studii

PATRISTICA

15

**NORMAN RUSSELL**

# ÎNVĂȚĂTURA DESPRE ÎNDUMNEZEIRE ÎN TRADIȚIA PATRISTICĂ GREACĂ

Traducere din limba engleză
DRAGOŞ DÂSCĂ

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfinţitului
**TEOFAN**
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei

DOXOLOGIA
Iaşi, 2015

Colecţia „Patristica” este coordonată de
Dragoş Dâscă şi Pr. Cezar Ţăbârnă

Referent ştiinţific:
Prof. univ. dr. Ştefan Munteanu,
Institutul de Teologie Ortodoxă „Saint Serge”, Paris

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României**
**RUSSELL, NORMAN**
**Învăţătura despre îndumnezeire în tradiţia patristică greacă** / Norman Russell ; trad. din lb. engleză de Dragoş Dâscă. - Iaşi : Doxologia, 2015
Bibliogr.
Index
ISBN 978-606-666-372-4

I. Dâscă, Dragoş (trad.)
2

© Norman Russell, 2004
*The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, first edition was originally published in english in 2004. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

© DOXOLOGIA, 2015
ISBN: 978-606-666-372-4

# CUPRINS

**Prefață**
(Norman Russell) ..... XIII

**Abrevieri** ..... XV

**I**
***Introducere***

**1. Metafora îndumnezeirii** ..... 1

**2. Nevoia unei cercetări** ..... 4

**3. Scopul și metoda** ..... 10

**4. Privire de ansamblu** ..... 15

**II**
***Îndumnezeirea în lumea greco-romană***

**1. Originile conceptului de îndumnezeire** ..... 24

**2. Cultul conducătorului** ..... 27

**3. Atitudinile iudaice și creștine**
**față de cultul conducătorului** ..... 35

**4. „Democratizarea" apoteozei conducătorului** ..... 40

**5. Cultele de mistere** ..... 43

**6. Religia filosofică** ..... 53

**7. Hermetiștii egipteni** ..... 69

**8. Interacțiunea cu creștinismul** ..... 79

## III
## *Paradigma iudaică*
## De la Iezechiel la *yored merkavah*

**1. Vechiul Israel** ..... 83

**2. Impactul elenismului** ..... 87

**3. Iudaismul palestinian** ..... 102

**4. Tradiția rabinică** ..... 111

**5. Influența asupra creștinismului** ..... 121

## IV
## *Primul model creștin*
## Unirea participativă cu Hristos

**1. Creștinismul paulin** ..... 124

**2. Creștinismul iudaic** ..... 134

**3. Creștinismul ioaneic** ..... 137

**4. Ignatie al Antiohiei** ..... 141

**5. Creștinismul valentinian** ..... 145

**6. Iustin Martirul** ..... 151

**7. Doi contemporani anonimi** ..... 159

**8. Tațian** ..... 161

**9. Teofil al Antiohiei** ..... 163

**10. Irineu al Lyonului** ..... 165

**11. Ipolit al Romei** ..... 173

**12. Abordarea creștină timpurie a ideii de îndumnezeire** ..... 177

## V

## *Tradiția alexandrină* I
## Şcoli creştine şi cercuri de studii

**1. Creștinismul alexandrin** ..... 180

**2. Şcoala lui Basilide** ..... 186

**3. Școala lui Panten** ..... 188

**4. Clement Alexandrinul** ..... 189

**5. Origen** ..... 221

**6. Didim cel Orb** ..... 243

**7. Concepția alexandrină despre îndumnezeire** ..... 254

## VI

## *Tradiția alexandrină* II
## Impunerea controlului episcopal

**1. Eclipsa învățătorului independent** ..... 258

**2. Atanasie** ..... 261

**3. Apolinarie din Alexandria** ..... 296

**4. Chiril al Alexandriei** ..... 300

**5. Moștenirea Alexandriei** ..... 321

## VII

## *Abordarea capadociană*
## Transcendența dumnezeiească şi urcuşul sufletului

**1. Vasile al Cezareei** ..... 324

**2. Grigorie de Nazianz** ..... 335

**3. Grigorie de Nyssa** ..... 355

**4. Meritul capadocienilor** ..... 367

## VIII
## *Sinteza monahală*
## Contribuția lui Maxim Mărturisitorul

**1. Evagrie Ponticul** ..... 374

**2. Scrierile macariene** ..... 379

**3. Diadoh al Foticeei** ..... 387

**4. Dionisie Areopagitul** ..... 390

**5. Maxim Mărturisitorul** ..... 413

## IX
## *Epilog*

**1. Leonțiu din Ierusalim** ..... 466

**2. Ioan Damaschinul** ..... 470

**3. Simeon Noul Teolog** ..... 474

**4. Grigorie Palama** ..... 479

**5. Diseminarea spiritualității isihaste** ..... 488

**6. Abordări moderne ale conceptului de îndumnezeire** ..... 491

## ANEXE

**Anexa 1. Îndumnezeirea în tradițiile siriacă și latină** ..... 509

**Anexa 2. Vocabularul grecesc al îndumnezeirii** ..... 529

**Bibliografie** ..... 547
**Indice de referințe scripturistice** ..... 603
**Indice general** .....

# I

# *Introducere*

## 1. Metafora îndumnezeirii

Toţi scriitorii patristici care fac referire la îndumnezeire, deşi uneori conştienţi de limbajul lor îndrăzneţ, au presupus că cititorii au înţeles ceea ce ei voiau să exprime în scris. Clement Alexandrinul a fost primul care a folosit vocabularul tehnic al concepţiei despre îndumnezeire, dar nu a considerat necesar să-l explice. Nu întâlnim nici o definiţie formală a îndumnezeirii până în secolul al VI-lea, când Dionisie Areopagitul afirmă: „Îndumnezeirea (θέωσις) este asemănarea şi unirea, pe cât se poate, cu Dumnezeu" (*Ierarhia bisericească* I. 3, PG 3. 37.6a)[*]. De abia în secolul al VII-lea, Maxim Mărturisitorul discută despre îndumnezeire ca temă teologică de sine stătătoare.

Motivul îl găsim în faptul că limbajul despre îndumnezeire este cel mai adesea întrebuinţat metaforic[1]. Implicaţiile metaforei erau clare pentru primii ascultători sau cititori şi nu era nevoie să fie explicată, deoarece erau ajutaţi în înţelegerea ei de contextul discuţiei. Dar deja în jurul secolului al VI-lea, sensul metaforic începe să se ofilească. Îndumnezeirea devenea un termen tehnic, ar putea fi supus definiţiei[2]. Adică, acelaşi adevăr exprimat iniţial într-un limbaj metaforic a

---

[*] Traducere de Pr. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 72 [n. tr.].

[2] Cel mai bun studiu despre rolul metaforei în discursul teologic este Soskice, 1985. Vezi şi McFague, 1983.

ajuns, în perioada bizantină timpurie, să fie exprimat conceptual şi dogmatic.

Subiectul acestei cărţi este îndumnezeirea creştină de la naşterea sa ca metaforă până la maturitatea sa ca învăţătură duhovnicească. Primii Părinţi întrebuinţau limbajul despre îndumnezeire fie nominal, fie analogic, fie metaforic. Primele două sunt directe, simple. Limbajul nominal interpretează folosirea scripturistică a cuvântului „dumnezei" referitoare la oameni pur şi simplu ca un titlu de onoare. Limbajul analogic „îl lărgeşte" pe cel nominal: Moise a fost un dumnezeu în comparaţie cu Faraon, aşa cum un înţelept este un dumnezeu în comparaţie cu un nebun; sau oamenii devin fii şi dumnezei „prin har", spre deosebire de Hristos, Care este Fiu şi Dumnezeu „prin fire"[3]. Întrebuinţarea metaforică este mai complexă. Este caracteristică pentru două abordări diferite, etică şi realistă. Abordarea etică consideră că îndumnezeirea este dobândirea asemănării cu Dumnezeu prin strădanie ascetică şi filosofică, credincioşii reproducând o parte din atributele dumnezeieşti în viaţa lor prin imitaţie. În spatele acestei întrebuinţări a metaforei se află modelul lui *homoiosis*, sau dobândirea *asemănării* cu Dumnezeu. Abordarea realistă presupune că oamenii sunt, într-un anume sens, preschimbaţi prin îndumnezeire. În spatele acestei întrebuinţări se află modelul lui *methexis* sau *participarea* la Dumnezeu.

*Homoiosis* sau *methexis* sunt doi termeni cheie folosiţi de Platon, cu o lungă şi remarcabilă carieră în gândirea platoniciană târzie. Semnificaţiile lor sunt diferite, dar sferele lor

---

[2] „Utilizările metaforice ce-şi încep cariera în afara dicţionarului standard pot fi, treptat, lexicalizate" (Soskice 1985: 83).

[3] Atunci când este alăturată cuvântului „dumnezei", expresia „după har" (κατὰ χάριν) funcţionează, în termeni aristotelieni, ca o „adăugire negativă" (Aristotel, *Poet*. 21. 1457b 30-32), negând atributul de a nu fi creat. Indică faptul că termenul „dumnezei" nu trebuie interpretat literal.

de referinţă se suprapun. Deşi ultimul este termenul cel mai puternic, ambele caută să exprime relaţia dintre Fiinţă şi devenire, între ceea ce există în sens absolut şi ceea ce există întâmplător. *Methexis* a fost definit astfel: „«Participare» este numele «relaţiei» care explică apropierea elementelor de tip ontologic variat în unitatea fundamentală a unei singure instanţe. În acest sens, este o relaţie reală, una constituită din acel *nexus qua nexus* care rezultă din ea" (Bigger, 1968: 7). Cu alte cuvinte, participarea se săvârşeşte când o entitate este definită în relaţie cu altceva. De exemplu, sfântul este o entitate diferită de sfinţenie, dar este definit ca sfânt fiindcă este părtaş la sfinţenie. Fără sfinţenie nu există om sfânt, iar sfântul are o existenţă separată de sfinţenie. Atunci când spunem că sfântul „participă" la sfinţenie, descriem o relaţie (a) substanţială, nu doar o aparenţă, şi (b) asimetrică, nu o relaţie între egali. „Asemănarea" este numele unei alte „relaţii" care explică apropierea elementelor de tip ontologic diferit, dar într-un chip non-constitutiv, apropiat mai degrabă de analogie, decât de participare. Asemănarea se săvârşeşte când două entităţi împărtăşesc o însuşire comună. De exemplu, doi sfinţi se aseamănă unul cu altul fiindcă amândoi posedă sfinţenie. Hotarele dintre aceste distincţii însă nu sunt rigide. „Participarea" poate fi puternică sau slabă, în funcţie de faptul dacă este întrebuinţată în mod corespunzător (κυρίως) sau în sens figurat (καταχρηστικῶς)[4].

Analogia, imitarea şi participarea formează astfel un întreg organic, şi nu par să exprime feluri radical diferite de relaţii. Mai mult, abordarea realistă, care se întemeiază pe modelul participării, are două aspecte: ontologic şi dinamic. Aspectul ontologic este preocupat de transformarea firii omeneşti în

[4] Cel mai bun studiu despre participare la Platon este Bigger 1968; vezi, de asemenea, Allen 1965. Tradiţia platonică târzie analizează mecanismele întregului sistem, însuşindu-şi perspective aristotelice.

principiu[5] de către Întrupare; cel dinamic de improprierea de către individ a acestei omenităţi îndumnezeite prin Tainele Botezului şi Euharistiei. Aceste patru abordări principale – nominală, analogică, etică şi realistă (în ambele sale aspecte, dinamic şi ontologic) – vor fi folosite drept schemă de lucru pentru mare parte din prezentarea de faţă.

## 2. Nevoia unei cercetări

Metaforele, după cum remarca Andrew Louth, „dezvăluie o modalitate de a privi lumea, un fel de a înţelege lumea. Dacă dorim să înţelegem modul în care cei din vechime îşi înţelegeau lumea, trebuie să acordăm atenţie chipului în care folosesc metaforele”[6]. Dar cercetătorii apuseni rareori au acordat metaforei îndumnezeirii o atenţie binevoitoare. Tonul a fost dat de Adolf von Harnack. El a observat corect, spre sfârşitul secolului al XIX-lea, că îndumnezeirea este o temă majoră în gândirea Sfântului Irineu al Lyonului şi că aceasta s-a bucurat de o receptare largă în rândul contemporanilor săi fiindcă nu doar că eclipsa concepţia gnostică despre mântuire, dar era în acord cu tendinţele eshatologice ale creştinismului şi cu curentele mistice ale neoplatonismului. Mai mult, se apropia „într-un chip foarte special” de teologia paulină (1896-1899: ii. 240-241). Dar, în concepţia lui Harnack, „formula schimbului” care conţinea această învăţătură (Dumnezeu a devenit om pentru ca omul să devină dumnezeu) era în mod esenţial derivată din cultele de mistere şi, drept consecinţă, trebuia să fie deplânsă: „Când

[5] Aici, dar şi în alte locuri, folosesc expresia „în principiu” ca o modalitate convenabilă de a mă referi la acţiunea lui Dumnezeu în Întrupare înainte ca beneficiile obţinute de aceasta să fie însuşite de credincios printr-o viaţă trăită în credinţă.

[6] Louth 1983*a*: 19, rezumând una dintre ideile fundamentale ale lui Giambattista Vico.

religia creştină a fost reprezentată drept credinţa în Întruparea lui Dumnezeu şi ca speranţa sigură a îndumnezeirii omului, o speculaţie care iniţial nu trecuse dincolo de hotarele cunoaşterii religioase a devenit punctul central al sistemului, iar conţinutul simplu al Evangheliei a fost obscurat" (1896-1899: ii. 10, 318). Mai exact, îndumnezeirea prezenta răscumpărarea drept „abrogarea stării fireşti printr-o transformare miraculoasă a firii noastre"; făcea distincţie între binele suprem şi binele moral; excludea ispăşirea; şi făcea apel la formule hristologice care veneau în contradicţie cu Iisus aşa cum era zugrăvit în Evanghelii (1896: iii. 164-166).

Cercetătorii biblişti din zilele noastre sunt mai puţin încrezători în privinţa simplităţii Evangheliei, dar concepţia lui Harnack despre îndumnezeire a rezistat testului timpului. În 1960, Benjamin Drewery afirma: „Trebuie să spun că îndumnezeirea este, în opinia mea, cea mai gravă aberaţie care poate fi găsită nu doar la Origen, ci şi în întreaga tradiţie la care acesta a contribuit, şi nimic din ceea ce apărătorii moderni ai lui ἀποθέωσις au invocat în apărarea lor nu a modificat câtuşi de puţin convingerea mea că aici se află greşeala dezastruoasă în gândirea creştină greacă" (1960: 200-201). Protestul lui Drewery nu trebuie trecut cu vederea. În 1975, a publicat un studiu de mici dimensiuni, dar documentat, despre îndumnezeire, care poate reprezenta o introducere bună, dacă nu chiar provocatoare. Evaluarea sa era în continuare negativă, după ce consultase toate textele importante. El considera că această învăţătură [despre îndumnezeire] este nebiblică şi neraţională, iar apărătorii săi moderni sunt „vinovaţi de împingerea unui paradox în tărâmul absurdului" (1975: 52).

Ostilitatea lui Drewery poate fi explicată parţial prin faptul că el reacţiona la concepţiile despre îndumnezeire, încrezătoare şi oarecum polemice, exprimate de trei scriitori ortodocşi, Myrrha Lot-Borodine, Vladimir Lossky şi Philip

Sherrard. Lot-Borodine a fost prima care a atras atenţia cititorilor occidentali asupra caracterului central al acestei dogme în tradiţia Răsăriteană ortodoxă, într-o serie de articole intitulată „La doctrine de la «déification» dans l'Église grecque jusq'au XI^e siècle", publicată în *Revue d'histoire des religions* în 1932-1933, material în 1970 ulterior cu o prefaţă de cardinalul Daniélou. Daniélou spune că, atunci când le-a citit prima dată, articolele au avut un efect profund asupra lui: „Ele au cristalizat pentru mine ceva ce căutam, o viziune a omului transfigurat de energiile divine" (Lot-Borodine, 1970: 10). Ele aveau să exercite o influenţă puternică asupra importantei sale lucrări din 1944 despre teologia mistică a Sfântului Grigorie de Nyssa. Articolele lui Lot-Borodine au apărut fără un aparat critic ştiinţific complet. În cuvintele lui Daniélou, ele abundau însă „de ceva mult mai preţios", de un simţ profund al tradiţiei spirituale bizantine (Lot-Borodine, 1970: 11). În acelaşi timp, această interpretare bizantină a primilor Părinţi greci putea fi considerată o slăbiciune. Chiar şi un cititor înţelegător precum Daniélou nu putea accepta o descriere a teologiei patristice timpurii învăluită în limbajul lui Grigorie Palama. Lui i se părea că alunecă într-o greşeală care o reflecta pe cea a scolasticii apusene. Nu a acceptat nici deosebirea categorică pe care a trasat-o Lot-Borodine între teologia răsăriteană şi cea apuseană.

O tendinţă polemică asemănătoare este, de asemenea, evidentă în opera lui Vladimir Lossky. Cartea sa, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, din 1944, tradusă în engleză în 1957, a popularizat foarte mult învăţătura despre îndumnezeire ca fiind teologia mistică bizantină. Îndumnezeirea este ţelul omenirii, deplinătatea unirii mistice cu Dumnezeu, înţeleasă în termeni de participare la energiile necreate, care începe chiar din această viaţă. Lossky zugrăveşte un contrast puternic între teologia dinamică (în sensul strict) a Răsăritului, aşa cum este reprezentată de Părinţii târzii

şi Sfântul Grigorie Palama, şi teologia statică a Apusului, aşa cum este întruchipată în scrierile Fericitului Augustin şi Toma d'Aquino. Tonul său polemic a atras diverse comentarii chiar şi din partea ortodocşilor. „În calitate de polemist şi apologet", scrie John Meyendorff, „Vladimir Lossky era uneori intransigent şi aspru" (Lossky, 1963: 5). Intransigenţa nu era întotdeauna un drum cu un singur sens. În acei ani, teologia ortodoxă era adesea tratată de scriitorii apuseni într-o manieră ostilă sau condescendentă, aşa cum mărturisesc scrierile lui Martin Jugie, de exemplu. Reacţia lui Lossky este de înţeles: „În starea actuală de opoziţie dogmatică dintre Răsărit şi Apus, dacă cineva vrea să cerceteze teologia mistică a Bisericii de Răsărit, trebuie să aleagă între două atitudini posibile: ori să se aşeze pe tărâmul dogmatic apusean şi să cerceteze tradiţia răsăriteană prin prisma celei a Apusului, adică criticând-o, ori să înfăţişeze această tradiţie în lumina dogmatică a Bisericii de Răsărit. Pentru noi, această atitudine din urmă este singura cu putinţă" (Lossky, 1957: 12)*.

În studiul său influent, *The Greek East and Latin West* (1959, ed. a II-a 1992), Philip Sherrard socotea, la rândul său, că direcţia aleasă de Lossky este singura posibilă. Dezamăgit de atitudinile apusenilor – „abandonarea spirituală, ca să nu spun căderea în barbarie sistematică a lumii apusene moderne" (1992: v) –, Sherrard s-a convertit la Ortodoxie în ultima parte a vieţii. Convins că creştinismul este „calea spre mântuire", nu un sistem de gândire, el prezintă tradiţia teologică greacă dintr-o perspectivă soteriologică în care participarea conştientă a omului la divin „realizează" propriul său principiu spiritual, cu urmări asupra întregii creaţii (Sherrard, 1992: 43-44). Precum în cazul lui Lossky şi Lot-Borodine, învăţătura patristică despre îndumnezeire este analizată dintr-o

* Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, 1998, p. 7 [n. tr.].

perspectivă palamită, cu o coloratură puternică, în cazul lui Sherrard, de platonism creştin[7].

Între timp, analiza învăţăturii despre îndumnezeire conform concepţiilor moderne despre studiul ştiinţific imparţial avansa în mod constant. Prima tentativă de studiu a fost o descriere cu caracter general realizată de V. Ermoni, publicată în limba franceză în 1897. I.V. Popov a publicat în limba rusă, în 1906, o expunere mult mai cuprinzătoare. O tentativă ambiţioasă de a acoperi acelaşi teren în germană a fost începută de Louis Baur în 1916. Din cauza condiţiilor dificile din Germania de după Primul Război Mondial, această monografie a rămas nefinalizată. Au mai fost publicate alte două articole cu caracter general scrise de O. Faller (1925) şi M.–J. Congar (1935), ultimul răspunzându-i lui Lot-Borodine, înainte ca Jules Gross să-şi publice studiul său de referinţă în 1938[8].

Gross dorea să-l combată pe Harnack. El nega că îndumnezeirea era un concept importat din elenism, susţinând în schimb că era o idee scripturistică în haină grecească, fiind echivalentul doctrinei apusene despre harul sfinţitor (1938: vi). Inspirat de Leopoldt (1923) şi Faller (1925), el considera că învăţătura despre îndumnezeire este în mod fundamental redarea concepţiei Părinţilor greci în limba propriei lor culturi a două teme deja prezente în Noul Testament, și anume: învăţătura paulină despre încorporarea mistică în Hristos şi concepţia ioaneică despre Logosul întrupat ca izvor al vieţii

[7] Amintim că, în acea perioadă, Grecia era dominată de o tradiţie teologică academică ce nu acorda prea multă atenţie dogmei despre îndumnezeire. Discuţia despre opera importantă a teologilor greci începând cu 1960 se găseşte în capitolul 9.5.

[8] În ciuda importanţei sale, nu au mai rămas decât câteva exemplare din această carte care a apărut în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial. Traducerea sa, publicată în 2000, a fost tardivă pentru mine, dar, din fericire, traducătorul, pentru a uşura referinţele, a inclus numerele paginilor ediţiei franceze pe marginea paginilor.

dumnezeieşti (1938: 105-106). Pentru a-şi demonstra teza, Gross investighează mai întâi analogiile cu îndumnezeirea în cultura păgână contemporană, apoi discută începuturile învăţăturii despre îndumnezeire în Testamentele Vechi şi Nou şi, în cele din urmă, trece în revistă întreaga tradiţie patristică greacă de la Apologeţi la Sfântul Ioan Damaschinul. Rezultatele sunt impresionante. Pentru prima dată, toate dovezile sunt examinate deosebit de amănunţit şi demonstrează ubicuitatea învăţăturii despre îndumnezeire, în special la scriitorii din tradiţia alexandrină. Dar sunt mai multe slăbiciuni. În primul rând, Gross nu studiază vocabularul. El tratează îndumnezeirea ca pe un concept care este întruchipat în scriitori diferiţi, fiind transmisă de la o generaţie la alta, fără a privi cu atenţie la terminologia care s-a dezvoltat pentru a o exprima. În al doilea rând, el nu examinează întrebările pentru care discuţiile patristice despre îndumnezeire reprezentau răspunsurile. Învăţătura este prezentată pur şi simplu aşa cum apare din când în când la diferiţi Părinţi. În al treilea rând, deşi aspectele diferite ale îndumnezeirii nu sunt ignorate, el se axează poate un pic prea mult pe nestricăciune şi nemurire: „Toţi scriitorii patristici greci insistă pe faptul că a fi părtaş la firea dumnezeiască înseamnă a fi părtaş la nestricăciune. Drept urmare, ei folosesc adesea termenii «a îndumnezei» şi «a înveşnici»" (1938: 350). O atenţie mai aprofundată asupra contextului discuţiilor patristice sugerează o gamă mai largă de semnificaţii.

În 1939, A.-J. Festugière a publicat un scurt răspuns la cartea lui A. Gross. După război însă accentul s-a schimbat. Două studii remarcabile, unul despre Sfântul Maxim Mărturisitorul, scris de Hans Urs von Balthasar (1941), celălalt despre Sfântul Grigorie de Nyssa, de Jean Daniélou, deja menţionat (1944), au inspirat o investigare mai profundă a învăţăturii Părinţilor despre viaţa duhovnicească. Walther Völker, după monografia sa, publicată în 1931, despre idealul desăvârşirii omeneşti la Origen, şi-a reluat cercetările