmatic. Palama și-a elaborat sinteza în opoziție conștientă față de pozițiile alternative.

Conform lui Varlaam de Calabria, revelația dumnezeiască și filosofia clasică ar fi avut aceeași țintă. „Platon nu este decât Moise cu accent atic”¹², care înțelesese bine transcendența divină. În opoziție cu o astfel de anulare a diferenței dintre doctrina Evangheliei și învățăturile grecilor, Palama a insistat asupra faptului că toți credincioșii împărtășeau nu numai o cunoaștere a lui Dumnezeu (*γνώσις*), ci și o unire cu Dumnezeu (*ένωσις*)¹³, depășire a tuturor „aspirațiilor

¹⁰ Grigorie Palama, *Ambiguorum Liber*, PG 1141A-1145B, apud *Scrieri*, vol. 3, ed. Panagiotes K. Christou, Thessaloniki, p. 164, apud J. Romanides, *The Lord Yabweb of Glory in the Old and New Testaments (Introduction)* – www.romanity.org.

¹¹ J. Meyendorff, *Introduction...*, p. 221, cf. Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. II: „Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)”, traducere și note de pr. prof. Nicolai Buga, Polirom, 2005, p. 286.

¹² *Triade* I, 1,13, ed. Meyendorff, p. 33.

¹³ *Triade* I, 3,20, ed. Meyendorff, p. 153. Diferența era evidentă și în cele două

psihologice sau a misticismului exterior harului întrupării¹⁴. Palama subliniază caracterul factual și nonsimbolic al fenomenelor de tipul luminii de pe Tabor. În sinodul palamit din 1351 s-a precizat: „Noi discutăm în contradictoriu despre dogme și fapte”, nu despre vorbe, fiind astfel respinsă pretenția lui Varlaam că disensiunile teologice țin mai mult de modul de exprimare și nu de conținut.

Din dialogul *Theophanes* desprindem și principiul metodologic patristic de „a respecta ambele” aspecte ale unui adevăr care era dialectic, întrucât erezia nu ar consta atât în negarea totală a unei dogme, cât în aderarea la unul dintre polii unei dogme dialectice, în detrimentul celuilalt. „Firesc oricărui om care mărturisește corect să spună acum un lucru, iar imediat altul, amândouă fiind adevărate.” (Cap. 121) Sfântul Grigorie Palama a identificat trei teme fundamentale ale spiritualității creștine răsăritene: teologia ca apofatism, revelația ca lumină și mântuirea ca îndumnezeire¹⁵, considerând că e nevoie să reformuleze chiar dogma Sfintei Treimi, care constituie în sine specificul ortodox.

Relativizarea moștenirii patristice (*ad mentem patrum*). O nouă metodologie axată pe relația de compatibilitate și complementaritate dintre rațiune și revelație. Schimb intelectual mutual și continuare a patristicii

Încă din secolul al XII-lea, teologia în Apus nu a mai fost liturgică și contemplativă sau tradițională, ci construită aproape exclusiv pe o gândire rațional deductivă sau printr-o metodă dialectică, fără suport biblic sau autoritate patristică. Astfel, scolasticismul poate fi caracterizat drept un sistem de speculație filosofică, în care teologia oferă doar conținutul logic ca substructură. Înțelegerea creștinismului ca doctrină rațională constituia esența gânditorilor medievali, iar explorarea relației dintre rațiune și revelație a fost dintotdeauna inima metodei scolastice¹⁶. Dubla condamnare a lui Bernard

axiome: „Cunoaște-te pe tine însuși” (Socrate) și „Ia seama asupra ta” (Deut. 15, 9). Prima cerea o cunoaștere de sine, a doua sinergia dintre har și libertate.

¹⁴ J. Meyendorff, *Introduction...*, p. 214.

¹⁵ *Ibidem*, p. 147.

¹⁶ R.W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, New York, 1970, pp. 10-12. Încercarea de a organiza datele credinței într-un corp al cunoașterii pornea

de Clairvaux (1121) și a lui Petru Damian (1140), care catalogaseră noul raționalism ca nenesesar și chiar dăunător mântuirii, a însemnat succesul definitiv al noii metodologii. Recuperarea întregului corpus aristotelic din secolul al XIII-lea a fost, de asemeni, revoluționară. Tomismul, plecând de la convingerea unei perfecte armonii de natură între revelație și rațiune, *compatibile și complementare*, îl va determina pe Albert cel Mare să afirme că „încreștinarea lui Aristotel” a fost, într-adevăr, completă. De altfel, adăugându-se tradiției aristotelice, tradiția platonice cu rădăcini în augustinianism va prospera și ea în secolul al XIV-lea prin dezbaterile asupra naturii „universalilor” sau a arhetipurilor platonice (Duns Scotus și William Ockham). Posibil, tomismul a fost mult mai fidel tradiției răsăritene decât opozanții săi. Înțelegerea franciscanului Ockham, cu negarea oricărei posibilități reale a sfințeniei sau îndumnezeirii, de exemplu, avea foarte puține în comun cu învățăturile patristice. Admirația binecunoscută față de Toma, exprimată în secolul al XV-lea de Ghenadie Scholarios, într-o analiză finală, nu avea nici o bază reală¹⁷.

Ca și în Apus, Bizanțul a fost, de asemenea, atras de logica aristotelică și de speculația platonice, lucru inevitabil de altfel, dat fiind faptul că tradiția greacă antică era un element esențial al culturii bizantine¹⁸. Emergența unei noi elite intelectuale urbane (Xiphilinos, Italos, Psellos) și reorganizarea universității imperiale din Constantinopol le putem asocia, făcând o paralelă, cu diversele realizări din Apus. Schimbul intelectual mutual firește a existat¹⁹, cele

de la afirmația lui Anselm: *fides quarens intellectum*, ce implică faptul că adevărul revelat reprezintă doar punctul de plecare. Trebuie specificat faptul că ambiția scolastică de a oferi demonstrații raționale ale adevărurilor revelate nu intrase niciodată în preocupările minții lui Augustin.

¹⁷ Aristeides Papadakis, in collaboration with John Meyendorff, *The Christian East and the rise of the Papacy*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1994, p. 171 ff.

¹⁸ Vezi, de exemplu: N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Baltimore, 1983, pp. 89-147; P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris, 1971, și G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie*, München, 1977.

¹⁹ Lectura traducerii grecești a tratatului augustinian *De Trinitate*, realizată de Maxim Planudis în 1281, stă la baza dezvoltărilor mistice ale lui Teolipt și Palama. Mistica franciscană, pe de altă parte, dezvoltase o meditație similară asupra tratatului augustinian, prin acel *Itinerarium mentis in Deum* (1259) al lui Bonaventura (1217-1274), care reprezintă o sinteză între Augustin, Dionisie Areopagitul și Francisc de Assisi. Urcușul spre Dumnezeu are loc augustinian, plecând de la urmele (*vestigia*)

două lumi privindu-se reciproc în oglindă, dar nedezvoltându-se în aceeași direcție²⁰. Potrivit lui Psellos, raționamentul silogistic inventat și perfecționat de înțelepciunea elenă era benefic atât pentru teologie, cât și pentru filosofie. Suportul lui pentru argumentul silogistic era similar în principiu cu apărarea dialecticii de scolastici²¹. Italos a fost condamnat în două sinoade succesive (1077 și 1082), pentru că afirma că Întruparea și unirea ipostatică pot fi explicate în termeni logici, apoi, pentru că nega minunile lui Hristos și ale sfinților și pentru convingerea că filosofii păgâni sunt de mai mare importanță decât Părinții Bisericii²². Cel mai renumit discipol al lui Italos, Eustație din Niceea, comentator eminent al

Treimii în univers, trecând prin icoana (*imago*) ei naturală din sufletul omului (memorie, inteligență, voință), spre a ajunge, dionisian, la Arhetipul lor divin, pentru a sfârși, franciscan, în contemplarea extatică a lui Iisus Hristos, Cel Răstignit.

²⁰ Comparațiile sunt inevitabile. În timp ce Bizanțul, tot mai restrâns teritorial și mai defensiv, rămânea polarizat de rivalitatea tradițională dintre cele două partide ale umanistilor și monahilor, Occidentul, tot mai ofensiv și expansionist, răspundea în secolul al XIII-lea la provocarea intelectuală a filosofiei arabe, dezvoltând scolastica și sinteza între revelație și rațiune, iar la necesitățile spirituale ale noii societăți urbane prin crearea noilor ordine religioase, dominican (1216) și franciscan (1226), și o nouă spiritualitate populară. Înflorirea scolasticii, reprezentată de dominicanul Toma d'Aquino și franciscanul Bonaventura (ambii morți în 1274), a fost dublată de un considerabil reviriment mistic popular care a culminat, în secolul al XIV-lea, cu mistica speculativă a dominicanilor Meister Eckhart (1260-1327), Heinrich Suso (1296-1366) și Johannes Tauler (1300-1361) și cu sinteza lui Jan van Ruysbroeck (1293-1381), contemporanii isihaiștilor bizantini din secolele XIII-XIV. Dacă în Occidentul latin mistica va fi dur reprimată de Biserică (procese beghinelor, arderea pe rug în 1310 a Margueritei Porète sau procesul și condamnarea postumă a lui Eckhart în 1329), în Răsăritul ortodox isihasmul a triumfat și a fost oficializat de Biserică în 1341-1368. Cf. Ioan I. Ică jr., *Sfântul Grigorie Palama și isihasmele bizantine târzii*, pp. 116-117 (n. 190), în Grigorie Palama, *Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isibaste și alte scrieri dubonicești*, Deisis, 2005.

²¹ Anselm era întrucâtva contemporanul mai tânăr al lui Psellos. Pentru „sistemul teologic” al lui Psellos, vezi: Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, Editura Bizantină, 2003; Dan Chițoiu, *Repere în filosofia bizantină*, Editura Fundației Axis, Iași, 2003; Alain Ducelier, *Bizantinii*, Editura Teora, 1997.

²² Tensiunea și polaritatea dintre gândirea greacă și creștinismul evanghelic sunt cel mai bine simbolizate prin procesul lui Italos. Vezi: P.E. Stephanou, *Jean Italos, philisophe et humaniste* (OCA, no 134, Roma, 1949), pp. 46-49. P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos* (Ettal, 1956); apud Podskalsky, *Theologie und Philosophie...*, pp. 75-77, 114-116.

lui Aristotel, a fost condamnat și el în 1117 pentru că susținuse că Hristos ar fi „raționat în felul lui Aristotel”²³.

Opoziția dintre oamenii bisericii conservatori și erudiții umanistici era de netăgăduit. Răsăritul creștin refuză să intre într-o alianță cu filosofia în încercarea unei sinteze, denunțând în mod susținut sistemele metafizice ale intelectualității bizantine. În vreme ce Vestul devine „mai grec decât era”²⁴, lumea ortodoxă reușește să scape de efectele negative ale logicii aristotelice și teologice deopotrivă, teologia sa păstrându-și statutul religios. Bizanțul oferă, prin părăsirea moștenirii filosofice, un remarcabil contrast cu „descoperirea” aproape simultană a lui Aristotel în Apusul latin, din preajma mării sinteze dintre teologie și filosofie cunoscută drept scolasticism. Paradoxal, deci, în Evul Mediul, Estul a devenit mai puțin „grec” decât Vestul²⁵. Relativizarea moștenirii patristice (*ad mentem patrum*) și critica autorității²⁶ ar caracteriza sfârșitul de secol al XII-lea latin.

În primul rând, teologia ortodoxă bizantină nu a fost niciodată transformată într-o teologie de școală, studiată ca „știință” prin metodologie formală, academică. Maturitatea spirituală și teologică a unor personalități ca Teolipt al Filadelfiei, Nicolae Cabasila sau

²³ Pentru metodologia lui Eustație, mitropolit de Niceea, vezi studiile lui Saville, *EO* 29 (1930), pp. 146-151, și P. Joannou, *Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi: Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117)*, în *BZ* 47 (1954), pp. 369-378. Se pare că în exegeza sa la umanitatea lui Hristos folosea o filosofie a ființei care era „nominalistă” în esență. Era o diferență, conform lui Eustatie, între Cuvântul necreat, Înțelepciunea lui Dumnezeu și natura umană creată asumată de Hristos. El va concluziona că „realitatea asumată” (*prolemma*) a Cuvântului a fost o entitate separată, diferită, careia i se alătură termenul de „mare-preot”. De notat că au existat 25 de procese pentru erezii „intelectuale” în timpul dinastiei comnenilor.

²⁴ John Meyendorff, *Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts*, First published by A.D. Caratzas in: *The 17th International Byzantine Congress: Major Papers*, New Rochelle, N.Y., 1986, p. 64, apud http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Meyendorff_10.html.

²⁵ J. Meyendorff, *Byzantium as a center of theological thought in the Cristian East*, în Patrick Hanry (ed.), *Schools of Thought in the Christian Tradition*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, p. 70.

²⁶ M.D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, University of Chicago Press, 1957, pp. 314-315 (<http://books.google.ro>).

Grigorie II Cipriotelul (contemporan cu Toma d'Aquino) nu a fost rezultatul unei pregătiri formale teologice, ci o continuare a patristicii, unde preocuparea principală era citirea Sfintei Scripturi și, desigur, rugăciunea și nu activitatea raționalistă pură²⁷. Opoziția dintre umanismul bizantin și conștiința monastică (monahii fiind acuzați de misticism irațional) devine mult mai evidentă în timpul controverselor isihaste din secolul al XIV-lea. Reală creativitate se va găsi, cum spune Meyendorff, mai ales în mănăstire și nu în cercurile umanismului secular bizantin sau în conservatorismul bisericesc²⁸. Cadrul fix de gândire teologică al Bizanțului, după eliminarea iconoclasmului din secolul al IX-lea, când a devenit unul bine stabilit, era acum un simplu dat, teologia ortodoxă rămânând cu un caracter tradițional.

Renașterea athonită a vieții interioare din secolul al XIV-lea. Isihasmul palamit – isihasm eshatologic, antiintelectual?

Controversa isihastă²⁹, care începe în ultimii ani ai domniei lui Andronic al III-lea (1328-1341), s-ar fi putut termina mult mai repede dacă circumstanțele politice ar fi fost diferite³⁰. Epoca paleologilor

²⁷ J. Meyendorff, *Byzantium as a center...*, p. 68. O teologie kerigmatică, chiar atunci când era logic expusă și coroborată cu argumente intelectuale, ultima referință rămânea tot credința. Nu era o „disciplină” autoexplicativă, fără prioritatea angajamentului spiritual.

²⁸ J. Meyendorff, *Theology...*, p. 66. Apusul se plângea că Răsăritul ortodox e incapabil să teologizeze profesional sau argumentativ, iar bizantinii nu puteau înțelege cum teologia poate fi văzută drept o disciplină rațională. Singura paralelă cu Apusul rămân umanistii bizantini.

²⁹ Potrivit lui P. Adnès, „Hésychasme”, în *Dictionnaire de Spiritualité*, VII, 1974, col. 381-382, termenul „isihasm” are trei conotații: 1) desemnează un curent și un sistem de spiritualitate contemplativă propriu monahismului anahoretic, axat pe unirea cu Dumnezeu prin rugăciune; 2) denumește metoda psiho-somatică de rugăciune apărută în Athos și atribuită lui Simeon Noul Teolog și lui Nichifor din Singurătate; 3) numele „isihasm” e dat și sintezei teologice elaborate de Sfântul Grigorie Palama.

³⁰ Războaiele civile din 1321-1328 (între Andronic III și Andronic II), din 1341-1347 și 1352-1354 (dintre Ioan VI și Ioan V) și revolta zeloților din Tesalonic (1342-1349) vor pregăti colapsul Imperiului Bizantin. Apoi, campania catalană antiotomană după moartea lui Roger de Flor se întoarce împotriva bizantinilor. În 1331-1355,

nefiind decât o supraviețuire, o „agonie prelungită”³¹. Într-adevăr, după cucerirea latină, viața liturgică ortodoxă nu a mai putut fi modelată exclusiv de strălucirea capitalei bizantine. După 1204 a fost destinată să fie mult mai intimă și era celebrată în biserici mai mici, cu un nou sens al transcendenței divine și un accent nou pe Sfintele Taine. După cucerirea latină, în multe localități unde nu era nici o ierarhie sau aceasta era puternic secularizată (inclusiv în Constantinopol), monahii erau, adesea, singurii vorbitori în numele Ortodoxiei și singura ei rezistență. Acest rol a fost asumat activ de mișcarea semimonastică arsenită. În cele din urmă, călugării au jucat un rol crucial în opoziția față de diplomația religioasă a lui Mihail al VIII-lea și față de unirea de la Lyon³².

sârbii conduși de Ștefan Dușan îi înfrâng pe bulgari și vlahi; în 1345, Dușan, proclamându-se țar, amenința direct Constantinopolul, astfel că Ioan VI Cantacuzino își căsătorește fiica Teodora cu Orhan pentru a evita dezastrul. Patriarhul Calist, care a rupt relațiile cu Serbia ce se autoproclamase patriarhat, va intensifica contactele cu ortodocșii din Rusia și Balcani, în speță cu bulgarii și românii, mutând în 1359 mitropolia de la Vicina la Argeș. Cutremurul din 1346 (o parte a cupolei Sfintei Sofia se prăbușește) și ciuma din 1348 prevestesc parcă dezastrurile ulterioare. Ioan VI e înfrânt de genezezi în 1348-1349 în războiul Galatei și din 1354, când abdică, devine monahul Ioasaf. Încercând să ajungă în Ungaria, Ioan V e luat prizonier de bulgari la Vidin, eliberat, merge în Italia unde trece la catolicism, fără să primească nici un ajutor militar pentru o nouă cruciadă. Ajunși în 1361 la Adrianopol și după dispariția Serbiei la Kosovo (1389), numai capturarea lui Baiazid de către mongoli la Ankara, în 1402, amână căderea Constantinopolului sub turci. Vezi: Donald MacGillivray Nicol, *Church and society in the last centuries of Byzantium*, Cambridge University Press, New York, 1979; Steven Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, Cambridge University Press, 1970; și Idem, *The Fall of Constantinople, 1453*, Cambridge University Press, 1990; (trad. rom., Steven Runciman, *Căderea Constantinopolului 1453*, ediția a II-a, traducere, note, postfață și îngrijire științifică de Alexandru Elian, *Editura Enciclopedică*, București, 1991; Charles Diehl, *Marile probleme ale istoriei bizantine. Figuri bizantine*, traducere Ileana Zara, prefață Dan Zamfirescu, Editura pentru Literatură, București, 1969.

³¹ Paul Lemerle, *Histoire de Byzance*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1969, p. 125. Catastrofa din 1204 a însemnat sfârșitul Imperiului Bizantin clasic, de tip iustinianic, restaurat după grava criză din secolele VII-VIII de împărății din dinastia Macedonenilor, iar după cea din secolul al XI-lea de cei din dinastia Comnenilor.

³² Vezi: Aristeides Papadakis, *Crisis in Byzantium: the Filioque controversy in the patriarchate of Gregory, 1283-1289*, St. Vladimir's Seminary Press, 1997, cap. 1: „Cuius regio eius religio”, pp. 15-37 și, în special: „John XI Beccus and the Unionist Effort”, pp. 22-27.

Mișcarea separatoare arsenită³³ se manifestă iresponsabil într-o opoziție față de ierarhia sacramentală, pierzând din vedere faptul că rolul harismatic legitim al monahismului în Biserică nu poate înlocui autoritatea canonică a ierarhiei, individualismul lor excesiv era o normă eclezială inacceptabilă³⁴.

Exilul de la Niceea (1204-1261) a arătat limpede că nu Imperiul, ci Biserica Ortodoxă asigură unitatea lumii bizantine și oferea legitimitatea împăraților. În fața amenințării pătrunderii latine, societatea bizantină și-a regăsit polemic coeziunea pierdută în Ortodoxie. Biserica a ieșit întărită³⁵. Ca răspuns la situația haotică creată de cucerirea latină, se observă o renaștere a monahismului, începând cu sfârșitul de secol treisprezece (teologia lui Grigorie II Cipriotelul, de exemplu, aprobată de Biserică la Vlaherne – 1285, a lui Teolipt al Filadelfiei, părintele spiritual sub îndrumarea căruia s-a plasat Sfântul Grigorie Palama³⁶). Neputând salva imperiul, bizantinii nu trebuiau să-și piardă măcar sufletul și Împărăția lui Dumnezeu. Crizei

³³ Constantinopolul aflat între 1204-1260 în mâinile cruciaților, Niceea era capitala imperiului bizantin în exil, guvernat eficient de bazileii din dinastia Laskaris. În 1258, la moartea prematură a lui Teodor II Laskaris, coroana i-a revenit copilului Ioan IV Laskaris, al cărui tutore era patriarhul Arsenie I Autoreianos (1255-1259, 1261-1265). Patriarhul Arsenie, care refuzase în 1259 să-l încoroneze coîmpărat pe Mihail VIII Paleologul, fiind silit să se retragă, revine în scaun în 1261, acceptând să îl încoroneze pe Mihail VIII în catedrala Sfânta Sofia din Constantinopol. Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-1282) s-a confruntat astfel cu o dublă problemă de legitimitate: în interior cu schisma arseniților, iar în exterior cu tentativa lui Carol de Anjou (1256-1285) de a organiza o mare cruciadă occidentală antibizantină pentru a reinstala imperiul latin de Constantinopol. Contestarea internă a legitimității lui Mihail VIII era coagulată în jurul așa-numiților „arseniți”. Despre schisma arsenită, V. Laurent, *Les grandes crises religieuses à Byzance: La fin du schisme arsenite*, în „Académie Roumaine. Bulletin de la section historique”, 26, 1945, pp. 225-313, apud Ioan I. Ică jr., *Teolipt al Filadelfiei – un autor filocalic ineluctabil*, studiu introductiv la: Teolipt al Filadelfiei, Cuviosul și mărturisitorul, *Cuvinte dubovnicești, imne și scrisori*, Deisis 2000, pp. 18-19.

³⁴ A. Papadakis (ed.), *The Christian East...*, pp. 278-279.

³⁵ M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge, 1995, pp. 11-12. Cf. Ioan I. Ică jr., *Sfântul Grigorie Palama și isibasmale...*, p. 116.

³⁶ La Athos, tânărul Palama a avut drept povățuitori doi monahi isihăști veniți din zona Constantinopolului: Nicodim de lângă Vatopedi și Grigorie cel Mare (Drymis) de la Glossia. *Enkomion*-ul lui Filotei îl menționează doar pe Teolipt.

și catastrofei istorice, monahii isihăști îi ofereau un răspuns spiritual și perspectiva unei salvări eshatologice în lumina necreată a Împărăției veșnice a lui Dumnezeu. Astfel se explică intensitatea controverselor isihaste, precum și condamnarea din 1368 a tomistului Prohor Kydones și a silogismelor aristotelice în teologie.

Înțeles ca apofatism istoric, isihasmul palamit – isihasm eshatologic și chintesență dogmatică a isihasmelor bizantine târzii – condensează în el arta creștinismului tradițional de a supraviețui eonic în timpuri de catastrofă și în epoci apocaliptice, un exod din vâltoarea evenimentelor pământeste și punerea lor pe calea teozei sau îndumnezeirii³⁷.

Atacurile asupra monahului athonit Grigorie Palama erau de fapt un atac asupra vieții contemplative practicate în Muntele Athos. În timp ce cenobitismul studiat reușește să supraviețuiască ca model monastic urban proeminent, peninsula athonită devine centrul spiritual și cultural din întreaga lume ortodoxă. Papadakis crede totuși că eticheta – „isihasm internațional”, folosită recent (A. Elian, A.E. Tachiaos și J. Meyendorff) reprezintă o exagerare. Mistica vederii luminii și rugăciunea minții din tradiția isihastă își are rădăcinile în monahismul primar. Această tradiție e chemat Sfântul Grigorie Palama să o aperse în 1330, nu vreo noutate a vreunei școli de spiritualitate adusă din afară. Pe de altă parte, convertirea disputei dintre palamiți și antipalamiți într-un conflict de factură socială sau politică nu reprezintă o posibilitate reală. Ecuația „Palama-Cantacuzino”, inventată de patriarhul Calecas din rațiuni politice, nu poate sta în picioare, mișcarea palamită reprezentând în esență o „renaștere athonită a vieții interioare” (n.n. N.T.), al cărei început isihast coincide cu apariția figurii de primă mărime a lui Grigorie Sinaitul († 1346). Sunt anii în care la Athos trăiau Grigorie Palama, Maxim Kavsokalivitul, Gherman Marulis, Atanasie (cel care avea să întemeieze în Tesalia Meteorele)³⁸.

³⁷ G. Mantzarides, *Tradition and Renewal in the Theology of St. Gregory Palamas*, în „Eastern Churches Quarterly”, IX (1977), nr. 1-2, pp. 1-18.

³⁸ Sub influența unui imperativ al apostolatului isihast și în societatea urbană (Isidor trimis de Grigorie Sinaitul în Tesalonic să propovăduiască isihasmul), isihăștii bizantini târzii depășeau, astfel, rezervele maximaliste ale tradiției monahale sinaite sau siriene, pentru care isihia e un ideal eshatologic, a cărui realizare e chiar pentru monahi un lucru extrem de rar.

Ocazional, întreaga mișcare isihastă a fost calificată ca antiintelectuală³⁹ („markedly anti-intellectual”). Palama nu poate fi descris drept un călugăr neliterat, el neoptând pentru o respingere absolută a filosofiei ori a studiilor laice. De asemenea, palamismul nu poate fi caracterizat ca misticism antiumanist, deoarece, „în apărarea celei mai mari demnități a omului, el [Palama] trebuind să fie considerat unul dintre cei mai mari umaniști ai renașterii paleologice”⁴⁰. Sfântul Grigorie Palama a oferit descrierea ideală a trei versiuni de isihasm ca „adevărată filosofie” a vieții creștine: un isihasm anahoretic pentru pustnici (*Viața Sfântului Petru Athonitul*), un isihasm monahal pentru monahii din mănăstiri (*Tratatul-epistolă către Xenii*) și un isihasm laic pentru intelectuali (*Tratatul-epistolă către filosofii Ioan și Teodor*)⁴¹.

Divergențe între exegeții moderni – secolul XX

Palamismul e văzut, pe rând, ca: filosofie neoplatonică (E. von Ivanka), sistem neoplatonic de emanație semidivină (B. Schultze), „scolasticism dubios” (Rowan Williams), disfuncționalizare soteriologică a Treimii (Dorothea Wendebourg), „refuncționalizare dinamică” accentuată a ipostasurilor Sfintei Treimi (J. Kuhlman), o „integrare teologică” a isihasmului ca „mistică a Întropării” (J. Meyendorff), juxtapunere a două soteriologii și o nouă concepție despre *theosis* identificată cu *theoria* (R. Flogaus), o metafizică emanaționistă și o mistică ascensională de tip neoplatonic (G. Podskalsky), criptoaugustinianism (Reinhard Flogaus), „cheie hermeneutică” (D. Stăniloae).

³⁹ R. Browning, *The Byzantine Empire*, The Catholic University of America Press, New York, 1992 (ediția din 1980 revizuită), pp. 238 și 273.

⁴⁰ R.E. Sinkewicz, *Christian Theology and the renewal of philosophical and scientific studies in the early fourteenth century: The Capita 150 of Gregory Palamas*, în „Medieval Studies”, 48 (1986), pp. 335, 351; D.M. Nicol, *The Byzantine Church and the Hellenic learning in the fourteenth century*, în „Studies in Church History”, 5 (1969), pp. 49-51. Cf. A. Papadakis (ed.), *The Christian East...*, p. 297.

⁴¹ Nicolae Cabasila (1319-1391) e un foarte interesant umanist isihast care, deși solidar cu palamiții, a refuzat orice polemică și a preferat să dezvolte irenic bazele liturgice și implicațiile etice ale spiritualității isihaste. Așa cum arată M.H. Congourdeau în studiul introductiv al ediției critice: Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ*, în col. „Sources Chrétiennes”, 355, Paris, 1989, pp. 22-25, 44-47: Cabasila a fost un „isihast laic”, adept al unui original „isihasm în lume”, nemonahal și umanist, nepolemic.

Sfântul Grigorie Palama este considerat de cei mai mulți teologi ortodocși punctul culminant și cheia de boltă a sistemului dogmatic al Părinților greci⁴². Dar a fost totodată și o piatră de poticnire, atât în timpul său⁴³, în înfruntarea dintre ortodoxie și tradiția și teologia occidentală, cât și în vremea noastră, când reprezintă încă un motiv de dezacord între teologii ortodocși și cei occidentali.

După afirmarea de Vladimir Lossky a doctrinei energiilor necreate⁴⁴ și a studiului lui J. Meyendorff⁴⁵, nu numai teologii ortodocși au valorificat teologic doctrina energiilor necreate, ci chiar și printre teologii catolici se observă o atitudine pozitivă față de această doctrină. Părintele Halleux sintetizează remarcabil o astfel de atitudine, combătând obiecțiile „Istinei”⁴⁶, și revine în sprijinul palamismului: „Teza după care doctrina patristică a îndumnezeirii implică distincția palamită între esența și energiile divine se impune din ce în ce mai mult ca o evidență”⁴⁷. Disprețul față de Palama a fost manifestat de M. Jugie⁴⁸, revista dominicană

⁴² J. Meyendorff, „The Holy Trinity in Palamite Theology”, în M.A. Fahey and J. Meyendorff, *Trinitarian Theology East and West: St Thomas Aquinas – St Gregory Palamas*, Brookline, MA, 1977, p. 26; C.N. Tsirpanlis, *Epistemology, Theognosis, the Trinity and Grace in St Gregory Palamas*, în „Patristic and Byzantine Review”, nr. 13, New York, 1994, p. 15; J. Romanides, *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς. Εἰσαγωγή εἰς τὴν Θεολογίαν καὶ πνευματικότητα τῆς Ρωμῆσῆς*, în „Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας”, vol. 1, ed. J.S. Romanides, Thessaloniki, 1984, p. 53.

⁴³ Cauzele acestor diferende teologice pot fi găsite nu numai în raționalismul teologiei vestice, evidențiat începând cu scolasticismul medieval, ci ele se găsesc, de asemenea, și în premisele sale teologice ortodoxe de dinainte de schismă, mergând până la triadologia Fericitului Augustin și, mai pe urmă, în principal, în aristotelismul teologiei lui Toma d’Aquino. Distincția de la început neclară înlăuntrul existenței veșnice a lui Dumnezeu și pogorării iconomice a persoanelor Sfintei Treimi pe care o găsim în învățătura lui Augustin, precum și aserțiunea lui Toma d’Aquino că Dumnezeu este simplitate absolută, *actus purus*, adică lucrare simplă, potență dusă din eternitate până la act, nu permit în teologia occidentală nici admiterea și cu atât mai puțin valorizarea concretă a unei asemenea distincții în Dumnezeu pe care o face Palama, în duhul și urmând Părinților.

⁴⁴ Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l’Église orientale*, Aubier, Paris, 1944.

⁴⁵ John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, The Faith Press, 1964.

⁴⁶ A. Halleux, *Palamisme et Tradition*, în „Irenikon”, 1975, nr. 4, pp. 479-494.

⁴⁷ Idem, *Palamisme et Scolastique*, în „Revue Théologique de Louvain”, tom. III, 1973, pp. 409-442.

⁴⁸ M. Jugie, „Palamas”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tom. XI, col. 1735.

„Istina”⁴⁹, rămasă scrupulos fidelă lui Toma d’Aquino, continuând sub o aceeași tonalitate, semnaleză această atitudine pozitivă față de Palama ca un motiv de alarmă. De aceea, dedică un întreg număr combaterii doctrinei Sfântului Grigorie Palama⁵⁰. Astfel, Juan-Miguel Garrigues⁵¹, în respectivul număr al revistei „Istina”, menținând afirmația că Palama a greșit, recunoaște că și adversarii săi au greșit⁵². În general, acea parte a teologiei catolice care a rămas aservită tomismului nu concepe altă legătură a lui Dumnezeu cu lumea decât prin mijlocirea cauzalității creatoare. Îndumnezeirea însăși e o stare creată: „Energia este actul esenței divine a cărei cauzalitate creează îndumnezeirea oamenilor”⁵³. Modul în care actul creator al lui

⁴⁹ În editorialul nr. 3 din 1974, p. 257, se recunoaște că Jugie „a făcut să reacționeze sensibilitatea ortodoxă prin tonul său semeț cu care pretindea să arate fără greutate ce incoerențe doctrinare putuseră fi impuse ca dogme de o Biserică separată de Scaunul Apostolic al Romei și supusă cezaro-papismului imperial. Teologii ortodocși nu puteau să nu ridice mânușa unei astfel de provocări”.

⁵⁰ Dintre colaboratorii acestui număr: Jean Philippe Houdret, *Palamas et les Cappadociens*, încearcă să arate că „Vasile nu învață distincția între esența inaccesibilă și multiplele energii cognoscibile și că fratele său, Grigorie, nu face nici el această distincție între natura invizibilă și energiile vizibile care o înconjoară” (p. 27); alt articol e cel semnat de Jean Sergio Nadal, *La critique par Akyndinos de l’herméneutique patristique de Palamas* (pp. 297-328), care vrea să demonstreze că nu Palama, ci Achindin, a cărui operă promite să o publice, a interpretat în mod corect textele Sfinților Părinți.

⁵¹ Juan-Miguel Garrigues, *L’énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*; apud „Istina”, nr. 3, 1974, pp. 272-296. Teologia lui Palama, spune el, a păstrat în linii mari învățătura creștină despre îndumnezeirea omului, dar a putut face acest lucru doar cu prețul nenumăratelor inconsecvențe metafizice și prin aceasta supunând unui mare pericol misterul simplității ființei dumnezeiești.

⁵² *Ibidem*, p. 275: „Adversarii lui Palama gândesc în interiorul unei noțiuni a esenței divine, a cărei aseitate e caracterizată printr-o cale unic apofatică – în sensul teologiei negative – ca pură separație, care exclude orice participare. După maniera «Unului» neoplatonic, esența divină nu e situată în simplitatea originară a Celui ce este, în actul ei pur, ci dincolo de existență, separată și radical imparticipabilă. [...] Vom vedea că Palama a voit să salveze ideea creștină a unei comuniuni de existență între Dumnezeu și lume. Dar nepunând în cauză noțiunea esenței divine ca pură aseitate, el a trebuit să afirme o distincție reală între esența divină și cele sale necreate, la care participă creaturile”. Apoi: „Partida raționalistă a sacrificat îndumnezeirea logicii aseității, partida palamită a salvat dogma creștină a îndumnezeirii, dar n-a putut-o face decât cu prețul nenumăratelor incoerențe metafizice și compromițând grav misterul simplității divine” (cf. *Ibidem*, p. 256).

⁵³ *Ibidem*, p. 285.

Dumnezeu, ca act necreat, are un efect creat, rămâne un mister. Aici nu e o curgere diminuată în sens neoplatonic a ființei divine în lucrări, cum afirmă unii teologi catolici.

În aceste condiții, firește că teologul catolic antipalmit mai nou E. von Ivanka⁵⁴ s-a simțit împluternicit să demonstreze că învățătura lui Palama privitoare la distincția fire-energii în Dumnezeu nu-și are temelie nici din punct de vedere biblic, nici patristic, având o proveniență filosofică, și anume filosofia neoplatonică⁵⁵. Chiar din acest motiv Ivanka a încercat să interpreteze distincția pe care Sfinții Părinți o fac între firea și lucrările lui Dumnezeu în același mod, astfel încât să-l prezinte pe Palama ca unul care ori nu-i înțelege, ori îi scoate din context. În acord cu Ivanka, Sfinții Părinți nu au primit niciodată învățătura că deosebirea între firea și energiile dumnezeirii este reală și are caracter ontologic, ci are numai o semnificație subiectivă și gnoseologică. Cu alte cuvinte, distincția acceptată și

⁵⁴ E. von Ivanka, *Platon Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964. Vezi, în special, cap. „Hesychasmus und Palamismus”, pp. 389-487. Pentru Ivanka, obișnuit să se miște strict în cadrul premiselor scolastice ale teologiei catolice, nu există altă posibilitate de interpretare a distincțiilor făcute de Sfinții Părinți între firea și lucrările lui Dumnezeu decât aceea care a fost admisă de scolastică. Altfel spus, dacă pentru Ivanka ar putea exista vreo deosebire între acestea două, ea nu ar putea fi admisă în mod real, ontologic, ci numai subiectiv, în cugetare, la nivelul simplei cunoașteri intelectuale filosofice, cu mintea. Altminteri se distruge simplitatea absolută a ființei dumnezeiești. Și exact aici se găsește principalul subiect de dispută dintre teologii catolici și învățătura Sfântului Grigorie Palama.

⁵⁵ Întâi de toate, în ceea ce privește acuzele teologilor catolici, observăm că distincția făcută de Palama între firea și lucrările lui Dumnezeu nu provine din aria filosofiei grecești, în special din neoplatonism, cum presupune Ivanka, ci din tradiția biblică și patristică. În neoplatonism, distincția fire-lucrări are o cu totul altă semnificație decât la Palama și în întreaga tradiție ortodoxă. La neoplatonici, lucrarea/energia nu constituie o expresie a libertății voinței lui Dumnezeu, așa cum se întâmplă în Revelație și la Sfinții Părinți, ci mai degrabă este iradierea, manifestarea ființială și compulsivă a ființei lui Unul, monada primordială, sau a Minții, care servește simplu procesului acestei iradiere. Și din acest punct de vedere putem mai degrabă să vorbim de o identificare cu Ființa, decât să se deosebească de aceasta. Ivanka a fost evident înșelat de apropierea formală, exterioară ce există între distincția palamită și cea neoplatonică și care poate fi stabilită numai și numai la nivelul superficial al limbajului vremii. Prin conținutul ei, totuși, deosebirea făcută de Palama provine în întregime din tradiția Scripturii și a Părinților patristici predecesori.

înțeleasă de Sfinții Părinți nu-și are cauza în Dumnezeu Însuși, ci numai în puterile limitate ale minții omenești. Dacă Părinții ar primi această distincție ca reală și ființială, precum o face Palama, atunci s-ar pune în pericol simplitatea absolută a lui Dumnezeu, concept tomist.

S-a lansat întrebarea dacă distincția palamită dintre esență și energii este una reală sau, cu alte cuvinte, este o problemă de ontologie sau de epistemologie⁵⁶. Dacă teologia apuseană concepe distincția dintre Treimea în sine și cea iconomică numai ca o distincție rațională (*distinctio rationalis*), datorată limitării înțelegerii umane, teologia răsăriteană vede aici o distincție reală (*distinctio realis*), adică în Dumnezeu în Sine, independent de creație. Astfel, B. Schultze, unul dintre romano-catolicii antipalamiți contemporani, va susține că acuza fundamentală formulată împotriva teologiei palamite o constituie imposibilitatea acceptării unei distincții reale în Dumnezeu, Simplitate absolută și desăvârșirea Însăși⁵⁷. O asemenea deosebire, susțin teologii catolici, ar fi absolută, deoarece ar fi întemeiată obiectiv în Dumnezeu – în antiteză cu distincția persoanelor dumnezeiești, care este, evident, reală, însă numai ca relație, deoarece această distincție ipostatică există exclusiv la nivelul relațiilor interne dintre cele trei Persoane treimice, conform învățăturii romano-catolice. Potrivit lui Schultze, Palama și urmașii săi au introdus un sistem neoplatonic de emanație semidivină⁵⁸. Rowan Williams

⁵⁶ Kallistos Ware, *The Debate about Palamism*, în „Eastern Churches Review”, Clarendon Press, Oxford, 9/1977, Nr. 1-2 (Themenheft „Palamism Today”), pp. 45-63, aici p. 59.

⁵⁷ B. Schultze, *Grundfragen des theologischen Palamismus*, în „Ostkirchlichen Studien”, 24 (1975), p. 132; Idem, *Die Bedeutung des Palamismus in der Russischen Theologie der Gegenwart*, în „Scholastik”, 26 (1951), pp. 390-412. Cf. Duncan Reid, *Energies of the spirit: trinitarian models in Eastern Orthodox and Western Theology*, American Academy of Religion Academy Series, 96, Scholars Press, Atlanta, 1997, pp. 88-91.

⁵⁸ Problemele devin, cu siguranță, și mai dificile, spune Schultze, când Palama denuște firea primă dumnezeiască, neapropiată, „dumnezeire suprasubiectivă”, iar energiile necreate, lucrările fără de început și fără sfârșit ale Treimii, drept „dumnezeire inferioară”, lucru care-i conduce pe adversarii săi la a-l acuza de politeism. Evident această acuză nu-și are ecou în intenția lui Palama, dar constituie totuși o dovadă pentru patosul oponentilor săi contemporani, în dorința lor de a păzi pură și neamestecată înțelegerea simplității lui Dumnezeu, pusă în „pericol” de teologia palamită.

caracterizează distincția palamită drept un „scolasticism dubios” (*dubious scholasticism*)⁵⁹. Kallistos Ware încearcă să apere poziția palamită reducând decalajul dintre ontologie și epistemologie. El arată că Williams a considerat gândirea palamită fără nici o referire la mediul istoric și intelectual, ci i-a impus categoriile nepotrivite ale scolasticii⁶⁰. Antinomia presupune nu a gândi simplu, în termenii negativi ai contradicției, ci pozitiv, prin referire la dialectică. Antinomia permite trecerea dincolo de rațiunea discursivă și logică, spre realitatea vie a lui Dumnezeu necreat și infinit: „Prin antinomie, în teologie, înțeleg afirmația a două adevăruri opuse sau contrastante, care nu pot fi reconciliate la nivelul rațiunii discursive, posibil numai la nivelul înalt al experienței contemplative”⁶¹. În sfârșit, excepție pare să constituie teologul catolic Jürgen Kuhlmann⁶². În singurul său studiu despre Palama, cu toate că și el se mișcă în aceleași cadre ale gândirii scolastice occidentale, accentuează valoarea duhovnicească a teologiei Sfântului Grigorie Palama pentru epoca noastră secularizată.

Există, așadar, divergențe între exegeții moderni în ceea ce privește sensul teologic al dezvoltărilor Sfântului Grigorie Palama. După unii savanți occidentali actuali, teoria energiilor necreate ca formă a comunicării și revelării de sine divine ar împinge în planul doi atât hristologia (H.G. Beck⁶³), cât și pnevmatologia sau chiar întreaga triadologie (D. Wendebourg⁶⁴). Teologia protestantă

⁵⁹ R.D. Williams, *The Philosophical Structure of Palamism*, în „Eastern Churches Review”, 9, 1977, pp. 27-44, aici p. 44. Acest criticism e dezvoltat cu grijă și suplimentat de o apreciere pozitivă a elementelor personaliste și existențiale din teologia ortodoxă care, în opinia lui Williams, sunt puse în umbră de distincția palamită nenesară.

⁶⁰ K. Ware, *Debate about Palamism*, în „Eastern Churches Review”, 9, 1977, p. 60.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 46-47. K. Ware distinge între rațiunea discursivă (διάνοια, *ratio*) și înțelegerea spirituală (νοῦς, *intellectus*), fiecare avându-și propria funcție legitimă. Iraționalitatea apare când înțelegerea spirituală lipsește.

⁶² Jürgen Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus*, Würzburg, 1968. Vezi și Jürgen Kuhlmann, *Vergottung im Heiligen Geist. Die Botschaft des Athosmönches Gregorios Palamas*, în „Geist und Leben”, 57, 1984, pp. 352-369.

⁶³ H.G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 367.

⁶⁴ D. Wendebourg, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, în „Münchener

nu s-a ocupat prea mult, până acum câteva decenii, cu învățătura arhiepiscopului Tesalonicului trăitor în secolul al XIV-lea. Totuși, în 1980, Dorothea Wendebourg, profesor la Facultatea de Teologie protestantă din München, a stârnit interesul cu punctul ei de vedere, precum și cu diferite reacții, nu doar din partea ortodocșilor, ci și a teologilor catolici și protestanți. În studiul ei de notorietate, *Dub sau energie? Problema fundamentului intratrinitar al vieții creștine în teologia bizantină*, susține concepția potrivit căreia Palama, prin importantul rol soteriologic pe care îl atribuie energiilor dumnezeiești, a lăsat Persoanele Treimii fără semnificație soteriologică specifică în teologia Bisericii răsăritene. Rolul mântuitor jucat de Persoanele dumnezeiești ar fi fost luat în teologia palamită de energiile necreate. Astfel, precum se susține, cu Palama se împlinește în teologia ortodoxă disfuncționalizarea soteriologică a ipostasurilor Sfintei Treimi (*Entfunktionalisierung*). Desigur, potrivit D. Wendebourg, Palama nu e singurul reprezentant al acestei „extensii” teologice în teologia bizantină, el ar fi avut deja predecesori încă din secolul al IV-lea pe Sfântul Athanasie cel Mare, Didim cel Orb și în special pe Părinții Capadocieni, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Grigorie de Nyssa.

În antiteză cu teologia catolică modernă, Wendebourg vede clar ca adevărată unitatea și legătura strânsă dintre teologia palamită și teologia Sfinților Părinți de dinainte, referitor la distincția fire-energii în Dumnezeu. Teologul german are grijă totuși să menționeze că Palama diferă de Părinții predecesori: aceia înțeleg împărtășirea, revărsarea energiilor necreate în lume în mod treimic, așa încât să accentueze iconomia specifică, personală, a fiecăruia din ipostasurile dumnezeiești, pe când Palama diferă complet atunci când tratează despre specificitatea iconomică a ipostasurilor în pogorârea Lor spre lume, atâta timp cât rolul Lor soteriologic în perimetrul iconomiei a fost substituit de cel al energiilor necreate. Cu toate acestea, deoarece și aceștia învață o distincție ontologică, reală în Dumnezeu, între existența Lui veșnică și arătarea, pogorârea Lui iconomică

theologische Studien”, 1, München, 1980. De asemenea, romano-catolicul J. Kuhlman consideră nedreaptă acuza susținută de Wendebourg la adresa lui Palama. Pentru Kuhlman, cu teologia palamită nu s-a întâmplat nici o disfuncționalizare, ci o „refuncționalizare dinamică” accentuată (*eine kraftvolle Refunktionalisierung*) a ipostasurilor Sfintei Treimi, de care era neapărată nevoie în teologia secolului al XIV-lea.

în Creație și, în același timp, consideră energiile necreate ca singurul mijloc de legătură a lui Dumnezeu cu lumea, Wendebourg trage concluzia că ei sunt – în contrast cu teologia occidentală mai veche – punctul de plecare în teologia răsăriteană ortodoxă a acestei „disfuncționalizări” a ipostasurilor treimice, teologie pe care o duce la desăvârșire învățătura lui Palama, un mileniu mai târziu⁶⁵.

Aceste concepții îndrăznețe și surprinzătoare ale Dorotheei Wendebourg au împărțit opinia teologică occidentală contemporană, în special pe cea de factură germană. Christoph von Schönborn⁶⁶, în recenzia sa la cartea lui Wendebourg, se exprimă în cuvinte elogioase la adresa celor expuse de profesoara de teologie protestantă din München și îi prevede un succes încă și mai mare în rândul teologilor de sorginte catolică. Pe de altă parte, Fairy von Lilienfeld⁶⁷, în recenzia sa la opera Dorotheei Wendebourg, enumeră, la rândul ei, o serie de greșeli metodologice în studiul acesteia și îl caracterizează drept o interpretare neinspirată a teologiei lui Palama, care nu contribuie la dialogul ecumenic cu Biserica Ortodoxă.

⁶⁵ Gheorghios Martzelos, *O ág. Γρηγόριος Παλάμας και η νεώτερη δυτική φεολογία*, în *Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην του εν αγίοις πατρός ημών Γρηγορίου αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης του Παλαμάς (12-14 Νοεμβρίου 1984)*, Thessaloniki, 1986, pp. 213-227. (Republicat în germană: *Der heilige Gregor Palamas und die moderne westliche Theologie*, în: *Εικοσιπενταετηρικόν. Αφιέρωμα στον Μητροπολίτη Νεαπόλεως και Σταυρουπόλεως κ. Διονύσιο*, edited by „Ιερά Μητρόπολις Νεαπόλεως και Σταυρουπόλεως”, Neapolis – Thessaloniki, 1999, pp. 497-511, și în limba română: Gheorghios Martzelos, *Sf. Grigorie Palama și noua teologie occidentală*, în revista „Rost”, nr. 57, 2007, <http://www.rostonline.org/rost/nov2007/sf-grigorie-palama.shtml>.)

⁶⁶ Christoph von Schönborn, *Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie*, în „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 27, 1980, pp. 247-264.

⁶⁷ Fairy von Lilienfeld, *Über einige Probleme der Lehre von „Kirchengeschichte” im „ökumenischen” Zeitalter. Kirchengeschichtsschreibung und das Gedächtnis der Kirche*, în: W.D. Hauschild, C. Nicolaisen, D. Wendebourg (Hgg.), *Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit*, Stuttgart, 1986, pp. 249-266. Vezi și recenzia la D. Wendebourg, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München, 1980, în *Kirche im Osten. Monographien*, Vandhoeck & Ruprecht, 25, Göttingen, 1982, pp. 193-206. Idem, *Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas*, în: *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten*, Festschrift Fairy v. Lilienfeld, Göttingen, 1982, pp. 245-262.

Din contră, pentru teologii ortodocși contemporani (J. Meyendorff, G. Mantzarides⁶⁸), în centrul teologiei palamite stă Întruparea și prelungirea ei în Tainele Bisericii. Conform părintelui Meyendorff, Sfântul Grigorie Palama ar fi realizat astfel o „integrare teologică a isihasmului” ca „mistică a Întrupării”: „Esențialul gândirii lui Palama asupra isihasmului nu stă în considerațiile despre unitatea ontologică în omul natural a minții și trupului. Argumentul său principal e legat de faptul întrupării... Palama integrează spiritualitatea monahală în *istoria mântuirii* și o eliberează astfel de ultimele urme de idealism platonice”⁶⁹.

Pentru teologul luteran R. Flogaus, la Palama ar exista, pe de o parte, o juxtapunere a două soteriologii⁷⁰ principial contradictorii și eterogene: una biblică, paulin-augustiniană, axată pe Întrupare și Cruce, și alta neoplatonică, mistic-energetică, isihastă, iar pe de altă parte, o nouă concepție despre *theosis* identificată cu *theoria* sau vederea slavei lui Dumnezeu, distinctă de „theoza” vechilor Părinți, care e strict reversul întrupării și kenozei lui Hristos.

O încercare mai nuanțată, dar nici ea satisfăcătoare, de a depăși interpretările unilaterale ale lui H.G. Beck și J. Meyendorff, a încercat iezuitul G. Podskalsky⁷¹. Însă și pentru iezuitul german rezultatul este acela al subminării *de facto* în gândirea Sfântului Grigorie Palama a centralității incontestabile (în omilii) a Întrupării, Tainelor și harului, de o metafizică emanaționistă și o mistică ascensională de tip neoplatonic (în scrierile polemice despre energii). Cele două motive rămân insuficient integrate pentru că ar fi din principiu neintegrabile.

Teologul luteran Reinhard Flogaus a remarcat faptul că *Discursul-tratat despre economia lui Hristos* (așa-numita *Omilie 16*) al Sfântului Grigorie Palama fusese redactat pornind de la notele de lectură ale cărților IV, XIII și XIV ale celebrului tratat *De Trinitate* al Fericitului Augustin, la care Palama a avut acces prin intermediul

⁶⁸ Georgios I. Mantzarides, *The Deification of Man. St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, „Contemporary Greek Theologians”, 2, New York, 1984.

⁶⁹ J. Meyendorff, *Introduction...*, p. 214.

⁷⁰ R. Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, „Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie”, 78, Göttingen, 1997, pp. 228-271.

⁷¹ G. Podskalsky, *Gottesschau und Inkarnation. Zur Bedeutung der Heilgeschichte bei Gregor Palamas*, în „Orientalia Christiana Periodica”, 35, 1969, pp. 5-44.

traducerii grecești realizate în 1281 de eruditul monah umanist bizantin Maxim Planudis⁷².

Martin Jugie observase, încă din 1932, paralelismul „teopsihologiei” trinitare palamite cu expunerea Fericitului Augustin din *De Trinitate: mens, verbum, spiritus (nous, logos, pneuma)* sau *mens, notitia, amor (nous, gnosis, eros)*, arătând că: „Palama expune cu privire la misterul procesiilor divine o teorie identică cu cea a sfinților Augustin și Toma d’Aquino”⁷³. Totuși Sinkewicz⁷⁴ a omis deliberat această conexiune, susținând o dependență directă de contemporanii săi Grigorie Sinaitul și Teolipt al Filadelfiei. Demonstrația definitivă a originii augustiniene a fost făcută în 1997, în mod independent, de doi cercetători: Yannis Dimitrakopoulos⁷⁵ și teologul luteran Reinhard Flogaus. O receptare pozitivă a descoperirilor lui R. Flogaus avem la A. Golitzin⁷⁶. El soluționează întrebarea: cine este criptoaugustinianul din teologia bizantină a secolului al XIV-lea: Palama (cum crede Jugie, Meyendorff, Flogaus) sau Varlaam (cum crede Romanides)? Adevărul este că ambii au împrumutat din *De Trinitate*: Varlaam ar fi putut fi atras de critica din cărțile I-IV împotriva teofaniilor veterotestamentare reduse la rang de angelo- sau simbolofanii; iar Palama a preluat ideea sufletului ca *imago trinitatis* din ultimele cărți⁷⁷.

⁷² Sfântul Grigorie Palama, *Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isibaste și alte scrieri dubovnicești. Scrieri II*, Studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 71. Vezi, de asemenea, și Ioan I. Ică, *Doctrina Fericitului Augustin despre Sfânta Treime după tratatul „De Trinitate”*, în „Studii Teologice”, anul XIII (1961), nr. 3-4, pp. 166-188;

⁷³ *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 11, 1932, col. 1766, apud Sfântul Grigorie Palama, *Scrieri II*, ed. rom. cit., p. 86.

⁷⁴ Robert E. Sinkewicz, *The doctrine of the knowledge of God in the initial discussions between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas*, University of Oxford, 1979.

⁷⁵ Giannes Dimitrakopoulos, *Augoustinos kai Gregorios Palamas: ta provlemata tôn Aristotelikôn kategoriôn kai tes triadikes psychotheologias*, Parousia, Athena, 1997. Vezi și: Giannes Demetrakopoulos, *Is Gregory Palamas an exis-tentialist? The restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3,14: „Egô eimi ho ôn”*, Parousia, Athens, 1996.

⁷⁶ A. Golitzin, *Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palama: on the Question of a „Christological corrective” and Related Matters*, în „St. Vladimir’s Theological Quaterly”, 46 (2002), nr. 2-3, pp. 163-190.

⁷⁷ Sfântul Grigorie Palama, *Scrieri II*, ed. rom. cit., p. 87, nota 151.

G. Dimitrakopoulos analizează receptarea categoriilor aristotelice în gândirea lui Augustin și Palama și a triadologiei psihoteologice a lui Augustin de către Palama. Flogaus discută receptarea lui Augustin în redactarea celor *150 de capitole*, în special 125-135, când prezintă „energiile ca accident”, și 35-38, când prezintă „chipul trinitar al omului”. O analiză a acestei analogii triadice teopsihologice la Teofil, Origen, Grigorie din Nazianz, Grigorie al Nyssei, Ioan Damaschinul și la alți doi contemporani ai Sfântului Grigorie Palama, Grigorie Sinaitul și Teofil al Filadelfiei, este dezvoltată de R. Sinkewicz⁷⁸.

Distincției tranșante a lui Augustin între transfigurarea harică de acum prezentă în trup, doar ascuns, în nădejde, iar în realitate abia în eshaton, Palama îi opune afirmarea categorială (antiaugustiniană) a posibilității reale a experienței luminării îndumnezeitoare, vizibilă anticipat încă de aici în sfinți. „Departate de a se contrazice principial hristologia și energiile necreate, mântuirea și îndumnezeirea, nu se anulează reciproc la Sfântul Grigorie Palama ci, așa cum concluzionează părintele Ică jr., se susțin și cer unele pe altele.”⁷⁹

Neopatristică palamită: Stăniloae, Meyenforff și Romanides

Recent, A. Rigo a reconstituit și documentat științific inițiativele de editare a operei integrale a Sfântului Grigorie Palama⁸⁰. Cea mai mare parte a corpusului operelor palamite rămânând inedită, istoricii și teologii care s-au ocupat de Sfântul Grigorie Palama în prima jumătate a secolului XX⁸¹ au fost nevoiți să lucreze pe fotografiile

⁷⁸ R. Sinkewicz, *St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man According to the Capita 150*, în „Theologia”, 57 (1986), pp. 857-881.

⁷⁹ Sf. Grigorie Palama, *op.cit.*, ed. cit., p. 77.

⁸⁰ A. Rigo, *Nicodemo Agbiorita e la sua edizione delle opere di Gregorio Palamas*, în „Paisij, lo starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale Bose settembre 1995”, Bose, 1997, pp. 165-182.

⁸¹ G. Papamichail, *Ho Hagios Gregorios ho Palamas archiepiskopos Thessalonikes. Etbiko-patrologike symbole eis historian ton besychaston eridon tou XIV aionos*, Petrograd-Alexandria, 1911; M. Jugie, *Palamas* (Grégoire) și *Palamite* (controverse), în DTC, XI/2 (1932), col. 1735-1776 și 1777-1818; D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, „Seria teologică”, 10, Sibiu, 1938 (recenzie critică de J. Gououillard, în „Échos d'Orient”, 37, 1938, pp. 447-453), B. Krivocheine,

manuscriselor bizantine. O primă ediție a *Triadelor în apărarea isibaștilor* a dat în 1959 părintele J. Meyendorff⁸². Încercarea de a găsi explicația neglijării scrierilor de spiritualitate ale Sfântului Grigorie, dar și tardiva traducere într-o limbă modernă a corpusului palamit l-au determinat pe capucinel greco-yanis Spiteris să aibă, în remarcabila sa introducere în *Palama*, din 1996, următoarele afirmații: „...teologia palamită trebuie studiată în globalitatea ei. Principiile dogmatice ale dascălului isihast sunt în serviciul experienței mistice a sa proprie și a confrăților săi. Luate aparte, ca principii pur intelectuale, ele pot trezi îndoieli. Văzute însă în proveniența lor existențială, își primesc sensul just și entitatea lor justă”⁸³. Un exemplu de astfel de abordare nepolemică este recenta cercetare a profesoarei de la Yale A.N. Williams⁸⁴.

Școala neopatristică ortodoxă de la Georges Florovsky a descoperit în tradiția palamită singura gândire capabilă să ridice mânia provocării pe care secularismul modern o adresa creștinismului. În acest spirit, J. Meyendorff îl prezintă pe Palama ca pe autorul unei „teologii a istoriei” hristocentrice, sacramentale, eshatologice și al unei „teologii existențiale”, personaliste, fundamentate pe antropologia monismului biblic⁸⁵. Vedem cum

The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas, în „Eastern Churches Quarterly”, 3 (1938); J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, „Patristica Sobornensia”, 3, Paris, 1959.

⁸² J. Meyendorff, *Grégoire Palamas. Défense des saintes hésychastes*, „Spicilegium Sacrum Lovaniense”, 30-31, Louvain, 1959.

⁸³ Yannis Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Lipa, Roma, 1996, p. 196. Deși înregistrează polemicile între palamiști și tomiști, autorul consideră, pe urmele cardinalului Y. Congar, că palamismul este în fond în acord cu „credința catolică”; ca sistem teologic însă, el este dificil conciliabil cu „sistemele teologice” ale lui Augustin și Toma d'Aquino inspirate de preocupări diferite. Utilizarea unor categorii filosofice divergente făcea inevitabilă ciocnirea lor: „Însuși Palama, când încetează să fie martorul tradiției sale și intră în câmpul minat al dialecticii filosofice, devine prada adversarilor, cum e cazul distincției reale în Dumnezeu introduse pentru a da o explicație logică antinomiei care se pune în fața minții omenești când e vorba de a concepe în același timp pe Dumnezeu în Sine (ființa lui Dumnezeu) și pe Dumnezeu în noi sau pentru noi (energiile sau puterile lui Dumnezeu)” (pp. 117-119).

⁸⁴ A.N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1999.

⁸⁵ Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, în „Patristica Sobornensia”, 3, Paris, 1959, (în special, cap IV și V) pp. 257 și 279.

palamismul înfrânge definitiv esențialismul și dualismul filosofiei grecești. Meyendorff crede că, pentru a regăsi personalismul existențialist al Bibliei și al Părinților, Palama a trebuit să corecteze pe Dionisie Areopagitul – terminologie ezitantă imprimată de o metafizică esențialistă. Dar de fapt criticii, atât ortodocși cât și catolici, au contestat existența vreunui corectiv palamit asupra neoplatonismului dionisian. Crede că vedem proclamată prioritatea în Dumnezeu a existenței asupra esenței⁸⁶. Putem reproșa lui Meyendorff faptul de a fi asimilat prea mult ideile dominante în „intelligenția creștină” (*l'intelligentsia chrétienne*) din Franța în decursul primului deceniu de după război: existențialismul creștin și personalismul, antropologia unitară și sensul Întrupării, istoricitatea creștină și umanismul eshatologic, ecleziologia trupului mistic și a „misterului” sacramental. Totul se prezintă ca și cum ar fi dorit să descifreze teologia bizantină a secolului al XIV-lea după această grilă, pentru a-și așeza eroul său alături de teologia reînviată și de a respinge adversarii în tenebrele esențialismului scolastic. În realitate, palamismul nu merită aceste excese de onoare, întrucât măreția sa este suficient de autentică pentru a nu suferi de limitele condiționării istorice. Se neglijează cadrul mult mai larg al gândirii, sărăcind atunci când se ține cont numai de un sistem strict⁸⁷.

Această lectură dată de părintele J. Meyendorff teologiei palamite în cheie existențială ca un corectiv biblic-hristologic adus platonismului evagriano-dionisian, ca mistică incarnațională și sacramentală, a fost demontată printr-o critică imparabilă de părintele John Romanidis⁸⁸. El a evidențiat faptul esențial, observat înainte și de părintele G. Florovsky⁸⁹, că la Sfântul Grigorie Palama există

⁸⁶ Este mai bine să nu ne încredem în anacronsimul pe care toată terminologia modernă îl introduce inevitabil în gândirea antică și medievală. „Ipostasul” Părinților nu are încă rezonanța subiectivă sau existențială pe care cuvântul „persoană” îl evocă unui spirit contemporan. Teologia trinitară latină augustiniană, „psihologică” este mai „personalistă” decât aceea a orientalilor. De asemenea, avem noi dreptul să identificăm sensul modern, post-hegelian, al istoricității cu concepția patristică a istoriei mântuirii?

⁸⁷ A. de Halleux, *Palamisme et Scolastique...*, pp. 439-440.

⁸⁸ J. Romanides, *Notes on the Palamite Controversy and related Topics*, II, în „Greek Orthodox Theological Review”, 9 (1963-1964), pp. 225-270.

⁸⁹ G. Florovsky, *Creation and Redemption*, „Collected Works”, III, Belmont MA, 1976: „Redemption”, pp. 95-159.

o diferență între îndumnezeire și mântuire. *Îndumnezeirea persoanelor* e vocația creațională și experiența vederii Slavei necreate a Logosului neîntrupat, fiind cu puțință și înainte de Întrupare și în afara ei. *Mântuirea naturii* umane din robia păcatului și a morții realizată de Hristos și prelungită în Tainele Bisericii restaurează capacitatea nemuririi și a veșniciei. Astfel, în întreaga istorie a mântuirii se descoperă aceeași slavă necreată văzută într-un proces sinergic de urcuș contemplativo-ascetic al omului și de pogorâre energetică a lui Dumnezeu.

Antiaugustinianist sever, Romanides subliniază în multe situații deviația înțelegerii arătării Logosului în Vechiul Testament, Augustin adoptând, în această privință, o poziție eunomiană, argumentând că esența divină și energia necreată sunt identice. Îndumnezeirea, în accepțiunea teologului grec, e înțeleasă ca vindecare a omenirii, iar iubirea – cheie a vindecării omenirii de boală, printr-un scurtcircuit între creier și inimă. Profeții ating acest stadiu de preaslăvire/îndumnezeire, datorită rugăciunii neîncetate. Este considerat *cel mai avizat cercetător ortodox al lui Augustin*, prin studiul critic al acestui autor în lumina teologiei patristice, arătând, de asemenea, originea învățăturilor lui Varlaam de Calabria în tratatul *De Trinitate* al lui Augustin. Urmează sub acest aspect ideilor lui G. Florovsky, care arăta că independența față de Occident a teologiei ortodoxe nu trebuie să degenereze într-o alienare, ci să ajungem la o întâmpinare creativ-spirituală.

În fiecare etapă a elaborării, discursul său pledează în favoarea unei concepții argumentate biblic. De cele mai multe ori, își propune nuanțări personale ale unor interpretări patristice uitate, utilizate neadecvat, chiar eronat, reînnoarea firului întrerupt undeva al Tradiției Părinților, mai mult datorită mediului academic teologic viciat de schemele comprehensive și metodele raționaliste, neexperimentale, iluministe, de predare apusene. Eficient în descoperirea curențelor de sistem de gândire teologică, aici Meyendorff devine o pradă ușoară. Romanides realizează faptul că între teologie și societate există, întotdeauna, o influență reciprocă, o interacțiune și interdependență, ceea ce credem noi s-a produs și în cazul schematismelor meyndorffiene. Teologia sa se apropie de cea a părintelui Ică jr.: atunci când se atinge de un subiect, are darul de a-l lumina, discernământ inteligibil al reșezării în cadrul mai larg al experienței teoriei, vederii slavei, a Părinților.

A fost considerat de Andrew J. Sopko „profet of the Roman Orthodoxy”⁹⁰, datorită insistenței asupra continuității tradiției romanității ortodoxe, care sub influența francilor a fost tendențios denumită „greacă”, în aserțiunea carolingiană însemnând de fapt „eretica”. Teologia lui Romanides este văzută ca o ieșire a teologiei din trecut, din captivitatea babilonică de sorginte scolastică. Reinstalarea priorității patristice a teologiei empirice, în fața modului de teologhisire intelectual-meditativ-metafizic, și insistența filocalică pe caracterul terapeutic al teologiei dogmatice printr-o unitate între teologie și viața spirituală introduc noi căi în teologia contemporană, revitalizând-o⁹¹.

El și-a luat doctoratul la Universitatea din Atena (1956-1957). Disertația lui, *Păcatul strămoșesc*, a fost acceptată și publicată în 1957, dar peste obiecțiile unor profesori precum Panagiotes Trembelas și P.I. Bratsiotis. Deși disertația a fost axată doar pe păcatul originar, Christos Yannaras scrie: „Romanides a reușit să rezume întreaga dogmă ortodoxă, cu accent pe adâncă prăpastie care o desparte de expresiile intelectualiste și juridice ale dogmei din Vest”⁹². El va susține existența unei „unități naționale, culturale și chiar lingvistice între romanii din Răsărit și cei din Apus”, până la intruziunea și cucerirea vestului roman (catolicii romani) de către franci (triburile germanice).

⁹⁰ Andrew J. Sopko, *Profet of the Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, Synaxis Press, 1998. Vezi și: Aidan Nichols, *John Romanides and neophotianism*, în *Light From the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*, 1995, precum și: D.P. Payne, *The Revival of Political Hesychasm in Greek Orthodox Thought: A Study of the Hesychast Basis of the Thought of John S. Romanides and Christos Yannaras*, Baylor University, 2006.

⁹¹ Dintre operele publicate, putem enumera: *The Ancestral Sin*, traducere de George S. Gabriel, Zephyr Publications, Ridgwood, New Jersey, 2002; *Dogmatic and Symbolic Theology of the Orthodox Catholic Church*, în grecește, Pournaras, Thessaloniki, 1973; *Rominosini, Romania, Roumeli*, în grecește, Pournaras, Thessaloniki, 1975; *An Outline of Orthodox Patristic Dogmatics*, traducere de Protopresbyter George Dragas, în „Orthodox Theological Library”, vol. 1, Orthodox Research Institute, Rollinsford, New Hampshire, 2004.

⁹² Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West: Hellenic Self-Identity in the Modern Age*, 2006, p. 276; Christos Yannaras, *Ortodoxie și Occident*, Editura Bizantină, 1995. Vezi, comparativ, și dezvoltările pe această temă ale lui John Meyendorff, *Ortodoxie și catolicitate*, traducere de Călin Popescu, Editura Sophia, București, 2003.

În acest moment, părintele Stăniloae vede în teologia palamită o cheie hermeneutică: „În zbaterea sa de a concilia imutabilitatea lui Dumnezeu cu «devenirea» sau cu «istoricitatea» Lui, teologia occidentală modernă se mișcă spre concepția Sfântului Palama a deosebirii între ființa neschimbabilă și energiile necreate schimbătoare ale lui Dumnezeu”⁹³.

Orientarea spre teologia Sfântului Grigorie Palama a marcat și pentru Părintele Dumitru Stăniloae întoarcerea sa definitivă de la așa-numita „teologie de școală”, care purta, sub influența occidentală, o amprentă rațională. Cu lucrarea sa despre *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (1939) și începutul traducerii *Filocaliei* în anii '40, părintele Dumitru Stăniloae a declanșat, cu mult înainte de Meyendorff, mișcarea neoisihastă ortodoxă în teologia secolului XX, mișcare care în prezent are reprezentanți însemnați în personalități cum sunt episcopii Kallistos Ware sau mitropolitul Serafim Joantă⁹⁴. Cu toate acestea, drept „cel mai important cercetător al lui Palama din deceniile trecute” este considerat până astăzi părintele John Meyendorff, cu teza sa din 1959, acest studiu rămânând până astăzi drept „lucrarea-standard despre Palama”⁹⁵. Unii cercetători și „adversari” occidentali ai isihasmului (Fairly von Lilienfeld îi numește pe G. Podskalsky și D. Wendebourg) consideră, din contră, isihasmul palamit o inovație față de Părinții greci ai Bisericii, inovație care e cel puțin problematică, dacă nu chiar eretică. Însă pentru Fairly von Lilienfeld, părintele Stăniloae e cel mai însemnat reprezentant al teologilor ortodocși contemporani care valorizează isihasmul palamit drept o gândire autentic ortodoxă⁹⁶. Teologii ortodocși actuali, de exemplu K. Savvidis⁹⁷, se străduiesc și astăzi să demonstreze și să afirme, împotriva criticii occidentale, autenticitatea ortodoxă a lui Grigorie Palama.

⁹³ D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, în „Ortodoxia”, nr. 3, anul 1971, pp. 366-402, aici p. 370.

⁹⁴ R. Joantă, *Roumanie, tradition et culture hésychaste*, în „Spiritualité orientale”, Abbaye de Bellefontaine, 1987.

⁹⁵ R. Flogaus, *op. cit.*, pp. 50 și 69. Flogaus îl numără pe părintele Dumitru Stăniloae între „teologii palamiți” (p. 283) și, spre deosebire de Podskalsky și Wendebourg, trimite la lucrarea părintelui Dumitru Stăniloae (p. 68).

⁹⁶ F. von Lilienfeld, *Hesychasmus*, în „Theologische Realenzyklopädie”, 15, Berlin, 1986, p. 285.

⁹⁷ Kyriakos Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und. Ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, în „Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie”, St. Ottilien, München, 1997.

Părintele Stăniloae se dovedește un teolog neopatristic al experienței care dă o sinteză teologică dezvoltată și argumentată cu texte patristice, reușind să pună într-un dialog fertil poziția ortodoxă cu abordări occidentale moderne (Blondel, Koepgen), care îi oferă un ajutor terminologic (Heidegger și Binswanger, cu a lui „fenomenologie a iubirii”). Reflecțiile părintelui Stăniloae privitoare la relația dintre îndumnezeire și natura umană atestă și o limită a îndumnezeirii⁹⁸ pentru a nu deraia în filosofie plotiniană și panteism. Oamenii sunt îndumnezeiți doar prin har, nu în esența naturii lor. Dialectica ontologică a îndumnezeirii din om, ca viață în Duh, se concretizează în esență în faptul că omul vede lumina dumnezeiască. Paul Evdokimov cunoaște o astfel de dialectică ontologică în Dumnezeu Însuși: „(sunt) două aspecte care structurează unirea mistică: prezența reală a lui Dumnezeu în sufletul îndumnezit și transcendența absolută a aceluiași Dumnezeu Care *in se* rămâne veșnic inaccesibil și infinit distant”⁹⁹. Aici, părintele Stăniloae se dovedește un teolog al iubirii. Îndumnezeirea e interpretată ca un eveniment relațional dinamic și nu e concepută ca identitate statică într-o concepție ontologică substanțială. În timp ce iubirea – cheia teologică a acestei interpretări – descrie fenomenologia îndumnezeirii, ancorarea hristologică tratează despre fundamentele acestui eveniment – Hristos „modelul” îndumnezeirii. Astfel, el caracterizează îndumnezeirea nu în categorii substanțiale, ci ca eveniment spiritual și transfigurator, ca relație dinamic-relațională între subiecte care se dăruiesc reciproc și nu substanțial-identică între mistic și Dumnezeu¹⁰⁰.

Rolul decisiv al *Filocaliei* pentru întreaga teologie a părintelui Dumitru Stăniloae l-a determinat pe părintele benedictin Maciej Bielawsky să vorbească despre o „viziune filocalică despre lume în teologia lui Dumitru Stăniloae” și despre o „teologie a Filocaliei” și să afirme: „La părintele Dumitru Stăniloae toate ideile se mișcă în

⁹⁸ Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 169-173: „Îndumnezeirea ca «viață în Duh» – definire și rezervă ontologică a îndumnezeirii”, iubirea e cheia teologică a înțelegerii îndumnezeirii la părintele Dumitru Stăniloae.

⁹⁹ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Popa, București, 1996, p. 123; cf. *Ibidem*, p. 172.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 178-179.

interiorul acestor tradiții¹⁰¹. Prin aceasta el creează o metodă specială, care ar putea fi denumită „argumentul filocalic”.

În 1985, Jürgen Moltmann îl numește pe teologul român Dumitru Stăniloae „un teolog panortodox”, considerându-l „cel mai creativ și influent teolog ortodox contemporan”¹⁰². Heidegger se referă cu generozitate la Stăniloae ca la al doilea ca importanță gânditor creștin al secolului XX¹⁰³, în timp ce Olivier Clément spune: „Cu adevărat părintele Stăniloae este astăzi cel mai mare teolog ortodox. Pe măsură ce va fi tradus în limbile occidentale, opera sa se va afirma ca una dintre creațiile majore ale gândirii creștine din a doua jumătate a secolului nostru”¹⁰⁴. Cercetări asupra operei lui s-au făcut relativ la ecleziologie (E. O'Brien, R.G. Roberson¹⁰⁵ și, recent, Nicolae Moșoiu¹⁰⁶), conceptul îndumnezeirii (E. Bartoș¹⁰⁷, J. Henkel), creație și lume (M. Bielawsky), triadologie și hristologie (S. Rogobete¹⁰⁸) și antropologie (S. Frunză¹⁰⁹).

¹⁰¹ Maciej Bielawsky, *Părintele Dumitru Stăniloae – o viziune filocalică despre lume*, Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 127.

¹⁰² J. Moltmann, „Geleitwort”, în D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, traducerea în germană de H. Pitters, Cologne/Gütersloh, 1985, p. 10. Moltmann scria: „Deși încă în mare parte necunoscut în Occident, Stăniloae este totuși cel mai creativ și influent teolog ortodox contemporan”.

¹⁰³ A. Plămădeală, „În loc de introducere: Generația Stăniloae”, în I.I. Ică jr. (ed.), *Persoană și Comuniune: Prinos de cinstitie preotului profesor academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe, Sibiu, 1993, pp. XI-XXI.

¹⁰⁴ O. Clément, „Le Père Dumitru Stăniloae et le génie de l'orthodoxie Roumaine”, în *Prinos de cinstitie...*, pp. 82-89.

¹⁰⁵ E. O'Brien, *The Orthodox Pneumatic Ecclesiology of Father Dumitru Stăniloae: An Ecumenical Approach*, disertație Mphil, Dublin, 1984; R.G. Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues*, disertație PhD, Roma, 1988.

¹⁰⁶ Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela 45, Brașov, 2000.

¹⁰⁷ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002.

¹⁰⁸ Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și realitate personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, Iași, 2000.

¹⁰⁹ Sandu Frunză, *O antropologie mistică. Introducere în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Omnicop, Craiova, 1996. Idem, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

Situația religioasă actuală poate fi descrisă cam ca un „mozaic de credințe”, unde apetitul pentru sincretisme face să varieze indefinit opțiunile și rețetele credinței, ceea ce ne face să vorbim despre o societate postcreștină, constrângându-ne la orizontalitate. Religiiile însele pătinesc, împreună cu noi, din pricina „platitudinii” în care ne-am înghesuit; pe de altă parte, „șocul dogmatic” al coabitării cu alte religii gândirea creștină nu l-a absorbit încă¹¹⁰. De asemenea, subliniind distanța tot mai mare dintre religia trăită și cea propusă de instituțiile religioase, Jean Delumeau deplângea agnosticismul intelectual, amnezia culturală și afazia religioasă a europenilor care pot să se declare simultan „fără religie” și „credincios”. Delumeau se întreabă în cartea sa: „Va muri creștinismul?”, indicând o „defrișare a memoriei creștine” și imperativul unei reevangelizări neîntârziate¹¹¹. Riscul este de a ajunge, asemeni atenienilor, să ne închinăm zeului ne(re)cunoscut. Prin acel altar fără nume atenienii sperau să nu-și atragă mânia unui zeu pe care ei uitaseră să-l cinstească nominal, un altar la care puteau să apeleze cei ce nu știau sau nu se hotărau cărui zeu să i se închine¹¹². Teodor Baconsky va exclama: „Prea sofisticatăi intelectual pentru a mai crede – «simplu» – în Dumnezeu Scripturii și prea rudimentari (pe plan spiritual) pentru a admite că simplitatea aceea ne deosebește de pietre, rămânem copiii recalcitranți ai unui Părinte ceresc de care suntem etern legați prin fascinație, repulsie, iubire și revoltă”¹¹³.

În acest sens, o teologie a reconcilierii minții cu inima devine calea ieșirii din captivitatea istoriei, iar gândirea teologică a părintelui Stăniloae constituie „o poartă deschisă spre secolul XXI” (I. Bria), care prin mesajul său neopatristic continuă să provoace interes. Prin cele trei însușiri – tradițională, contemporană și profetic eshatologică – teologia, pentru părintele Stăniloae, trebuie să fie fidelă trecutului, dar nu închisă în trecut, și fidelă omenirii de azi, dar cu privirea deschisă dincolo de faza ei actuală, constituind un ferment al progresului în fiecare timp.

¹¹⁰ Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iași, 2005, pp. 13-19.

¹¹¹ Jean Delumeau, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, Editura Polirom, Iași, 2006, pp. 12-15.

¹¹² Teodor Baconsky, *Despre necunoscut*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 41.

¹¹³ Idem, *Europa creștină. Metoda cut & paste*, în „Pentru un creștinism al noii Europe. Seria Boltzmann” (vol. III), Editura Humanitas, București, 2007, p. 61.

Palama's Theology, a hermeneutical key

Rev. PhD. Nichifor TĂNASE

There are exegetes who intend to see St. Gregory Palamas in a non-patristic context, disregarding the fact that the novelty of Palamas' theology is a fundamental reinterpretation of accents, going back to Origen and Dionysius the Areopagite, and an affirmation of the religious experience's role. We will try to expose here the main differences between modern exegetes of the twentieth century, regarding the theology of Palamas. In fact, as shown by Georges Florovsky, Palamas' tradition was the only approach able to pick up the glove challenge that modern secularism addressed to Christianity. The present theological analysis focuses on three authors who have influenced neo-patristic Hesychast movement of the past century: J. Meyendorff, I. Romanides and D. Staniloae. The lecture given by J. Meyendorff to Palamas' theology in an existential key as a Biblical-Christological corrective brought to the evagriano-dionisian Platonism as sacramental and incarnational mystic was dismantled in an unbreakable critique of Romanidis. Romanides emphasizes constantly the deviation of the understanding on the Logos revelation in the Old Testament (Augustine adopting in this regard an eunomian position, arguing that the uncreated divine essence and energy are the same). He is considered the most advised Orthodox researcher of Augustine. On the other hand, Father Staniloae sees in Palama's theology an hermeneutic key, because in his desire to reconcile the immutability of God with His „becoming” or His „historicity”, the modern Western theology is moving towards St. Palamas' conception of the difference between unchanged being and the changing uncreated energies of God. For Fairy Liliensfeld, Father Staniloae is one of the most significant representatives of the contemporary Orthodox theologians, who emphasize the Palamit hesychasm as a genuine orthodox thinking.