

Dionisie Areopagitul

— o introducere

Ediția a II-a

Traducere de
Sebastian Moldovan

Studiu introductiv de
diac. Ioan I. Ică jr

Și totuși Tradiția are dreptate. Note pe marginea interpretării <i>Corpusului Areopagitic</i> (diac. Ioan I. Ică jr)	5
Argumentul seriei „Gânditori creștini de seamă” (Brian Davies OP)	33
Bibliografie și abrevieri	37
1. Introducere: universul intelectual la sfârșitul secolului V	39
Un autor ascuns (39) / Conflict asupra Persoanei lui Hristos (41) / Înapoi spre trecut (48) / Trecutul și Dionisie (53)	
2. O teologie liturgică	61
Scrierile lui Dionisie (61) / Lucrările pierdute (63) / Creștin și neoplatonician (66) / Natura „teologiei” (72) / Ierotei (76) / O teologie liturgică (78)	
3. Corurile îngeresti	83
Ordonarea îngerilor după Dionisie (86) / Ideea de „ierarhie” (90) / „Purificare”, „luminare”, „unire” (93) / Ierarhie și ordine (96) / Vorbind despre îngeri (97) / Simbolism asemănător și neasemănător (100) / „Ordinele” îngerilor (103)	
4. Liturghia pământească	109
„Ierarhia noastră” (109) / <i>Ierarhia bisericească</i> (114) / Tainele/Inițierile (116) / Botezul (117) / Euharistia (120) / Taina Mirului (124) / Treptele Preoției (127) / Monahul	

(130) / Învierea trupului și viața veșnică (135) / Sensul acțiunii sacramentale (138) / Sacrament și hristologie (141)

5. Dumnezeu Cel fără nume și Cel cu multe nume . . . 143
Un mediu sirian? (144) / Doctrina neoplatonică despre numirile divine (147) / Corectivul dionisian la neoplatonism (152) / Teologie apofatică și catafatică (156) / Învățătura despre Treime (158) / Rugăciunea (162) / Structura Numirilor divine (163) / Providența (165) / Iubirea (167) / Unul (169)
6. Vedenii și întuneric 171
Vedenii (171) / Întuneric (173) / Din nou Ierotei (175) / Un manual pentru ierarhul celebrant? (178) / Ierarhia și calea negației (180)
7. Posteritatea dionisiană 187
Istoria siriacă (188) / Istoria greacă (190) / Istoria latină (201)
- Concluzie 211

LIBRIS | We know books

Și totuși tradiția are dreptate
Note pe marginea interpretării
Corpusului Areopagitic

Chestiunea „Areopagiticelor” — respectiv complicata problematică legată de descifrarea identității autorului și a semnificațiilor teologice și filozofice ale operelor transmise sub numele lui Dionisie Areopagitul — constituie indubitabil chestiunea „homerică” a patristicii bizantine.¹ Complicata și controversata istorie a influenței gândirii misteriosului autor disimulat sub numele convertitului atenian al apostolului Pavel în urma cuvântării apologetice susținute de acesta din urmă în fața filozofilor din Areopagul Atenei (FAp 17, 34) constituie unul dintre cele mai interesante capitole din istoria ideilor în Europa ultimelor cincisprezece secole. Alcătuit un *corpus* constituit din 14 scrieri, toate sub formă epistolară, adresate unor personaje apostolice sau din cercul lor imediat — 10 de dimensiuni mici pe diverse chestiuni și 4 veritabile tratate despre ierarhia cerească, ierarhia bisericească, numirile divine

¹ O prezentare sintetică însoțită de toate referințele a datelor principale și a evoluției „chestiunii dionisiene”, la istoricul Bisericii vechi din Heidelberg, profesorul Adolf Martin Ritter, ca „introducere” la traducerea germană a *Teologiei mistice și Epistolelor Areopagitului*: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die mystische Theologie und Briefe*, eingeleitet und übersetzt von A.M. Ritter, Stuttgart, 1994, pp. 1–53; tot aici și bibliografia integrală a problemei (pp. 143–208). Și mai recent: A.M. Ritter, *Dionys vom Areopag. Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike*, Tübingen, 2018.

și teologia mistică —, scrierile areopagitice dionisiene au cunoscut vreme de aproape un mileniu o răspândire extraordinară. Ediția critică „maior” apărută sub auspiciile comisiei patristice a Academiei de științe din Göttingen în 1990 și 1991 (B.R. Suchla, G. Heil, A.M. Ritter) enumeră 520 de manuscrise grecești (egal cu cel al manuscriselor eline care ne transmit *Corpus Platonikum*).

Tradus în siriacă în secolul VI și în latină în mai multe rânduri, *Corpus Dionysiicum* s-a bucurat de o excepțională autoritate în întreg Evul Mediu bizantin, oriental și latin. Un rol esențial l-a jucat în acest sens autoritatea și vechimea apostolică a scrierilor ce păreau incontestabile, precum și legendele hagiografice medievale create în secolele VIII–IX atât în Bizanț, cât și în Occident, mai ales în Franța. La faimoasa abație Saint-Denis de lângă Paris (sanctuarul medieval al Franței), abatele Hilduin elaborează spre anul 850 forma „canonică” a legendei dionisiene; aceasta identifică într-un singur personaj trei figuri istorice distincte: discipolul atenian al apostolului Pavel din secolul I menționat în *Faptele Apostolilor*, primul episcop al Parisului și apostol al Galiei, decapitat probabil în secolul III, în cursul persecuției lui Decius; și, respectiv, autorul „Areopagiticelor” atestate pentru prima dată în mențiuni documentare precise în Siria anilor 511–528 și la Constantinopol la o conferință teologică între monofiziți și ortodocși în anul 532 (în ambele cazuri autoritatea lor fiind invocată de teologi monofiziți sirieni). Comentate abundant de un erudit „scoliaș” contemporan — identificat într-un articol din 1940 de Hans Urs von Balthasar în persoana savantului episcop palestinian Ioan din Scythopolis —, explicate în nenumărate rânduri de canonici, scolastici și mistici occidentali — începând cu Scotus Eriugena în secolul IX, trecând prin Victorini, Albertus Magnus, Toma d’Aquino și Ruusbroeck, până la Dionisie Cartuzianul, Nicolaus Cusanus sau Jean Gerson în secolul XVI —, scrierile areopagitice

au constituit cadrele în care s-au dezvoltat, cu accente diferite în Orient și în Occident, atât ecleziologia ierarhică, cât și teologia negativă și mistica apofatică a epocii medievale pentru care Dionisie Areopagitul a fost *doctor hierarchicus et mysticus* prin excelență. Situația avea să se schimbe radical începând cu secolele XV–XVI.

Umaniștii și filologii (L. Valla, 1457; Erasm, 1516) vor exprima primele critici și îndoieli cu privire la identitatea autorului „Areopagiticelor” cu discipolul paulin atenian Dionisie Areopagitul. Ei vor evidenția absența totală a oricăror referiri dionisiene în primele cinci secole creștine, precum și diferența existentă între speculația sofisticată și mistica savantă a „Areopagiticelor” și „simplitatea” creștinismului nou-testamentar. Această critică filologico-umanistă va fi rapid asimilată de reformatori în secolul XVI. Aceștia vor găsi în „legenda” pretensei apostoliceități dionisiene pretextul pentru a contesta în același timp atât autoritatea Bisericii catolice, cât și principiul Tradiției sacre, cărora le vor opune accesul individual, nemediat eclezial, la credință, a cărei referință obligatorie exclusivă devine acum doar Biblia. În virtutea celor trei principii reformatorice („sola Scriptura”, „sola gratia”, „sola fide”), Tradiția sacră, Biserica și mistica deveneau o parte irelevantă, ba chiar falsificatoare a „simplității” mesajului evanghelic și paulin. În faimoasa scriere *De captivitate babylonica ecclesiae* (1520), M. Luther va nega orice legătură între „teologia Crucii” și „teologia mistică”, între apostolul Pavel și Pseudo-Dionisie Areopagitul, considerat a fi „pernitosisissimus” pentru credința creștină, „plus platonizans quam Christianizans”², responsabil pentru milenara „captivitate babilonică” a Bisericii medievale. În interpretarea reformatorilor, „ierarhia” și „mistica” vor fi considerate de acum

² Referințele exacte ale pasajelor lui M. Luther, la A.M. Ritter, *op. cit.*, 1994, pp. 48–50.

Înainte incompatibile cu Evanghelia pe care Biserica ar fi distorsionat-o în simplitatea credinței prin preluarea necritică în Tradiția ei a unor masive filozofeme antice de origine platonice.

Această teză care domină masiv până astăzi exegeza dionisiană modernă a pătruns inclusiv în teologia catolică, primind un argument filologic decisiv prin descoperirea independentă în 1895, de către doi savanți catolici germani, H. Koch și J. Stiglmayr, în capitolul 4 al *Numirilor divine* a unor masive împrumuturi dintr-un tratat despre „subzistența răului” al filozofului neoplatonic Proclus († 485). Plecând de la paralele cu textele și limbajul proclian, de la menționarea în interpretarea Liturghiei cuprinsă în capitolul 3 al *Ierarhiei bisericesti* a cântării Simbolului de credință — practică introdusă pentru prima dată în anul 476 la Antiohia —, de la terminologia hristologică nechalcedoniană și atitudinea general irenică și dialogică atât față de filozofia neoplatonică, cât și față de hristologia eretică „monofizită” — tipice pentru politica imperială și climatul eclezial oficial în Imperiul Roman de Răsărit între anii 482 și 518, respectiv înainte de reacția virulentă a lui Iustinian care va închide în 529 Academia neoplatonică de la Atena, va reveni la ortodoxia chalcedoniană și-i va persecuta acerb pe toți ereticii —, cei doi savanți au evidențiat astfel coordonatele spațio-temporale decisive, esențiale de acum înainte, pentru identificarea datei și locului apariției „Areopagiticelor”: Siria occidentală sau Palestina primelor decenii ale secolului VI. Asupra acestor coordonate istorico-geografice (a lui „când” și „unde”) există astăzi un consens aproape unanim al savanților. Dispute acerbe se poartă încă cu privire la cine anume a fost acest misterios personaj și mai cu seamă la ce anume a fost: filozof neoplatonic deghizat în haine creștine? Sau teolog creștin care, din motive apologetice, a înveșmântat teologia Bisericii în limbaj neoplatonic? În ce privește chestiunea identității

reale a Areopagitului, tentativele³ par a fi epuizat practic toate personajele istorice cunoscute în Siro-Palestina epocii. De o susținere mai insistentă s-au bucurat mai ales episcopii monofiziți din secolul VI, Petru Fullo al Antiohiei⁴ sau, mai plauzibil, Petru Ivireanul, ascet faimos devenit episcop al Maiumei⁵.

Întrucât însă nimeni n-a putut invoca argumente decisive, erudiții occidentali actuali par a împărtăși tot mai mult concluzia ce susține definitivă insolubilitate a chestiunii identității autorului „Areopagiticelor”. În discuție, intens polarizată stă în schimb problema „profesiunii” intelectuale a autorului „Areopagiticelor”: filozof sau teolog? Neoplatonician sau creștin? Un Proclus creștin sau Părinte al Bisericii? Fapt explicabil, dat fiind că răspunsul oferit acestei alternative orientează decisiv însăși hermeneutica operei dionisiene, iar aceasta atrage după sine judecăți de valoare de principiu ce ating chestiuni dogmatice și aporii istorice extrem de sensibile. Simplificând, există în principiu două direcții în exegeza științifică actuală a operei dionisiene între care pendulează autorii principalelor studii publicate într-un ritm constant după cel de-al Doilea Război Mondial.

³ Inventariate critic de articolul fundamental al lui R. Roques în *Dictionnaire de spiritualité* III din 1954. Reluat în: R. Roques, *Structures théologiques de la gnose à Richard de S. Victor. Essais et analyses critiques*, PUF, Paris, 1962, pp. 63–134.

⁴ Pentru care pledea încă în 1712 eruditul dominican M. Lequien, iar în epoca noastră R. Riedinger, 1959, 1964, 1977, 1988. Critica argumentelor lui Riedinger, la A.M. Ritter, „Der Absicht des Corpus Areopagiticum”, în: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. FS. for Ch. Stead*, Leiden, 1993, pp. 171–189.

⁵ Ipoteză susținută de savantul georgian Nucubidze, 1942, și reluată de Honigman, 1952, și de M. van Esbroeck, „Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's Thesis Revisited”, *Orientalia Christiana Periodica* 59 (1993), nr. 1, pp. 217–227, și, prudent, de Al. Golitzin, 1994.

Una dintre ele e orientată spre evidențierea motivelor filozofice neoplatonice considerate a oferi cheia de profunzime a interpretării „Areopagiticelor”, elementele biblice, dogmatice și liturgice fiind considerate ca având o funcție doar decorativă sau, în orice caz, ca nefiind organic integrate în țesătura ideatică; amalgamarea filozofemelor și schemelor neoplatonice cu motive biblice și dogmatice creștine ar face din ele un aliaj filozofico-teologic *sui generis*, discurs hibrid care ar deforma însă atât puritatea intelectuală a neoplatonismului târziu, cât și coerența dogmatică și biblică a credinței Bisericii. Receptând opera dionisiană, Biserica ar fi acceptat în Tradiția ei „calul troian” al unei viziuni ierarhico-mistice asupra lumii tipice Evului Mediu dar străine de Evanghelie, creând astfel premisele crizelor ecleziologice și dogmatice ulterioare odată cu ivirea modernității. Într-o astfel de perspectivă intens problematică apare nu numai relația operei dionisiene cu Tradiția Bisericii, cât și propria ei coerență internă, „Areopagiticile” părănd a preconiza două căi diametral opuse (ambele neevangelice) de acces al omului la divinitate: medierea socială descendentă a „ierarhiilor” și unirea „mistică” a ascensiunii individuale, respectiv o cale pozitiv-instituțională a „luminării” ierarhice și una negativ-individuală a intrării sufletului în „întunericul” divin; atât dintr-una, cât și din cealaltă ar lipsi însă elementul distinctiv creștin: hristologia și răscumpărarea.⁶

⁶ J.-M. Hornus, „Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et la mystique chrétienne en général”, *Revue d'histoire et philosophie religieuse* 27 (1947), pp. 37–63. René Roques, *L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954; J. Vanneste sj, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys*, Bruxelles, 1959; R. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, Haga, 1969; B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neoplatonischer Metaphysik und christliche Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göt-

La polul opus se situează interpretării ce susțin coerența teologică de fond a operei dionisiene și continuitatea existentă între ea și Tradiția dogmatică și spirituală a Bisericii creștine (mai ales cea capadociană și alexandrină).⁷ Fără a fi prea mulți, ei numără însă printre reprezentanți figuri majore ale teologiei secolului nostru, cum este ortodoxul Vl. Lossky⁸ sau catolicul Hans Urs von Balthasar (în micro-monografia dionisiană cuprinsă în vol. II, 1962, din „estetica” sa teologică: *Herrlichkeit*⁹). Ceea ce s-a obiectat adepților acestei orientări „holiste” a operei dionisiene a fost însă, pe lângă o voință apologetică excesivă de „sistemizare” în linie dogmatică și spirituală tradițional creștină, și absența analizelor minuțioase atât în ceea ce privește textele, cât și contextul intelectual și cultural precis al Antichității târzii și mediului oriental filozofico-teologic de la începutul secolului VI.

O poziție oarecum intermediară între cele două tipuri de interpretări ocupă monografia lui Paul Rorem¹⁰. Con-

tingen, 1976; St. Gersh, *From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, 1978.

⁷ Cf. articolele lui C. Pera, 1936, și O. Semmelroth, 1950–1954, și mai ales monografia lui W. Völker, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958.

⁸ „La notion des «analogies» chez Denys l’Aréopagite”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* V (1931), pp. 279–309; „La théologie négative dans la doctrine de Denys l’Aréopagite”, *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), pp. 204–221 și *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*, Paris, 1944, cap. II: „Les ténèbres divines” (pp. 21–43) [trad. rom. pr. V. Răducă, Anastasia, București, f.a., pp. 53 sq.] și *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962 [trad. rom. M.-C. Oros, Deisis, Sibiu, 1995, cf. și studiul meu introductiv].

⁹ *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* II, Einsiedeln, 1962, pp. 147–214.

¹⁰ *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto, 1984; cf. și „The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius”, în volumul colectiv *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York, 1988, pp. 132–151, și *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford, 1993, viguros criticat de Al. Golitzin în *Mystics Quarterly* (Cincinnati) 21 (1994), nr. 1, pp. 28–38; cf.

sacrată, pe de o parte, relevării importantei elementului „biblic și liturgic” al operei dionisiene, ea afirmă, pe de altă parte, natura pur intelectualistă a exegezei dionisiene a simbolurilor biblice și liturgice; inspirată din teurgia lui Iamblichus, aceasta ar tinde spre o „epistemologie” abstractă, iar în absența unei hristologii reale, teologia negativă ar dizolva tot simbolismul în structuri mentale atemporale.

Hermeneutica dionisiană „holistă” tradițională a fost convingător reluată pe bază de analize detaliate de către doi autori ortodocși: Alexander Golitzin (1980, 1994) și Andrew Louth (1989), într-o serie de volume și contribuții asupra cărora voi reveni îndată.

Înainte de aceasta sunt dator cu un scurt excurs privitor la tribulațiile exegezei dionisiene în teologia ortodoxă modernă și la unii reprezentanți ai filozofiei religioase contemporane. În secolul nostru, reprezentanții teologiei academice din țările ortodoxe, ca, de exemplu, cei din Grecia sau România, sau teologii ruși din diaspora occidentală, au receptat rapid rezultatele științei critice occidentale privitoare la pseudonimia dionisiană și, mai cu seamă, la caracterul lor neoplatonic (D. Balanos, 1930; P. Trembelas, 1972–1973¹¹; C. Iordăchescu, 1932, 1936; I.G. Coman, 1956; J. Meyendorff, 1958, 1969, 1974¹²; Al. Schmemmann, 1966¹³;

de același Golitzin și „The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?”, *Mystics Quarterly* 19 (1993), nr. 3, pp. 98–114.

¹¹ „Mystikismos — Apophatismos, Kataphatike theologia”, în *Anuarul științific al Facultății de Teologie din Atena* XIX (1972), pp. 5–98 și XX (1973), pp. 161–227 și separat sub forma a două broșuri în 1974 (1981², 124 + 91 p.).

¹² „Notes sur l'influence dionysienne en Orient”, în *Studia Patristica* II, 1957, pp. 547–552; *Christ in the Eastern Christian Thought* (1969), New York, 1975, cap. 5: „Pseudo-Dionysius” (pp. 91–111); *Byzantine Theology*, Oxford, 1975 [trad. rom. pr. prof. Alexandru Stan, București, 1996, pp. 41–45, 268–270].

¹³ *Introduction to the Liturgical Theology*, Londra și Portland, 1966, pp. 155 sq. [trad. rom. ierom. Vasile Bârzu, Sophia, București, 2002].

K. Wesche, 1989¹⁴; M. Farantos, 1993¹⁵; P. Vassiliadis, 1996¹⁶ etc.). În contrast cu valorizarea tradițională pozitivă a „Areopagiticelor” în teologia bizantină medievală (reafirmată în disputele palamite din secolul XIV), profesorii de teologie ortodocși mai sus citați, inspirându-se servil din bibliografia occidentală „la zi” a chestiunii, s-au situat în genere în ceea ce privește chestiunea dionisiană pe o poziție net critică față de Tradiția Bisericii. Preluând necritic obiecțiile reformatorice, s-a ajuns la situația deconcertantă ca ei să deplângă influența „negativă” a pseudo-„Areopagiticelor” asupra teologiei, spiritualității și Liturghiei bizan-

¹⁴ „Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989), nr. 1, pp. 53–73.

¹⁵ „To philosophikon hypobathron tēs theologias tou Pseudo-Dionysiou Areopagitou” [Substratul filozofic al teologiei lui Pseudo-Dionisie Areopagitul], *Theologia* (Atena) 64 (1993), pp. 399–427. Concluziile sunt elocvente: „sistemul” lui pseudo-Dionisie e filozofic, mai exact neoplatonic, atât în formă, cât și în conținut; e un „panteism pur al emanației și conversiei” (p. 425); ca atare, el n-a contribuit cu nimic la teologia creștină, receptarea lui creând, dimpotrivă, o „mare confuzie” în teologia Bisericii!

¹⁶ *The Eucharistic Perspective of the Church's Mission Today and Tomorrow*, referat principal la cel de-al IV-lea Congres Internațional al Facultăților de Teologie Ortodoxe, București, august 1996. Pe urmele criticilor lui Meyendorff și Schmemmann, P. Vassiliadis (profesor, Tesalonic) se socotește îndreptățit să pună în cază întreaga tradiție „mistagogenică” de interpretare a Euharistiei în teologia bizantină reprezentată clasic de Dionisie ca o falsificare cosmologică și individualistă (de origine platoniană) inacceptabilă a eshatologismului istoric și comunitar al Bibliei și creștinismului primar (de această pervertire mistagogenică ar fi responsabil monahismul). Înțelegerea anagogenică a cultului ar fi dus de asemenea la o dizolvare a realismului sacramental și ecleziologic din care nu s-ar putea ieși decât printr-un fel de corporatism euharistic colectivizat prin care s-ar putea asigura eficiența misionară și istorică a Bisericii în lume. Articolele citate ale ieromonahului Alexander Golitzin, precum și studiul „Liturgy and Mysticism. The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity” oferă o articulată respingere a acestei viziuni și o argumentare a coerenței Tradiției Bisericii. Cf. Al. Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Deisis, Sibiu, 1998.

INEPIS

tine. Prin insistența lor pe teologia apofatică, teologia mistică areopagitică ar anula caracterul personalist și trinitar al Dumnezeului creștin și ar defuncționaliza hristologia și soteriologia obiectivă, respectiv Întruparea și Crucea, iar prin simbolismul lor contemplativ ierarhiile dionisiene ar fi subminat în Răsărit caracterul realist al sacramentalismului și euharistic, transformând Liturghia Bisericii într-o simplă dramă simbolică, compromițând în același timp grav eshatologismul istoric „orizontal” al creștinismului primar prin convertirea lui într-o schemă mistagogică „verticală”, centrată pe ascensiunea apofatică a sufletului individual. Dacă totuși areopagitismul a fost primit de Biserică, aceasta s-ar fi datorat mai cu seamă „corectivelor” hristologice ce i-ar fi fost aduse de sfinții Maxim Mărturisitorul († 662) sau Grigorie Palama († 1359), care, ambii, ar fi contrabalansat printr-un realism incarnațional accentuat fuga gnostică spre simbolic și dematerializare inerentă apofatismului neoplatonic încorporat în pseudo-areopagitism. Astfel de evaluări critice radicale au stârnit legitime proteste și critici detaliate (cf. reacția Athosului la tezele lui P. Trembelas, în 1975¹⁷; critica devastatoare asupra lui J. Meyendorff de către Ioannis Romanidis, în 1960–1961¹⁸; sau replica dată lui K. Wesche de Al. Golitzin, în 1990¹⁹). Cu toate acestea,

¹⁷ Cf. texte și comentarii în originalul neogrec: Theoklitos monachos Dionysiatis, *Athonika Anthe. Arthra kai meletemata*, Atena, 1973, 1996², pp. 15–82. În românește vezi postfața mea: „Între Athos și Atena: note pe marginea unei dispute”, la Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri athonite – între cer și pământ. I. Monahismul Sfântului Munte. II. Teologia rugăciunii minții*, Deisis, Sibiu, ed. a II-a, 2015, pp. 443–478.

¹⁸ „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics”, *Greek Orthodox Theological Review* 6, 2 (1960/1961), pp. 186–205 și 9, 2 (1963/1964), pp. 225–270.

¹⁹ „On the Other Hand”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 34 (1990), nr. 4, pp. 305–323. Cf. și „Hierarchy vs. Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos and their Common Roots in Ascetical Tradition”, *ibid.* 38 (1994), nr. 2, pp. 131–175.