



studii



15

NORMAN RUSSELL

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE ÎNDUMNEZEIRE ÎN TRADIȚIA PATRISTICĂ GREACĂ

Traducere din limba engleză

DRAGOȘ DÂSCĂ

Carte tipărită cu binecuvântarea

Înaltpreasfințitului

TEOFAN

Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

DOXOLOGIA

Iași, 2015



CUPRINS

Prefață	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 <i>yored merkavah</i>	83
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	124
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

Școli creștine și cercuri de studii	180
1. Creștinismul alexandrin	180
2. Școala 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	258
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 și urcușul sufletului	324
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	370
1. Evagrie Ponticul	374
2. Scrierile macariene	379
3. Diadoh al Foticeei	387
4. Dionisie Areopagitul	390
5. Maxim Mărturisitorul	413

IX

Epilog

1. Leontiu 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 I. Îndumnezeirea în tradițiile siriacă și latină	509
Anexa a II-a. Vocabularul grecesc al îndumnezeirii	529



Bibliografie	547
Indice de referințe scripturistice	605
Indice general	610

In memoriam
Elizabeth Moraitis Russell
1916-1983



I

Introducere

1. Metafora îndumnezeirii

Toți scriitorii patristici care fac referire la îndumnezeire, deși uneori conștienți de limbajul lor îndrăzneț, au presupus că cititorii au înțeles ceea ce ei voiau să exprime în scris. Clement Alexandrinul a fost primul care a folosit vocabularul tehnic al concepției despre îndumnezeire, dar nu a considerat necesar să-l explice. Nu întâlnim nici o definiție formală a îndumnezeirii până în secolul al VI-lea, când Dionisie Areopagitul afirmă: „Îndumnezeirea (θέωσις) este asemănarea și 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 întrebuințat metaforic¹. Implicațiile metaforei erau clare pentru primii ascultători sau cititori și nu era nevoie să fie explicată, deoarece erau ajutați în înțelegerea ei de contextul discuției. Dar deja în jurul secolului al VI-lea, sensul metaforic începe să se ofilească. Îndumnezeirea devenea un termen tehnic, ar putea fi supus definiției². Adică,

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

¹ Cel mai bun studiu despre rolul metaforei în discursul teologic este Soskice, 1985. Vezi și McFague, 1983.

² „Utilizările metaforice ce-și încep cariera în afara dicționarului standard pot fi, treptat, lexicalizate” (Soskice 1985: 83).

același adevăr exprimat inițial într-un limbaj metaforic a ajuns, în perioada bizantină timpurie, să fie exprimat conceptual și dogmatic.

Subiectul acestei cărți este îndumnezeirea creștină de la nașterea sa ca metaforă până la maturitatea sa ca învățătură duhovnicească. Primii Părinți întrebuițau 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 și simplu ca un titlu de onoare. Limbajul analogic „îl lărgeste” pe cel nominal: Moise a fost un dumnezeu în comparație cu Faraon, așa cum un înțelept este un dumnezeu în comparație cu un nebun; sau oamenii devin fii și dumnezei „prin har”, spre deosebire de Hristos, Care este Fiul și Dumnezeu „prin fire”³. Întrebuițarea metaforică este mai complexă. Este caracteristică pentru două abordări diferite, etică și realistă. Abordarea etică consideră că îndumnezeirea este dobândirea asemănării cu Dumnezeu prin strădanie ascetică și filosofică, credincioșii reproducând o parte din atributele dumnezeiești în viața lor prin imitație. În spatele acestei întrebuițări a metaforei se află modelul lui *homoiosis*, sau dobândirea *asemănării* cu Dumnezeu. Abordarea realistă presupune că oamenii sunt, într-un anume sens, preschimbați prin îndumnezeire. În spatele acestei întrebuițări se află modelul lui *methexis* sau *participarea* la Dumnezeu.

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

³ Atunci când este alăturată cuvântului „dumnezei”, expresia „după har” (κατὰ χάριν) funcționează, 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 referință se suprapun. Deși ultimul este termenul cel mai puternic, ambele caută să exprime relația dintre Ființă și devenire, între ceea ce există în sens absolut și ceea ce există în tâmplător. *Methexis* a fost definit astfel: „«Participare» este numele «relației» care explică apropierea elementelor de tip ontologic variat în unitatea fundamentală a unei singure instanțe. În acest sens, este o relație reală, una constituită din acel *nexus qua nexus* care rezultă din ea” (Bigger, 1968: 7). Cu alte cuvinte, participarea se săvârșește când o entitate este definită în relație cu altceva. De exemplu, sfântul este o entitate diferită de sfințenie, dar este definit ca sfânt fiindcă este părtaș la sfințenie. Fără sfințenie nu există om sfânt, iar sfântul are o existență separată de sfințenie. Atunci când spunem că sfântul „participă” la sfințenie, descriem o relație (a) substanțială, nu doar o aparență, și (b) asimetrică, nu o relație între egali. „Asemănarea” este numele unei alte „relații” care explică apropierea elementelor de tip ontologic diferit, dar într-un chip non-constitutiv, apropiat mai degrabă de analogie, decât de participare. Asemănarea se săvârșește când două entități împărtășesc o însușire comună. De exemplu, doi sfinți se aseamănă unul cu altul fiindcă amândoi posedă sfințenie. Hotarele dintre aceste distincții însă nu sunt rigide. „Participarea” poate fi puternică sau slabă, în funcție de faptul dacă este întrebuințată în mod corespunzător (κυρίως) sau în sens figurat (καταχρηστικῶς)⁴.

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

⁴ Cel mai bun studiu despre participare la Platon este Bigger 1968; vezi, de asemenea, Allen 1965. Tradiția platonicească târzie analizează mecanismele întregului sistem, însușindu-și perspective aristotelice.

principiu⁵ de către Întrupare; cel dinamic de improprierea de către individ a acestei omenități îndumnezeite prin Tainele Botezului și Euharistiei. Aceste patru abordări principale – nominală, analogică, etică și realistă (în ambele sale aspecte, dinamic și ontologic) – vor fi folosite drept schemă de lucru pentru mare parte din prezentarea de față.

2. Nevoia unei cercetări

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

⁵ Aici, dar și în alte locuri, folosesc expresia „în principiu” ca o modalitate convenabilă de a mă referi la acțiunea lui Dumnezeu în Întrupare înainte ca beneficiile obținute de aceasta să fie însușite de credincios printr-o viață trăită în credință.

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

religia creștină a fost reprezentată drept credința în Întruparea lui Dumnezeu și ca speranța sigură a îndumnezeirii omului, o speculație care inițial nu trecuse dincolo de hotarele cunoașterii religioase a devenit punctul central al sistemului, iar conținutul simplu al Evangheliei a fost obscurat” (1896-1899: ii. 10, 318). Mai exact, îndumnezeirea prezenta răscumpărarea drept „abrogarea stării firești printr-o transformare miraculoasă a firii noastre”; făcea distincție între binele suprem și binele moral; excludea ispășirea; și făcea apel la formule hristologice care veneau în contradicție cu Iisus așa cum era zugrăvit în Evanghelii (1896: iii. 164-166).

Cercetătorii bibliști din zilele noastre sunt mai puțin încrezători în privința simplității Evangheliei, dar concepția 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 aberație care poate fi găsită nu doar la Origen, ci și în întreaga tradiție la care acesta a contribuit, și nimic din ceea ce apărătorii moderni ai lui ἀποθέωσις au invocat în apărarea lor nu a modificat câtuși de puțin convingerea mea că aici se află greșeala dezastruoasă în gândirea creștină 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 învățătură [despre îndumnezeire] este nebiblică și nerațională, iar apărătorii săi moderni sunt „vinovați de împingerea unui paradox în tărâmul absurdului” (1975: 52).

Ostilitatea lui Drewery poate fi explicată parțial prin faptul că el reacționa la concepțiile despre îndumnezeire, încrezătoare și oarecum polemice, exprimate de trei scriitori ortodocși, Myrrha Lot-Borodine, Vladimir Lossky și Philip