



NORMAN RUSSELL

**SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA
ȘI NAȘTEREA PALAMISMULUI
ÎN EPOCA MODERNĂ**

Traducere din limba engleză de
DRAGOȘ DÂSCĂ și ADELA LUNGU

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului

Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

DOXOLOGIA
Iași, 2022

Nota traducătorilor

O parte din opera Sfântului Grigorie Palama beneficiază deja de mai multe traduceri în limba română. De exemplu, omiliile sale au fost traduse parțial de opt traducători români pentru edituri și în cadrul unor proiecte diferite, ediția de la Anastasia bazată pe munca de traducător a lui Constantin Daniel* și traducerile părintelui Roger Coresciuc** oferind edițiile integrale ale omiliilor palamite în română. Un alt exemplu: *Triadele* Sfântului Grigorie au fost traduse parțial de părintele Dumitru Stăniloae*** și integral de colectivul de traducători coordonat de Cristian Chivu****. Din acest motiv am preferat să dăm la sfârșit o listă a lucrărilor palamite publicate în cadrul unor serii de autor în limba română, în loc să împovăram aparatul critic cu lungi referințe și observații în care explicăm de ce preferăm să cităm dintr-o anumită ediție.

* Sfântul Grigorie Palama, *Omilii* I-III, traducere de Constantin Daniel și Parascheva Grigoriu (București: Ed. Anastasia, 2004-2007).

** Sfântul Grigorie Palama, *Omilii* I-III, traducere, studiu introductiv și note de pr. Roger Coresciuc, editor pr. Dragoș Bahrim (Iași: Ed. Doxologia, *VHPF* 13-16, 2021-2022).

*** *Tratatul al doilea din Tratatul al doilea din Triada întâi contra lui Varlaam și Tratatul al treilea din Triada întâi contra lui Varlaam*, în Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (București: Ed. Scripta, 1993), 165-215.

**** *Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt*, în Sfântul Grigorie Palama, *Opere complete* III (1, 1; 1, 2; 1, 3; 2, 1, 2; 2, 2, 3) și IV (3, 1; 3, 2; 3, 3), introducere, traducere și note de Cornel Coman, Adrian Tănăsescu, Cristian Chivu. Coordonator: Cristian Chivu (București: Ed. Gândul Aprins, 2015-2016).

Prefață

Excluderea Sfântului Grigorie Palama din discursul teologic occidental și izolarea lui au fost atât de eficiente încât este dificil să se alcătuiască o pledoarie în favoarea sa. Acest lucru nu este surprinzător, pentru că până și unii dintre contemporanii săi ortodocși au socotit neconvingătoare, dacă nu chiar de-a dreptul eretice argumentele teologiei sale care are ecouri din Maxim, Dionisie și Capadocieni. Cu toate acestea, Grigorie Palama însuși nu a avut intenția să pună bazele unui nou sistem teologic. El spunea că nu face decât să evidențieze consecințele învățăturii biblice și patristice despre caracterul comuniunii divino-umane ca răspuns la adresa celor care susțineau că este imposibilă sau lipsită de sens participarea la viața dumnezeiască. Pe de altă parte, a-l considera ca fiind doar purtătorul de cuvânt al Ortodoxiei conservatoare din secolul XIV, așa cum au făcut unii, ar fi o greșeală. În acest studiu, pe lângă evaluarea receptării lui Palama începând cu secolul XIV și recuperarea sa în secolul XX, încerc să interpretez gândirea lui Palama în context, adică, în legătură cu pozițiile epistemologice cu care se confrunta: în controversa cu Varlaam – un apofatism radical; în disputa acerbă cu Akindin – insistența asupra faptului că Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin intermediul lucrurilor create; iar în lupta sa cu Gregoras – convingerea că drumul spre cunoașterea lui Dumnezeu se întemeiază pe imagini create în minte. În decursul combaterii acestor poziții, Palama dezvoltă o învățătură despre participarea omului la viața divină care a fost aprobată de Biserica Ortodoxă în 1351 și, așa cum demonstrez aici, nu doar că este compatibilă cu tradiția ortodoxă, ci poate și să o îmbogățească oferind o altă perspectivă asupra participării creștinului la Dumnezeu.

Când Sarah Coakley și Richard Cross m-au invitat să contribuim cu un volum despre Grigorie Palama pentru seria „Changing

Paradigms”, am răspuns cu entuziasm. Lucrările lui Martin Jugie și John Meyendorff (precum și scrierile succesorilor lor) trebuie să fie contextualizate dacă dorim să înțelegem ideologiile care au modelat palamismul modern și să îl abordăm pe Palama însuși. Cercetările recente au avut ca rezultat re poziționarea lui Palama în legătură cu diferitele curente intelectuale ale epocii sale. S-a conturat o nouă paradigmă care trebuie să fie dezbătută. Mai mult decât atât, am devenit conștient de ceva timp că lucrarea mea *Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford University Press, 2004 [ediția în română: Editura Doxologia, 2015]), deși poate a abordat în mod adecvat tradiția greacă veche, nu a reușit să evidențieze accentul pus pe transformarea vieții omului la Părinții de mai târziu. Îndumnezeirea, pentru Părinții de după perioada patristică, inclusiv pentru Palama, este mai mult decât o metaforă. Este o împărtășire chiar din această viață de slava dumnezeiască cu care Hristos S-a îmbrăcat pe Muntele Tabor. Prin urmare, studiul de față mi-a oferit oportunitatea să discut mai aprofundat despre elementul transfigurator al comuniunii divino-umane și să explorez eforturile curente de însușire a învățaturii lui Palama despre aceasta în contextul distincției ființă-energii.

Fiindcă locuiesc în zona rurală din partea de sud a Franței, înconjurat de viile și pășunile din sudul Burgundiei, am fost nevoit să mă bazez pe ajutorul unui număr de prieteni și colegi pentru care bibliotecile academice sunt mai accesibile. Sunt deosebit de recunoscător față de Charalambos Dendrinos de la Royal Holloway College, Londra, Dragoș Dâscă (Editura Doxologia, Iași), pr. Michael Lang de la London Oratory și față de fratele Richard de la Mănăstirea Taizé, pentru că mi-au pus la dispoziție numeroase articole și cărți. Marie Meyendorff a răspuns cu bunăvoință la cererile mele cu privire la studiile de început pe care le-a făcut răposatul ei soț în Paris. Linos Benakis, de la Academia din Atena, mi-a trimis cu generozitate copii ale studiilor sale, pr. Sergio Mainoldi a răspuns cu răbdare la căutările mele bibliografice. Marcus Plested, lector la Oxford University Press, a citit întregul manuscris și nu doar că m-a salvat de la un număr erori, ci a făcut și numeroase sugestii prețioase pentru îmbunătățirea structurii manuscrisului. Unele capitole au fost citite și de pr. Samuel Nedelsky de la Mănăstirea „Holy Transfiguration” din Brookline, Massachusetts, și de Daniel Keating de la „Sacred Heart” Major Seminary, Detroit,

Michigan, ambii aducând contribuții semnificative pentru îmbunătățirea manuscrisului. Cu privire la materialul în rusă, pr. Samuel nu doar că mi-a trimis traducerile sale nepublicate ale materialelor principale, dar mi-a permis și să beneficiaz de pe urma cunoștințelor sale de expert cu privire la bogatul ferment teologic din Rusia de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX. Daniel Keating, autorul unei cărți superbe despre împrărierea vieții dumnezeiești la Chiril al Alexandriei, s-a dovedit a fi un partener de discuții competent în legătură cu capitolele teologice ale Părții II, deși bineînțeles că el nu este responsabil pentru concluziile mele sau pentru erorile rămase. Le sunt profund recunoscător amândurora.

Unele porțiuni din Capitolele 2, 3 și 8 au fost publicate anterior cu titlul „Inventing Palamism” în *Analogia* 3, ediția a doua (2017), 75-96. Îi sunt recunoscător editorului, pr. Nikolaos Loudovikos, pentru permisiunea de a le reproduce aici. De asemenea, îi sunt recunoscător lui Sarah Coakley și lui Richard Cross pentru invitația inițială de a scrie cartea, și lui Karen Raith și echipei sale de la Oxford University Press pentru răbdarea avută în timpul lungii gestații a acestei cărți și pentru asistența tehnică de neprețuit din faza finală.

În cele din urmă, pr. Louis Bouyer – cel căruia i-am dedicat cartea – nu doar că a jucat un rol principal în recuperarea Sfântului Grigorie Palama în secolul XX de cercetătorii occidentali, ci a și încurajat studiile mele de început în domeniu. Veșnică să-i fie pomenirea!

Ozenay, 71700, Franța
1 iulie 2018

Cuprins

Abrevieri	15
Observație referitoare la citatele din Palama	17
Introducere: un semn de împotrivire	19
Destinul postum (<i>nachleben</i>) al lui Palama în lumea greacă	23
Palama în Rusia	26
Recuperarea lui Palama în secolul XX	27
Noi domenii de cercetare	31
Identificarea problemelor principale	36

PARTEA I

RECEPTAREA ISTORICĂ A TEOLOGIEI PALAMITE

1. Strădania Ortodoxiei de a asimila gândirea palamită	45
Originile controversei palamite	45
Tradiția palamită după moartea lui Palama	49
Controversa palamită la începutul epocii moderne	51
Teologia palamită în epoca luminilor	57
Palama în Rusia secolului XIX	61
Controversa <i>Imiaslavie</i>	68
Palama la începutul secolului XX	75
2. Martin Jugie și inventarea palamismului	79
Martin Jugie și misiunea asumpționistă	79
Institutul teologic „Saint-Serge”: Serghei Bulgakov și Georges Florovsky	85

Primele studii ortodoxe moderne despre gândirea palamită: Vasili Krivoșein și Dumitru Stăniloae	94
Palama în Parisul postbelic: Vladimir Lossky și Kiprian Kern	102
Moștenirea lui Jugie	116
3. Răspunsul lui Meyendorff la opiniile lui Jugie	119
Demersul palamit al lui Meyendorff	120
Receptarea inițială a lucrării lui Meyendorff	123
Palama pe scena ecumenică: Eric Mascall și Louis Bouyer	127
Reacții la lucrările lui Meyendorff în climatul teologic al anilor 1970	133
Răspunsul lui Meyendorff la adresa criticilor	147
4. Noi direcții de la Meyendorff până în prezent	151
O mai mare accesibilitate a textelor	151
Aprofundarea înțelegerii contextului istoric	155
Cercetând gândirea contemporanilor lui Palama	163
Structurile filosofice ale lui Palama	169
Interpretarea perspectivei teologice a lui Palama	181
Un Palama mai nuanțat	191

PARTEA II

FORMULAREA ÎNTREBĂRILOR IMPORTANTE

5. Ce înseamnă dezvoltare doctrinară?	195
Care este relația dintre filosofie și teologie?	196
Cum trebuie folosită mărturia Părinților Bisericii?	208
Care este relația dintre teologia dogmatică și teologia mistică?	214
Cum trebuie rezolvate disputele teologice?	220
Concluzie	231
6. Cum se dobândește o înțelegere participativă a tainei divine?	235

Ce este participarea?	236
Care este distincția dintre <i>ousia</i> și <i>energeiai</i> ?	243
Se poate vorbi despre o dumnezeire superioară și una inferioară?	255
Întâlnirea palamită cu Toma din Aquino	263
Concluzie	265
7. Care este realitatea comuniunii divino-umane?	271
Ce este harul?	272
Cum este însușit harul?	276
Vederea luminii	280
Existența enipostatică	284
Caracterul simbolurilor	287
KOINONIA ΘΕΩΣΕΩΣ: caracterul comuniunii divino-umane	289
Concluzie	297
8. Ar putea să devină Palama	
„moștenirea tuturor creștinilor”?	299
Obstacole în calea receptării lui Palama	300
Metodologii contradictorii	303
Palama în dezbaterile recente	306
Două colocvii despre Răsărit și Apus	317
Concluzie	325
Concluzii generale	327
Anexă la ediția în limba română:	
Scrierile Sfântului Grigorie Palama	
traduse în limba română și publicate în volum tipărit	343
Bibliografie selectivă	348
Index general	373

Observație cu privire la citatele din Palama

Lucrările din care provin citatele palamite sunt redată în formă duală: mai întâi, ediția originală a textului critic, și apoi retipărirea binevenită în Perrella. Astfel, *Triadele* și *Epistolele I și III către Akindin* sunt citate mai întâi din ediția lui Meyendorff; *O sută cincizeci de capete* este citată mai întâi din ediția lui Sinkewicz, iar restul textelor sunt citate mai întâi din ediția lui Christou, de fiecare dată citarea în cauză fiind urmată de corespondentul său din Perrella.

Introducere: un semn de împotrivire

Este un paradox faptul că deși, în ultimele decenii, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul au atras atenția teologilor occidentali într-un mod foarte profitabil pentru cercetarea academică, cel mai mare interpret al lor în tradiția greacă, Grigorie Palama (cca 1296-1357), continuă să fie privit cu maximă suspiciune. Ca să fim sinceri, nici Dionisie nu a avut un parcurs ușor. Deși a fost considerat teolog cu autoritate în Răsărit de Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschinul, iar în Apus de Albert cel Mare și Toma din Aquino, reputația lui a fost pătată de eticheta „pseudo”, care i-a fost atașată la sfârșitul secolului XIX și care abia recent a fost purificată drept urmare a entuziasmului postmodern pentru apofatism.¹ Lui Maxim i-a mers destul de bine. Începând cu lucrarea fundamentală a lui Hans Urs von Balthasar *Kosmische Liturgie*, publicată prima dată în 1941, el a devenit un centru de atenție pentru cercetarea patristică occidentală.² Logic, acum ar trebui să fie rândul lui Palama să profite de acest apetit pentru reabilitarea teologilor greci importanți, dar neglijați. Totuși, în cazul lui Palama există mai multe dificultăți specifice lui.

Una dintre dificultăți este rolul lui Palama în politicile identitare ortodoxe. Odată cu revigorarea interesului față de ierarhul

¹ Așa cum este amplu documentat în eseurile lui Sarah Coakley și Charles M. Stang (ed.), *Re-thinking Dionysius the Areopagite* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009).

² Cartea lui von Balthasar a fost retipărită într-o a doua ediție adăugită la începutul anilor 1960 cu titlul *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenners* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1961). Andrew Louth scrie că „pe la jumătatea anilor 1960, cercetarea operei lui Maxim începuse să devină un fel de industrie” („Maximus the Confessor’s Influence and Reception in Byzantine and Modern Orthodoxy”, în Pauline Allen și Bronwen Neil [ed.], *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* [Oxford: Oxford University Press, 2015], 500-15, 508). Despre receptarea lui Maxim, a se vedea și Joshua Lollar, „Reception of Maximian Thought in the Modern Era”, în același volum, 564-80.

tesalonicean în rândul teologilor din diaspora rusă, în special la Vasili Krivoșein (1900-1985), Kiprian Kern (1899-1960), Vladimir Lossky (1903-1958) și John Meyendorff (1926-1992), Palama a ajutat la accentuarea caracterelor distinctive ale Ortodoxiei față de creștinismul occidental. Acest lucru nu este întâmplător. Lossky și Meyendorff, în special, nu au avut în vedere un singur scop atunci când l-au promovat pe Palama. Se pare că ei au vrut să apere integritatea tradiției teologice ortodoxe față de acuzația lui Martin Jugie (1878-1954), cum că unul dintre exponenții ei venerați, Grigorie Palama, era cvasi-eretic. Dar ei erau, de asemenea, dornici să delimiteze Ortodoxia de Romano-Catolicismul dominant în mediul lor francez, și în același timp să demonstreze importanța lui Palama pentru preocupările teologice occidentale actuale – de aici și prezentarea lui Palama de Meyendorff ca un exponent al teologiei personaliste și existențialiste. De asemenea, întâlnim și alte nuanțe. De exemplu, interesul liderilor *nouvelle théologie*, în mare parte iezuiți și dominicani, față de gândirea confrăților lor ortodocși, și chiar încurajarea activă a acestei gândiri. Faimoasa lucrare a lui Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, pe care unii o consideră ca fiind cea mai importantă lucrare de teologie ortodoxă din secolul XX, a început de fapt ca o serie de conferințe susținute în 1944 pentru o audiență romano-catolică la cererea lui Henri de Lubac (1896-1991), Yves Congar (1904-1995) și Jean Daniélou (1905-1974).³ O altă intenție implicită o reprezintă preocuparea intensă a lui Lossky pentru combaterea sofologiei lui Serghei Bulgakov (1871-1944) printr-o altă versiune, teoretic mai autentică, a distincției ființă-energie. Politica identitară în care recuperarea lui Palama a jucat un rol semnificativ a fost la fel de mult o chestiune inter-ortodoxă precum și o chestiune care a vizat relația Răsărit-Apus.

O altă dificultate o reprezintă perceperea lui Palama ca personaj straniu. În mare parte, acest lucru se datorează relației strânse dintre Palama și Dionisie. La tot pasul, Palama recurge la „marele Dionisie” ca autoritate principală, și pentru mulți dintre comentatorii

³ Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris: Aubier-Montaigne, 1944). Traducere în engleză: *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Londra: James Clarke, 1957). [În română: Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Vasile Răducă (București: Ed. Anastasia, 1993); n.tr.]

moderni Dionisie le-a părut a fi un personaj ciudat, mai mult un neoplatonist travestit decât un creștin. Alexander Golitzin, cu toate acestea, a contribuit în mod deosebit în demonstrarea faptului că opera lui Dionisie aparține întru totul tradiției monahale răsăritene⁴. Dionisie pare a fi ciudat doar atunci când este scos din contextul propriu, care nu este cel al neoplatonismului păgân antic, ci lumea profund creștină a monahismului siriac din secolul VI. Într-adevăr, așa spune că pentru o introducere în gândirea lui Palama, cu greu se poate găsi ceva mai potrivit decât lucrarea *Mystagogy* a lui Golitzin. În această carte, el prezintă corpusul dionisian ca structură coerentă și unitară, care este nu doar surprinzător de originală, ci și de o fidelitate remarcabilă, „nu față de păgâni, de la care Dionisie a împrumutat într-adevăr, ci, în primul rând, față de curente din spațiul speculației – și al meditației – creștine grecești de mult timp stabilite referitoare la taina lui Dumnezeu în Hristos”⁵. Palama, în opinia lui Golitzin, a fost în schimb un interpret fidel al lui Dionisie; el nu a fost un inovator, ci un teolog „angajat în apărarea unei tradiții, atât teologice, cât și care ține de practica ascetică, una care l-a precedat cu mult”⁶.

O a treia dificultate de referă la opinia comună că Palama este incoerent din punct de vedere rațional. Această opinie poate fi întâlnită nu doar la autori apuseni importanți precum Robert Jenson și John Milbank, ci și la un filosof grec precum Stelios Ramfos, care consideră neconvingător modul în care Palama folosește *enhypostasia*, sau la un teolog ortodox ca David Bentley Hart, care își exprimă speranța că unii dintre confrății săi „vor fi încurajați parțial să abandoneze teologia neopalamită, care a devenit atât de dominantă în Biserica lor începând cu jumătatea secolului trecut, și să recunoască sincer incoerența ei”⁷. Din punctul

⁴ Printre multele sale lucrări publicate, a se vedea în special Alexander Golitzin, *Mystagogy* (Collegeville: Liturgical Press, 2013). [În română: Episcop Alexander Golitzin (cu colaborarea pr. Bogdan G. Bucur), *Dionisie Areopagitul mistagogul – o lectură monahală*, trad. ierom. Nectarie Dărăban (Sibiu: Ed. Deisis, 2015); n.tr.]

⁵ Golitzin, *Mystagogy*, xxxviii.

⁶ Golitzin, *Mystagogy*, 392; cf. Alexander Golitzin, „Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas. On the Question of a «Christological Corrective» and Related Matters”, SVTQ 46 (2002), 163-90.

⁷ David Bentley Hart, „Cuvânt înainte”, în Adrian Pabst și Christoph Schneider (ed.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy* (Farnham: Ashgate, 2009), xiii.

meu de vedere, opinia pe care Hart o respinge se bazează mai mult pe ridicarea ideii de „antinomie” de Lossky la statutul de principiu teologic fundamental, decât pe gândirea lui Palama.⁸ Nu am găsit în scrierile voluminoase ale lui Palama nicio situație de gândire „antinomică” în sensul definit de Lossky.⁹ Cu siguranță, ființa dumnezeiască este cu totul transcendentă. Dar aceasta este descrisă de Palama ca fiind mai degrabă dincolo de gândirea discursivă decât inconsistentă din punct de vedere logic în ceea ce privește accesibilitatea energiilor dumnezeiești. Mai curând, Palama s-a bazat pe logică mai mult decât oricare din oponenții săi, inclusiv Varlaam din Calabria (cca 1290-1348) și Nichifor Gregoras (cca 1290-cca 1360). Varlaam a fost mult mai precaut decât Palama în privința aplicabilității demonstrației apodictice la relațiile intra-trinitare.¹⁰ Gregoras însă a refuzat vehement să folosească silogismele aristotelice, considerându-le ca fiind potrivite doar pentru mințile inferioare.¹¹ Este cu neputință ca Palama să fi făcut parte din mișcarea antilogică din Bizanțul secolului XIV.¹²

În sfârșit, rar s-a întâmplat ca Palama să fie abordat într-o manieră imparțială. „Palamismul”, un construct al lui Jugie, termen pe care l-a inventat pentru scopuri polemice, s-a dovedit atât de robust încât domină în continuare atitudinile occidentale față de

⁸ Antinomia este definită de Lossky ca fiind specifică unei teologii „care provine din opoziția unor propoziții contrare și în mod egal adevărate” (Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001, 51). [În română: Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache (București: Ed. Humanitas, 1998, 2006; n.tr.)

⁹ Palama nu folosește niciodată termenul *ἀντινομία* (care pentru el ar fi însemnat „un conflict între legi”), dar face referire la *ἀντίφασις* („contradicție”), pe care o respinge categoric: „Cum poate o contradicție să nu fie opozițională, sau cum să nu fie imposibil ca ambele să fie adevărate sau false în același timp? Pentru că, în cazul contradicției, dacă una din cele două este neortodoxă, cealaltă este în mod necesar ortodoxă” (Palama, *Epistolă către Filotei 7* [Christou II, 523; Perrella III, 982]).

¹⁰ A se vedea Robert E. Sinkewicz, „The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian”, *Medieval Studies* 44 (1982), 181-242

¹¹ A se vedea Demetrios N. Moschos, *Πλατωνισμός ἢ Χριστιανισμός; Οἱ φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις τοῦ Ἀντιησυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγοῦρά (1293-1361)* (Atena: Parousia, 1998), 165-6, 181-7.

¹² Katerina Ierodiakonou, „The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century”, în Katerina Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 219-36.

Palama, în ciuda – sau poate parțial din cauza – operei lui Meyendorff și a altora. Meyendorff însuși pare să fi acceptat conceptul de palamism în primele sale scrieri, în mare măsură pentru că era determinat să construiască un palamism alternativ. Deși lucrarea sa principală, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, a fost primită călduros când a fost publicată prima dată în 1959, abordarea părtinitoare evidentă a dus la o contrareacție în deceniile care au urmat. Abia în ultimii douăzeci de ani, noi cercetări au încercat să înlăture șablonul polemic impus de Jugie și Meyendorff și să îl abordeze pe Palama ca pe un partener demn de conversație teologică.

Destinul postum (*nachleben*) al lui Palama în lumea greacă

Când Palama a murit, probabil în 1357¹³, teologia sa fusese reabilitată de sinodul constantinopolitan din 1351, dar exista o minoritate substanțială care era de părere că deși anatemele pronunțate cu privire la antipalamiți fuseseră introduse în *Sinodiconul Ortodoxiei* în anul următor, deciziile sinodului nu erau obligatorii din punct de vedere moral datorită ingerinței împăratului Ioan Cantacuzino (cca 1295-1383; a domnit între 1347-1354) în desfășurarea ședințelor sinodale pentru a ajunge la o concluzie predeterminată. Liderii opoziției față de palamism nu au fost pedepsiți prea aspru. Cei patru mitropoliți care s-au opus au fost depuși în 1351 și trei dintre ei au fost închiși în mănăstiri.¹⁴ Laicul Nichifor Gregoras a fost pus în arest la domiciliu până în 1354, când abdicarea

¹³ Palama a murit la 14 noiembrie, în 1359, conform tradiției. Totuși, au fost propuse argumente puternice pentru a considera 1357 anul adormirii sale; a se vedea Antonio Rigo, „La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcuni altre questioni”, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 30 (1993), 155-202.

¹⁴ Aceștia au fost Iosif al Ganosului, Neofit al Filipului și Macarie al Serresului. Un al patrulea mitropolit, Matei al Efesului (Manuel Gabbalas), a fost depus, dar se pare că nu a fost închis. Matei a fost o personalitate remarcabilă. În 1339, a intrat cu îndrăzneală în Efes (aflat pe atunci sub stăpânirea emirului Khidir Beg) în încercarea de a-și recupera scaunul și de a-și păstori turma. El ne-a lăsat o colecție de scrisori, câteva tratate despre Homer și două sute de capitole de sfaturi morale. Pentru mai multe detalii, a se vedea Alice-Mary Talbot, „Gabbalas, Manuel”, *ODB* ii, 811-2.

forțată a lui Cantacuzino a dus la o schimbare de ordin politic în imperiu. Ioan V Paleologul (1332-1391; a domnit între 1341-1391) a continuat să conducă în calitate de unic împărat, dar, cu toate că era interesat de controversa palamită – chiar a organizat o dezbateră în palatul imperial între Palama și Gregoras –, nu a fost înclinat să forțeze o soluție definitivă.¹⁵ Aceasta avea să vină cincisprezece ani mai târziu ca rezultat al unei inițiative a patriarhului Filotei Kokkinos (cca 1300-cca 1377; patriarh între 1353-1354/5, 1364-1376).

Anul 1354 a fost important nu doar datorită abdicării lui Ioan Cantacuzino, ci și datorită finalizării celei dintâi traduceri în limba greacă a unei lucrări aparținând lui Toma din Aquino (cca 1225-1274)¹⁶, *Summa contra Gentiles* – tradusă de prim-ministrul* lui Cantacuzino, Dimitrie Kidones (cca 1324-1398). Traducerea a fost un succes imens și a fost urmată de traducerea altor lucrări latine, sarcină în care Demetrios a fost asistat de fratele său, Prohor (cca 1333/4-1369/70), un monah al Marii Lavre din Muntele Athos. Metoda filosofică și teologică a lui Toma a stârnit un mare interes atât printre palamiți, cât și printre antipalamiți. În cazul lui Prohor, cartea lui Toma i-a pus la dispoziție o metodă de argumentație prin care putea să organizeze un atac susținut împotriva distincției palamite ființă-energii¹⁷. Când și-a extins pledoaria, atacând cultul lui Palama ca sfânt, aflat în creștere, judecarea sa în cadrul unui sinod constantinopolitan a devenit inevitabilă. La un sinod ținut în 1368, Prohor a fost găsit vinovat de erezie și depus din preoție. În același timp, patriarhul Filotei a folosit ocazia pentru a proclama formal sfințenia lui Palama. El s-a pregătit cu grijă pentru acest moment, adunând un dosar substanțial de minuni postume pentru a susține canonizarea oficială a lui Grigorie Palama ca sfânt al Bisericii Ortodoxe.

¹⁵ Prioritatea principală a lui Ioan V Cantacuzino (care, în ascuns, s-a supus Romei în 1369) era de a stabili relații bune cu Apusul și de a obține ajutor apusean pentru a putea rezista expansiunii turcești.

¹⁶ Despre receptarea lui Toma din Aquino în Răsăritul grec, a se vedea Marcus Plested, *Orthodox Readings of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

* „Marele logothet”. [n.tr.]

¹⁷ Pentru detalii, a se vedea Norman Russell, „Prochoros Cydones and the fourteenth-century understanding of Orthodoxy”, în Andrew Louth și Augustine Casiday (ed.), *Byzantine Orthodoxies* (Aldershot: Ashgate Variorum, 2006), 75-91.

După 1368, mulți dintre adversarii teologiei palamite s-au alăturat Bisericii latine.¹⁸ Astfel, Apusul a ajuns să îl cunoască pe Palama mai întâi prin scrierile adversarilor lui. La Sinodul de la Ferrara-Florența (1438-1439), teologia palamită nu a fost discutată, chiar dacă partea latină era deplin conștientă de existența ei. Liderii ambelor părți erau dornici să ajungă la o înțelegere și existau suficiente probleme teologice dificile care trebuiau dezbătute pentru a mai adăuga încă una. În decursul secolelor XV-XVI, scrierile lui Palama, precum și mai multe colecții de texte palamite au fost achiziționate de colecționarii de manuscrise. Dar ele au rămas nestudiate în marile biblioteci din Paris și Roma până în secolul XVII, când au fost cercetate de teologi care urmau direcția Bisericii Romano-Catolice post-tridentine din nou încrezătoare, în atmosfera de competitivitate confesională a vremii, cu privire la extinderea influenței și autorității Sfântului Scaun. Când ortocșii din lumea vorbitoare de limbă greacă au devenit conștienți de acest lucru, au răspuns în forță. Cu scopul de a contracara încercările occidentale de prozelitism în Imperiul Otoman, Dositei II al Ierusalimului (1641-1707; patriarh între 1669-1707) a înființat prima tipografie greacă sub control ortodox. Ca o parte a acestui program, el a publicat mai multe texte palamite, inclusiv documentele sinodale, cu scopul de a demonstra că palamismul nu era o erezie greacă, ci învățătura aprobată oficial de Biserica Ortodoxă. De asemenea, el a plănuit o ediție completă a operei lui Palama, dar nu a reușit decât să adune mai multe manuscrise, pe care le-a trimis la Moscova.¹⁹

În secolul următor, Palama a jucat un rol în mișcarea de reînnoire spirituală inițiată de Macarie al Corintului (1731-1805), Atanasie din Paros (cca 1712-1813) și Nicodim Aghioritul (1749-1809).

¹⁸ Despre cum s-a întâmplat aceasta, a se vedea Norman Russell, „Palamas and the Circle of Demetrius Cydones”, în Charalambos Dendrinou *et al.* (ed.), *Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides* (Aldershot: Ashgate, 2003), 153-74.

¹⁹ Pentru mai multe detalii, a se vedea Klaus-Peter Todt, „Dositheos II. von Jerusalem”, în Carmelo Giuseppe Conticello și Vassa Conticello (ed.), *La théologie byzantine et sa tradition II (XIII^e–XIX^e s.)* (Turnhout: Brepols, 2002), 659-720; Norman Russell, „From the «Shield of Orthodoxy» to the «Tome of Joy»: The Anti-Western Stance of Dositheos II of Jerusalem”, în George Demacopoulos și Aristotle Papanikolaou (ed.), *Orthodox Constructions of the West* (New York: Fordham University Press, 2013), 71-82.

Una dintre roadele acestei mișcări a fost publicarea *Filocaliei*, în a cărei antologie erau incluse mai multe texte ale unor autori palamiți și ale lui Palama însuși, în special *Cele o sută cincizeci de capete*.²⁰ La fel ca Dositei, Nicodim plănuia să publice o ediție completă a operei lui Palama. El a ajuns până în punctul de a trimite manuscrisul său la o tipografie din Viena, dar inițiativa lui a fost zădărnicită în ultimul moment de teama autorităților austriece cu privire la orice ar fi putut fi interpretat ca susținând fervoarea revoluționară care lua amploare atunci în Grecia.²¹ Lumea greacă a trebuit să aștepte până în secolul XX pentru a putea să își însușească învățătura palamită. Iar împlinirea acestui deziderat s-a datorat în mare măsură experienței palamite în Rusia.

Palama în Rusia

Rușii l-au primit cu întârziere pe Palama. S-a întâmplat astfel nu pentru că ar fi avut vreo ostilitate față de el. Isihasmul care a prins rădăcini în Rusia odată cu Nil Sorski (cca 1433-1508) a fost mai degrabă cel al lui Grigorie Sinaitul (cca 1255-cca 1345) decât al lui Grigorie Palama. Mai târziu, în *Filocalia* care a ajuns în Rusia – versiunea lui Paisie Velicikovski (1722-1794) – nu era inclus și Palama. Abia spre sfârșitul secolului XIX rușii au întâlnit teologia palamită cu adevărat.

Această întâlnire s-a realizat prin două căi. Prima cale a fost reprezentată de eforturile istoricilor depuse într-o perioadă cunoscută pentru calitatea cercetării istorice în Rusia. Publicațiile lui Modest Strelbițki (1823-1904), Porfirie Uspenski (1804-1885) și Feodor Uspenski (1845-1928) le-au permis cititorilor ruși să dobândească o bună cunoaștere despre controversa isihastă și despre problemele teologice iscate de ea. A doua cale a fost reprezentată de scriitorii monastici în contextul controversei *imiaslavie*, o dispută referitoare la dumnezeirea sau slăvirea Sfântului Nume care a izbucnit chiar înainte de Primul Război Mondial. Prima cale a subliniat aspectele

²⁰ Pentru a respecta scopul de edificare spirituală impus de Nicodim, toate referirile la Varlaam și Akindin au fost înlăturate.

²¹ Întreaga istorie este relatată de Antonio Rigo, „Nicodemo l’Aghiorita e la sua edizione delle opere di Gregorio Palamas”, în Adalberto Mainardi (ed.), *Paisij lo stareț* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1997), 165-82.

antilatine ale palamismului; a doua s-a concentrat asupra învățaturii palamite despre îndumnezeire și despre vederea luminii necreate. Controversa *imiaslavie*, cu toate acestea, a scos la iveală o diviziune profundă între clericii ruși: de o parte erau cei ca Antonie Hrapovițki (1863-1936), care erau bănuitori față de poziția religioasă a intelectualității („renașterea religioasă rusă”, în cuvintele lui Nikolai Zernov) și care se simțeau confortabil doar cu teologia raționalistă tradițională și ordinea bisericească autoritară a Rusiei țariste, iar de cealaltă parte se aflau cei ca Antonie Bulatovici (1870-1919) și susținătorii lui, care apreciau mai mult tradiția mistică a Bisericii și puneau mai mult preț pe tendințele teologice speculative în vogă la sfârșitul secolului XIX.

Această divizare între tradiționaliștii conservatori și cei atrași mai mult de curentele speculative și mistice ale gândirii ruse a fost adusă în Occident din cauza emigrației care a urmat Revoluției bolșevice. Hrapovițki a devenit întâistătătorul conservatoarei Biserici Ortodoxe Ruse din afara Rusiei (ROCOR). Liderii renașterii religioase ruse care s-au instalat inițial în Paris au rămas credincioși patriarhiei din Moscova de curând reîntemeiate, dar erau dezbinați în privința sofologiei lui Bulgakov. În dezvoltarea ideilor sale, Bulgakov a folosit gândirea palamită, pe care a considerat-o a fi în sprijinul doctrinei sale despre Sofia divină. Cel mai înverșunat opo-nent al său, Vladimir Lossky, a susținut că învățătura lui Palama cu privire la comuniunea divino-umană excludea de fapt ideile sofio-logice. Prin urmare, Lossky a fost profund motivat să adâncească studiul operei palamite, ținând seama în special de un nou factor care și-a făcut apariția la începutul anilor 1930, atacul direct asupra lui Palama din direcția romano-catolică inițiat de Martin Jugie.

Recuperarea lui Palama în secolul XX

Când Jugie și-a publicat articolele sale competente despre Palama și despre controversa palamită în 1932²², nu a căutat să submineze prețuirea Ortodoxiei contemporane față de Palama. El credea că ideile lui Palama au fost abandonate tacit după

²² Martin Jugie, „Palamas, Grégoire” și „Palamite (controverse)”, *DTC* 11, partea II (Paris: Letouzey et Ané, 1932), 1735-818.

moartea sa și că de atunci au devenit precum o scrisoare care nu și-a mai găsit destinatarul. Scopul său era să demonstreze că așa cum Biserica Romano-Catolică a proclamat oficial doctrine noi, precum a fost *filioque* în secolul XI și Imaculata Concepție în secolul XIX, la fel a făcut și Biserica Ortodoxă prin palamism în secolul XIV. Scopul său ultim era să îi convingă pe ortodocși să se supună autorității Bisericii romane ca singura călăuză infailibilă spre adevăr. Din perspectiva lui Jugie, proiectul a dus la rezultate nedorite, stimulând o redeșteptare impresionantă a interesului pentru studiul lui Palama printre ortodocși. Jugie, care a murit în 1954, a fost scutit de o altă constatare umilitoare, respingerea de către teologii de la Conciliul Vatican II a triumfalismului, pe care el l-a considerat indiscutabil, și dispoziția lor precaută de a vedea „numeroasele elemente de sfințenie și adevăr” care se află dincolo de structura vizibilă a Bisericii Romano-Catolice.²³

Publicarea lucrării lui Meyendorff *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* [de aici, *Introduction*] le-a oferit cercetătorilor, pentru prima dată într-o limbă occidentală, o prezentare completă a controversei isihaste din secolul XIV pe baza studierii manuscriselor împreună cu apărarea viguroasă a teologiei palamite.²⁴ Unul dintre scopurile implicite ale lui Meyendorff, ca și în cazul lui Lossky, era de a contura o identitate ortodoxă care să îi ajute pe ortodocșii francofoni ai diasporei ruse să reziste asimilării de creștinismul dominant, de factură romano-catolică, și în același timp să aducă Ortodoxia alături de creștinismul occidental ca aliat în eforturile comune de articulare a unui răspuns față de provocările cu care se confruntau Bisericile după cel de-al Doilea Război Mondial. Ambele aspecte ale scopului lui Meyendorff au avut un succes limitat. Cu privire la primul aspect, interpretarea existențialistă și personalistă pe care i-a dat-o lui Palama s-a lovit de opoziția unor ortodocși, în special Krivoshein și Elisabeth Behr-Sigel (1907-2005)²⁵. În ceea ce

²³ A se vedea hotărârea Conciliului Vatican cu privire la ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, 8.

²⁴ Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris: Éditions du Seuil, 1959). [În română: John Meyendorff, *O introducere în studiul vieții și operei Sfântului Grigorie Palama*, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu (București: Ed. Nemira, 2014); n.tr.]

²⁵ B. Krivoshein, „Sviatoi Grigorii Palama. Lichnost' i uchenie po nedavno opublikovannim Materialam [Sfântul Grigorie Palama. Persoana și învățătura,

privește al doilea aspect, deși unii anglicani și romano-catolici, cum ar fi Eric Mascall (1905-1993), Louis Bouyer (1913-2004) și André de Halleux (1929-1994), au răspuns călduros²⁶, majoritatea teologilor occidentali au continuat să considere mai plauzibilă interpretarea palamismului dată de Jugie.

Receptarea critică a operei lui Meyendorff s-a făcut în două faze. Prima a fost concentrată pe analiza cărții *Introduction* și pe criticarea metodologiei ei. A doua a fost dominată de dezbateră deosebit de controversată care s-a iscat ulterior în revistele teologice între adversarii și apărătorii palamismului. Este greu să ne surprindă acest lucru, dată fiind orientarea polemică a expunerii teologiei palamite de Meyendorff în *Introduction* (ușor temperată în traducerea în engleză)²⁷, care era de așteptat că va provoca opoziție. În plus, cartea a apărut la începutul unei perioade de conflict intens în Biserica Romano-Catolică în preajma Conciliului Vatican II. Era inevitabil ca elogierea ei de susținătorii pluralismului teologic, cum era de Halleux (deși de Halleux a avut grijă să evite o abordare relativistă), să determine un răspuns categoric din partea neotomiștilor, ca Marie-Joseph le Guillou (1920-1990) și Jean-Miguel Garrigues²⁸, care considerau că principiile scolastice sunt un etalon pentru ortodoxia doctrinală. Unii tomiști erau bucuroși să sublinieze punctele de acord între Palama și Toma²⁹, dar autorii din *Istina* erau sceptici.

conform materialelor publicate recent]”, *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 9 (1960), nr. 33-4, 101-4; Elisabeth Behr-Sigel, „Réflexions sur la doctrine de Grégoire Palamas”, *Contacts* 12 (1960), 118-25.

²⁶ Pentru Mascall, a se vedea, de exemplu, E.L. Mascall, *The Openness of Being: Natural Theology Today* (Londra: Darton, Longman and Todd, 1971, 221-4; pentru Bouyer, Louis Bouyer, „Byzantine Spirituality”, în Jean Leclercq, François Vandembroucke și Louis Bouyer (ed.), *The Spirituality of the Middle Ages* (Londra: Burns and Oates, 1968), 547-90, la 547, și Louis Bouyer, *Le Consolateur: Ésprit-Saint et la vie de Grâce* (Paris: Éditions du Cerf, 1980), 316-22; pentru de Halleux, André de Halleux, „Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?”, *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), 409-42.

²⁷ Prima notă de subsol din Partea II, capitolul 5, de exemplu, afirmă că acest capitol (care apare ca un punct culminant al expunerii teologice a lui Meyendorff) are în vedere analizarea lui Jugie, Guichardan și Candal (Meyendorff, *Introduction*, 279, n. 1). Nota a fost omisă din traducerea în engleză.

²⁸ A se vedea articolele din numărul special al revistei dominicane *Istina* dedicată în principal lui Palama: *Istina* 19 (1974).

²⁹ De exemplu, Ch. Journet, „Palamisme et Thomisme. À propos d'un livre récent”, *Revue thomiste* 60 (1960), 430-52.

Pentru ei mai era și o altă problemă, chiar dacă nu au afirmat-o în mod explicit: Meyendorff le-a oferit o susținere nedorită adversarilor lor din tabăra *nouvelle théologie*, despre care ei considerau că estompează distincția dintre natural și supranatural. Dezbaterea stimulată de cartea lui Meyendorff a avut repercusiuni în cadrul comunității romano-catolice.

În publicațiile ulterioare, Meyendorff a revizuit prezentarea ultra-schematică a teologiei lui Palama care caracterizează *Introduction*, dar nu și-a abandonat poziția fundamentală. Palama, în opinia sa, era profund ancorat în tradiția patristică. Învățătura sa despre întrepătrunderea dumnezeiescului și omeneșului într-un Hristos care avea două voințe și două energii era învățătura Sinodului VI Ecumenic (ținut la Constantinopol în 680-681). Descrierea lui Palama despre modul în care credinciosul putea participa la firea omenească îndumnezeită a lui Hristos era, așa cum susținea Meyendorff, o explicație (ἀνάπτυξις) autentică pentru acea hotărâre sinodală. Elaborarea distincției dintre ființă și energii nu era un act speculativ, ci o încercare de a proteja realitatea participării credinciosului la Hristos fără a compromite transcendența absolută a lui Dumnezeu. Argumentele lui Meyendorff în favoarea ortodoxiei și a valorii experiențiale a acestei învățături nu s-au dovedit a fi suficient de convingătoare pentru a depăși suspiciunea față de Palama profund înrădăcinată în Occident, dar aveau să se dovedească extrem de fertile în sugerarea unor noi direcții de cercetare.

În anii următori Conciliului Vatican II, a apărut o reacție împotriva teologiei palamite așa cum fusese prezentată de Lossky și Meyendorff. Aceasta a fost condusă de dominicanii de la Centrul „Istina” din Paris, care au publicat, în 1974, un număr al revistei lor, *Istina*, în care au început să combată „falsul pacifism” care, credeau ei, prevalase în deceniul anterior.³⁰ Controversa pe care au iscat-o printr-un cvartet de articole remarcabile încă mai reverberează într-o bună măsură în ceea ce se scrie în prezent despre Palama.³¹

³⁰ *Istina* 19 (1974). Expresia „fals pacifism” este din *Unitatis Redintegratio*, 11.

³¹ Cele patru articole din *Istina* 19 (1974) sunt următoarele: Jean-Philippe Houdret, „Palamas et les Cappadociens”, 260-71; Jean-Miguel Garrigues, „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, 272-96; Juan Sergio Nadal, „La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas”, 297-98; Marie-Joseph Le Guillou, „Lumière et charité dans la doctrine Palamite de divinisation”, 329-38.

Noi domenii de cercetare

În ultimii treizeci de ani, publicații importante au inaugurat noi arii de cercetare în mai multe domenii diferite. Activitatea unor bizantiniști ca Antonio Rigo și Ioannis Polemis a dus la limpezirea percepției noastre istorice asupra evenimentelor care au culminat cu „triumful palamismului”³². Cunoașterea noastră cu privire la curentele filosofice care au modelat gândirea acelei perioade s-a extins enorm ca urmare a lucrărilor lui Linos Benakis, Ioannis Polemis, John Demetracopoulos și mulți alții.³³ Cercetarea teologică, în special cea desfășurată de Amfilohie Radović și Stavros Yangazoglou, a făcut lumină în privința unor probleme importante, mai ales cu privire la relațiile dintre ființă-energii și ființă-ipostasuri, și între iconomia Fiului și cea a Duhului.³⁴ Cunoașterea noastră cu privire la adversarii lui Palama a fost, de asemenea, extinsă prin cercetarea lui Juan Nadal Cañellas (1934-2016)³⁵, Antonis Fyrigos³⁶,

³² Dintre multele lor publicații, două au fost deosebit de valoroase pentru studiul de față: Antonio Rigo, *Monaci Esicasti e Monaci Bogomili* (Florența: Leo S. Olschki, 1989); Ioannis D. Polemis, *Theophanes of Nicaea: His Life and Works* (Viena: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996).

³³ Studiile valoroase, dar adesea inaccesibile ale lui Benakis au fost adunate acum în Lino G. Benakis, *Texts and Studies of Byzantine Philosophy* (Atena: Parousia, 2002). Pentru scopurile mele, studiul cel mai important al lui Demetracopoulos este John A. Demetracopoulos, „Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God's «Essence» and «Energies» in Late Byzantium”, în Martin Hinterberger și Chris Schabel (ed.), *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500* (Leuven, Paris, și Walpole, MA: Peeters, 2011), 263-372.

³⁴ A se vedea în special Métropolitine Amphiloque (Radović) du Monténégro et du Littoral, *Le mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas* (Paris: Éditions du Cerf, 2012); Stavros Yangazoglou, *Κοινωνία θεώσεως* (Atena: Domos, 2001).

³⁵ Juan Nadal Cañellas, „Gregorio Akindynos”, în Conticello and Conticello, *La théologie byzantine II*, 189-314; Juan Nadal Cañellas, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec introduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, 2 vol. (Leuven: Peeters, 2006). Al doilea volum, care este comentariul lui Nadal la tratate, este cea mai reușită relatare detaliată a controversei isihaste (dintr-o perspectivă profund akindinistă) de la Meyendorff încoace. (Poate că ar trebui menționat că Juan Nadal Cañellas este același cercetător care apare cu numele Juan Sergio Nadal, care a contribuit cu un articol din cvartetul despre Palama în ediția din 1974 a revistei *Istina*.)

³⁶ Dintre numeroasele lucrări ale lui Fyrigos despre Varlaam, m-am bazat în special pe ediția scrisorilor lui Varlaam, care conține în introducere un studiu bun despre rolul lui Varlaam în controversa isihastă: Antonis Fyrigos, *Dalla controversa palamitica alla polemica esicasta* (Roma: Antonianum, 2005).

Michele Trizio³⁷ și Demetrios Moschos³⁸. Mai mulți cercetători catolici, îndeosebi Jacques Lison, au depus eforturi susținute pentru a facilita receptarea lui Palama în Apus.³⁹ Totuși, trebuie să remarcăm că viziunea lui Jugie (susținută de cercetători ca Dorothea Wendebourg, Gerhard Podskalsky (1937-2013) și Juan Nadal Cañellas) continuă să domine gândirea apuseană. Este posibil ca motivele ecleziologice de la baza judecăților lui Jugie să nu mai fie convingătoare, dar respingerea neotomistă a distincțiilor pe care Palama a căutat să le formuleze are în continuare o influență imensă.

Cu toate acestea, cercetări asupra operei și vieții lui Palama în vederea adâncirii înțelegerii contextului filosofic și teologic al gândirii sale au avut loc nu doar prin publicarea de monografii și articole despre Palama și contemporanii săi, ci și prin susținerea de colocvii și conferințe prin care s-a dorit să fie adunați la un loc cercetători ortodocși și apuseni – chiar și palamiți și antipalamiți declarați –, într-un mod productiv. În plus, a existat, de asemenea, o înflorire extraordinară a interesului față de Palama ca învățător spiritual și acest interes s-a extins cu mult dincolo de granițele Bisericii Ortodoxe. Fiecare dintre aceste trei moduri de întâlnire cu Palama – teologico-filosofic, dialectic și spiritual – are de oferit ceva important.

Primul predomină în mod natural în mediul academic. Este surprinzător că majoritatea monografiilor despre Palama publicate în ultimii douăzeci de ani se concentrează asupra descrierii experienței duhovnicești a teologului grec.⁴⁰ Natura acestei experiențe,

³⁷ Trizio a aprofundat, la rândul său, opera și viața lui Varlaam; a se vedea îndeosebi Michele Trizio, „«Una e la verita che pervade ogni cosa». La sapienza profana nelle opere perdute di Barlaam Calabro”, în Antonio Rigo, Pavel Ermilov și Michele Trizio (ed.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background* (Turnhout: Brepols, 2011), 108-40.

³⁸ Demetrios N. Moschos, *Πλατωνισμός ἢ Χριστιανισμός*, a întrecut cercetările anterioare despre Gregoras, deși încă sunt valoroase lucrările lui R. Guiland, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1926) și Hans-Veit Beyer, „Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten”, *JÖB* 20 (1971), 171-88.

³⁹ Jacques Lison, *L'Ésprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas* (Paris: Éditions du Cerf, 1994).

⁴⁰ De exemplu, Yannis Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza: Gregorio Palamas nella discussione teologica* (Roma: Lipa, 1996); Hakan Gunnarsson, *Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas: Context and Analysis* (Göteborg: Skrifter Utgivna vid Institutionen för Religionsvetenskap, Göteborgs Universitet, 2002); Fadi A. Georgi, *Ἡ Ανάστασις καὶ ἡ Ζωή: Ἡ Ἐσχατολογία τοῦ Γρηγορίου Παλαμά* (Atena:

mai mult decât aspectele filosofice mai abstracte despre ființă și energie, este cea care a atras mare parte din cercetări. O altă zonă de interes, începând cu încercarea lui Anna William de a arăta că Grigorie Palama și Toma din Aquino – ca reprezentanți ai tradiției răsăritene, respectiv ai celei apusene – nu se află în opoziție unul cu celălalt, ci oferă modele de îndumnezeire similare în esență, a fost impactul tomismului asupra lui Palama și a altor scriitori isihasti.⁴¹ A devenit limpede că, în secolul XIV, Bizanțul și Apusul nu erau lumi intelectuale incapabile de înțelegere reciprocă, cu toate că perspectivele lor teologice puteau să se afle într-un puternic contrast, ci împărtășeau preocupări similare și chiar exista un interes reciproc în metodologia filosofică a celeilalte părți.⁴²

Al doilea mod de întâlnire cu Palama, cel dialectic, a avut ca rezultat câteva dialoguri aprinse și neînțelegeri, care în niciun caz nu s-au situat toate mai presus de separarea confesională. O figură centrală în facilitarea acestor manifestări a fost Christoph Schneider, în prezent director al Institutului pentru Studii Creștin-Ortodoxe din Cambridge. În 2005, cu ajutorul lui Adrian Pabst, el a organizat o conferință la Cambridge care a adunat teologi de frunte, membri de marcă ai ortodoxiei anglicane radicale și mai mulți teologi ortodocși importanți din Răsărit, în principal pentru a analiza punctele comune ale tradițiilor lor.⁴³ În mod inevitabil, persoana și opera lui Grigorie Palama s-au aflat în permanență pe fundalul discuțiilor și uneori în prim-plan, însă Palama a fost, de asemenea, subiectul unei prezentări a lui Nikolaos Loudovikos despre diferențele de abordare a ontologiei în Răsărit și în Apus, și este menționat și în

Barbounaki, 2010); Britta Müller-Schauenburg, *Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation: Gotteslehre und Gottebenbildlichkeit bei Gregorios Palamas* (Stuttgart: Kohlhammer, 2011).

⁴¹ A.N. Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999); cf. studiul bun al lui Marcus Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*.

⁴² Studii valoroase despre interacțiunea greco-latină filosofică și teologică pot fi găsite în Ierodiakonou, *Byzantine Philosophy*; Hinterberger și Schabel, *Greeks, Latins, and Intellectual History*; și John A. Demetrapoulos și Charalambos Dendrinos (ed.), *When East met West: The Reception of Latin Theological Thought in Late Byzantium* (extras din *Nicolaus*, Rivista di Teologia ecumenico-patristica, Fasc. 1, 2013).

⁴³ Lucrările și discuțiile de la această conferință împreună cu unele articole adiționale au fost publicate în Pabst și Schneider, *Encounter*.

răspunsul lui John Milbank.⁴⁴ În ceea ce privește intersubiectivitatea, lumina și participarea, Loudovikos consideră că Palama este cu totul convingător, în timp ce Milbank îl preferă categoric pe Toma din Aquino.

Un autor citat atât de Loudovikos, cât și de Milbank este David Bradshaw, autorul unei cărți despre receptarea lui Aristotel în Răsărit și în Apus, care a stârnit mare controversă.⁴⁵ Lucrarea lui Bradshaw s-a aflat în centrul unei alte conferințe organizate la Cambridge de Schneider (de această dată cu ajutorul lui Constantinos Athanasopoulos), care a avut ca rezultat o carte dedicată în întregime distincției palamite dintre ființă și energii.⁴⁶ Convinși fiind că tradiția greacă, atingându-și apogeul prin Palama, l-a înțeles mai bine pe Aristotel decât a făcut-o Apusul, Bradshaw face un apel pentru ca Palama să fie luat în serios ca filosof. El este combătut cu putere de Milbank și de alții⁴⁷, dar este susținut de Loudovikos, care dezvoltă o opoziție interesantă între noțiunea de participare afirmată de Palama (pe care el o numește „sinergie dialogică”, ce duce la asimilarea lui Dumnezeu prin energiile dumnezeiești) și ceea ce învață Toma din Aquino (ceea ce el caracterizează ca „similitudine emanaționistă”, o conformare intelectuală față de Dumnezeu fără transformarea simțurilor trupești).⁴⁸ Lipsa de consens cu privire la teza lui Bradshaw subliniază diferențele profunde care continuă să existe în ceea ce privește semnificația operei lui Grigorie Palama.

⁴⁴ Nicholas Loudovikos, „Ontology Celebrated: Remarks of an Orthodox on Radical Orthodoxy”, în Pabst și Schneider, *Encounter*, 141-55; John Milbank, „Ecumenical Orthodoxy – A Response to Nicholas Loudovikos”, în Pabst și Schneider, *Encounter*, 156-64.

⁴⁵ David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). [În română: David Bradshaw, *Metafizica energiilor divine și schisma Bisericii*, trad. Dragoș Dâscă și protos. Vasile Bîrzu (Sibiu: Ed. Ecclesiast, 2011); n.tr.]

⁴⁶ Constantinos Athanasopoulos și Christoph Schneider (ed.), *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy* (Cambridge: James Clarke, 2013).

⁴⁷ Niciunul mai categoric decât David Bentley în „Cuvânt înainte”, în Pabst și Schneider, *Encounter*, xiii.

⁴⁸ Nikolaos Loudovikos, „Striving for Participation: Palamite Analogy as Dialogical Syn-energy and Thomist Analogy as Emanational Similitude”, în Athanasopoulos și Schneider, *Divine Essence*, 122-48.

Al treilea mod de întâlnire cu învățătura lui Palama, cel spiritual, este de asemenea deosebit de controversat. Este asociat de mulți scriitori ortodocși cu o „ecleziologie terapeutică”, ce accentuează urcușul sufletului la Dumnezeu prin curățare, luminare și îndumnezeire, în mod ideal sub povățuirea unui părinte duhovnicesc, dar adesea făcând prea puțin referire la Taine.⁴⁹ De asemenea, este asociat în linii mari cu „mișcarea filocalică”, ce caută să promoveze folosirea Rugăciunii lui Iisus, adesea, susțin criticii, într-un mod puternic individualist, detașat de contextul eclezial.⁵⁰ Una dintre figurile centrale în această mișcare a fost Dumitru Stăniloae (1903-1993), care a publicat o lucrare inspirată de Părinții *Filocaliei* (și în special, în secțiunea despre îndumnezeire, a făcut referire la Grigorie Palama) cu titlul *Orthodox Spirituality*⁵¹. În ciuda titlului care sună occidental, lucrarea este de fapt în acord cu învățătura ascetică tradițională a Ortodoxiei, insistând că urcușul duhovnicesc este întotdeauna un urcuș în Biserică care se dobândește prin harurile împărtășite prin Sfintele Taine.⁵² O altă lucrare de același gen este *Becoming Uncreated* a preotului ortodox sârb Daniel Rogich, care predă un curs despre Rugăciunea lui Iisus la o universitate iezuită.⁵³ Cu toate că și Rogich se concentrează asupra urcușului mistic, el

⁴⁹ O ecleziologie terapeutică i-a fost atribuită, pe bună dreptate, părintelui Ioannis Romanides. Ucenicul său, Hierotheos Vlachos, mitropolit de Navpaktos, a scris o carte despre Palama care exemplifică această abordare: Metropolitan of Nafpaktos Hierotheos, *St. Gregory Palamas as a Haghiarite*, trad. Esther Williams (Levadia: Birth of the Theotokos Monastery, 1997). [În română: Hierotheos, Mitropolit de Nafpaktos, *Sfântul Grigorie Palama Aghioritul*, trad. Paul Bălan (Bacău: Ed. Bunavestire, 2000); n.tr.]

⁵⁰ A se vedea articolele din Brock Bingaman și Bradley Nassif (ed.), *The Philokalia: A Classic Text of Orthodox Spirituality* (New York și Oxford: Oxford University Press, 2012). Pentru o privire fascinantă asupra influenței exterioare a „mișcării filocalice” a se vedea Christopher D.L. Johnson, *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation* (Londra și New York: Continuum, 2010).

⁵¹ Dumitru Stăniloae, *Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar* (Canaan, PA: St Tikhon's Seminary Press, 2003). [Această ediție reprezintă traducerea în limba engleză a lucrării părintelui Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe* (București: EIBMBOR, 2002); n.tr.]

⁵² Stăniloae, *Orthodox Spirituality*, 66.

⁵³ Daniel M. Rogich, *Becoming Uncreated: The Journey to Human Authenticity – Updating the Spiritual Christology of Gregory Palamas* (Minneapolis, MN: Light and Life Publishing Company, 1997). Pr. Rogich predă în cadrul departamentului de teologie de la Walsh University, Canton, Ohio.

are grijă să nu realizeze o abordare izolată de hristologia calcedoniană a lui Palama sau de accentul pus pe viața sacramentală a Bisericii.

Identificarea problemelor principale

Un instrument indispensabil pentru orice studiu despre Palama este un capitol dintr-o carte a lui Robert Sinkewicz care oferă o prezentare generală succintă, dar cuprinzătoare despre Palama, având drept subiect biografia, scrierile, teologia și bibliografia palamită.⁵⁴ În concluzia studiului său, Sinkewicz face un rezumat al situației de la începutul secolului XXI în cuvintele următoare:

Într-un spațiu atât de restrâns ca acesta, nu este posibil decât să sugerăm unele direcții pentru cercetările viitoare. Dosarul de texte publicate este amplu, dar încă mai sunt multe de făcut pentru a completa edițiile necesare și analizele detaliate atât de utile despre conținutul textelor. Chiar și așa, este timpul să identificăm unele dintre problemele majore care sunt ridicate de acest episod din istoria religioasă bizantină.⁵⁵

Dosarul de texte la care face referire Sinkewicz nu este cel al lui Palama, ci al contemporanilor săi, unii dintre ei neimplicați direct în controversa isihastă, care au pus într-o lumină fascinantă multe dintre subiectele dezbătute de Palama și adversarii săi. Scrierile lui Palama au fost toate publicate deja în ediții adecvate, dacă nu chiar exemplare, acesta fiind unul dintre roadele principale ale publicării de către Meyendorff în 1959 nu doar a *Introducerii* sale, ci și a ediției critice a *Triadelor* însoțite de o traducere franceză.⁵⁶ Opera completă, publicată la Salonic în cinci volume, între 1962-1992⁵⁷, a devenit

⁵⁴ Robert E. Sinkewicz, „Gregory Palamas”, în Conticello și Conticello, *La théologie byzantine et sa tradition*, II, 131-88.

⁵⁵ Sinkewicz, „Gregory Palama”, 173.

⁵⁶ Jean Meyendorff, *Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, 2 vol. (Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1959).

⁵⁷ Panagiotis Christou et al. (ed.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Συγγράμματα*, 5 vol. (Salonic, 1966-1992). Un al șaselea volum, care conține omiliile, a fost publicat în 2015.