

DIN ISTORIA SPIRITUALITĂȚII RĂSĂRITENE ÎN VIZIUNEA UNOR TEOLOGI DIN SECOLUL XX

Lect. univ. dr. Ivan Ivlampie

Premisele teologice ale spiritualității răsăritene

În abordarea acestui subiect, valoarea interpretativă a gânditorilor ruși constă în identificarea specificului teologiei răsăritene. Teologia nu este înțeleasă în sensul în care este luată în Apus, „o deducție rațională din premise *revelate*, adică din Sfânta Scriptură sau din declarațiile unui magisteriu ecleziastic“¹.

Departate de a se identifica strict doar cu Sfânta Scriptură sau cu definițiile sinodale, adevărul creștin este cel direct accesibil, văzut și trăit prin contactul cu existența dumnezeiască. Teologia Răsăritului este o teologie mistică în măsura în care „cunoașterea mistică nu presupune individualism emotiv“². Din această perspectivă, J. Meyendorff consideră că „adevăratul teolog era acela care a văzut și experiat (trăit) conținutul propriei teologii; iar această experiență s-a considerat că aparține nu doar intelectului (deși intelectul nu se excludea de la perceperea acestui conținut), ci „ochilor Duhului“, care situează întregul om - intelect, emoții și chiar simțuri - în contact cu existența dumnezeiască“³.

Vl. Lossky susține, împotriva teologilor apuseni, a istoricilor protestanți sau a filozofiei bergsoniene, faptul că între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și dogmă, între mistică și teologie, nu poate exista nici o distincție: „Dogma exprimând un adevăr revelat, care ne apare ca o taină

1. J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 19.

2. *Ibidem*, p. 25.

3. *Ibidem*, p. 19.

de nepătruns, trebuie să fie trăită de noi într-o lucrare în a cărei desfășurare, în loc de a potrivi taina la felul nostru de pricepere, va trebui, dimpotrivă, ca noi să veghem pentru ca să se petreacă o schimbare adâncă, o prefacere lăuntrică a duhului nostru, spre a ajunge în starea de trăire mistică. Departate de a fi opuse, Teologia și Mistica se sprijină și se întregesc una pe alta. Una este cu neputință fără cealaltă: dacă trăirea mistică este o punere în valoare personală a conținutului credinței comune, teologia este o expresie, spre folosința tuturor, a ceea ce poate fi încercat de fiecare⁴⁴.

În viziunea aceluiași teolog, Ortodoxia aduce „un nou mod de a gândi, în procesul căruia gândirea nu include, nu cuprinde, ci este inclusă și cuprinsă”⁴⁵. Teolog riguros, Lossky avertizează că o astfel de gândire nu devine niciodată o evadare din „constrângerea” necesară a rugăciunii, înlocuind taina trăită în tăcere cu scheme mentale a căror folosire poate să încânte. Deși teologia se exprimă rațional, ea trece totdeauna dincolo de concepte. „Intervine aici un moment necesar al *neputinței* gândirii umane în fața tainei care dorește să se facă cunoscută”⁴⁶. În acest punct, însăși filozofia, care în apogeul său este o întrebare, nu are cum să nu sufere un eșec, sfârșind în misticismul unui Dumnezeu necunoscut. În contrast cu acest eșec al filozofilor, tradiția dogmatică și-a asumat metoda apofatică de afirmare a lui Dumnezeu. Conform tradiției, Dumnezeu trebuie evocat „dincolo de opoziția dintre ființă și neființă, dincolo de orice concepte, inclusiv de cel al devenirii. Lui nu I se poate opune nimic. El nu cunoaște nici neantul care să I se opună. Gândirea trebuie să se depășească pe sine pentru a-L aborda - fără a-L numi. Trebuie să-L înțelegem fără a-L înțelege, să-L cunoaștem fără a-L cunoaște. Aceasta este singura teologie naturală pentru un creștin”⁴⁷.

În *Teologia icoanei*, Leonid Uspensky - apropiat colaborator al lui Vl. Lossky - accentuează aceeași idee: „Întrucât revelația creștină transcende atât cuvintele, cât și imaginile, nici o expresie verbală sau picturală nu poate, ca atare, să-L exprime pe Dumnezeu, transmițând despre El o cunoștință adecvată, directă”⁴⁸.

Împotriva raționalismului conceptual și a autoritarismului, specifice

4. Vl. Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 36.

5. Vl. Lossky, *Introducere în Teologia ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 12.

6. *Ibidem*, p. 15.

Apusului, cugetarea ortodoxă, fără a fi sistematic anticonceptuală sau antiierarhică, a cultivat cu predilecție trăirea creștină, neputând evita însă anumite conceptualizări în cursul procesului devenirii istorice. „Teologia Părinților - afirmă Evdokimov - nu este niciodată un sistem de concepte, ci un sistem de transmitere a trăirii liturgice a lui Dumnezeu, de aici decurgând caracterul ei antinomic”⁹. În concordanță cu apofatismul teologic¹⁰, Sfinții Părinți au reușit să păstreze „un simțământ de nepotrivire între formule și conținutul de credință: cele mai evidente și mai pozitive adevăruri ale trăirii creștine au fost exprimate astfel în antinomii, adică în propoziții care, în logica formală, se exclud reciproc, fără a fi iraționale”¹¹.

Acuzațiile de politeism, controversale în legătură cu natura lui Hristos, ispita elenismului și a filozofilor păgâne, conflictele cu papalitatea referitoare la natura autorității și a primatului în Biserică, controversa doctrinară în jurul „energiilor” dumnezeiești etc. n-au scutit Răsăritul de adoptarea unui anumit număr de dogme. Acest fapt implică o evaluare a istoriei creștinismului, prezentă, de altfel, în cadrul preocupărilor teologice ale gânditorilor ruși din diasporă.

Înainte de a urmări acest aspect, precizăm faptul că ansamblul teoretic și conceptual al Bisericii Ortodoxe este în exclusivitate subordonat problemei soteriologice, planului mântuirii. Apofaza, gândirea antinomică lasă loc trăirii liturgice - calea directă spre mântuire.

În concluzie, atragem atenția asupra specificului filozofiei ce se degajă din evoluția gândirii dogmatice, de la Origen până la Sfântul Grigorie Palama. Chiar dacă, așa cum am observat din precizările lui Vl. Lossky, gândirea dogmatică transcende puterea de expresie a filozofiei, pentru aceasta din urmă faptul poate constitui începutul unui demers original. De acest lucru nu este străină filozofia lui Berdiaev sau filozofia lui Șestov.

Istoria dogmatică a creștinismului răsăritean

În consens cu premisele sale teoretice, Ortodoxia se ferește de o dogmatizare excesivă, având un număr redus de dogme. „Ortodoxia nu are nevoie să formuleze, ea are chiar nevoie să nu formuleze, pentru a lăsa un larg

7. *Ibidem*, p. 26-27.

8. L. Uspensky, *Teologia icoanei*, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 200.

9. P. Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția ortodoxă*, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 79.

10. „Apofaza este exprimarea în limbaj omenesc, în limbaj teologic, a tainei credinței”

spațiu și o mare libertate multiplelor opinii ale teologilor¹².

Dogmele care au intrat în tradiție sunt rezultatul inevitabil al contextului istoric în care evoluase creștinismul. Nu este un simplu accident, crede Vl. Lossky, faptul că Dumnezeu a plasat Sfinții Părinți în contextul grecesc: nevoia de claritate i-a obligat să purifice și să sacralizeze limbajul filozofilor și al misticilor, pentru a conferi un caracter universal mesajului creștin.

În primele trei secole - „vârsta de aur a religiei creștine”¹³ - Biserica a suferit prigoana autorităților; întărindu-se prin martiri, își asigura astfel renașterea. Secolul al IV-lea aduce o radicală schimbare: împărații devin protectori.

Câmpul se deschide marilor dezbateri teologice. O dată cu erezia lui Arie, se nasc controversele hristologice; în secolul al VIII-lea, ele ating apogeul în Imperiul de Răsărit, prin mișcarea iconoclastă. Perioada următoare - în strânsă legătură cu *Filioque* - aparține controverselor pneumatologice și are ca miză păstrarea unității lumii creștine. Să urmărim succint modul în care reprezentanții diasporei ruse refac aceste episoade din istoria creștinismului.

În primele patru secole, gândirea creștină a elaborat, în primul rând, dogma trinitară. Izvorul acestei taine, arată Vl. Lossky, este Prologul Evangheliei după Ioan: „La început a fost Cuvântul - și Cuvântul era la Dumnezeu - iar Dumnezeu era Cuvântul”. Totul începe, în istoria dogmatică a creștinismului, cu ispita de a spulbera antinomia, identitatea și diversitatea lui Dumnezeu, raționalizând unul sau altul din termenii ei.

Prima erezie, unitarianismul (modalismul lui Sabelie), afirmă „o singură persoană în Dumnezeu, cea a Tatălui, ai Cărui Fiu și Duh sunt doar emanații sau energii”¹⁴.

A doua erezie - triteismul - apare o dată cu Origen; gândirea creștină este ispășită să accepte un subordinaționism: Tatăl este identificat cu unitatea supremă; Fiul nu mai poate fi deosebit, decât prin subordonare. „Astfel, Logosul a devenit instrumentul Unului, iar Duhul Sfânt, la rândul Său, instrumentul Fiului, cu care să sfințească în numele Tatălui”¹⁵. Cu Arie este sfârșită unitatea trinitară; el îl identifică pe Dumnezeu cu Tatăl și pretinde că tot ceea ce nu este Dumnezeu este creat. Deci, „Fiul este creat,

(Vl. Lossky, în *Introducere...*, p. 29).

11. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 300.

12. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 29.

13. J. Meyendorff, *Biserica Ortodoxă - ieri și azi*, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 21.

deoarece El este altul decât Tatăl, iar deosebirea personală determină o ruptură ontologică. Acest Fiul creat creează, la rândul Său, pe Duhul Sfânt, iar Treimea devine o ierarhie în care cel inferior slujește drept instrument celui superior¹⁶.

În lumea teologilor, Vl. Lossky este cunoscut prin rafinamentul și claritatea viziunii dogmatice. El nu întârzie să prezinte, cu o remarcabilă transparență cristalină, că punctele de vedere eretice au consecințe dezastruoase în planul mântuirii. Căci, atât unitarianismul, unde esența divină absoarbe persoanele - și astfel, spre exemplu, „la Judecata de Apoi, atunci când universul va fi îndumnezeit, totul va intra în monada indivizibilă¹⁷ -, cât și arianismul, unde se afirmă caracterul creat și inferior al Fiului și Duhului Sfânt, zădărnicesc mântuirea, iar creștinismul își pierde din prestigiul mesajului. Se face astfel simțită o exigență în precizia formulării dogmatice, iar acest fapt va deschide tradiția sinoadelor ecumenice. Sinodul de la Niceea (325) l-a condamnat pe Arie, definind consubstanțialitatea cu Tatăl a Fiului lui Dumnezeu, „o definiție care a permis lumii păgâne să-și formuleze o idee asupra plinătății Treimii; aceasta nu a însemnat raționalizarea creștinismului, ci creștinarea rațiunii, o transmutare a filozofiei în contemplație, o saturare a gândirii printr-o taină care nu este un secret de păstrat, ci o lumină inepuizabilă¹⁸. În viziunea acestui teolog autodidact, Sfinții Părinți ai secolului al IV-lea au realizat o adevărată transmutație a limbajului. Ei au schimbat semnificația termenilor filozofici sau curenți, făcându-i apti să exprime noua realitate descoperită de creștinism: *homoousios* - monadă și triadă; consubstanțial, co-esențial; adjectivul care îl califică pe Fiul drept Dumnezeu și altul decât *Dumnezeul*, același Dumnezeu, însă nu Tatăl¹⁹. Vl. Lossky urmărește metodic acest proces de transmutație a limbajului, la care au contribuit Atanasie din Alexandria, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz și Ilarie de Poitiers. Concluzia teologului rus este că Treimea constituie taina de început; orice existență și cunoaștere sunt posterioare Treimii. „În afara preamăririi și adorării, în afara relației personale prin credință, limbajul nostru, atunci când vorbim despre Treime, este întotdeauna fals²⁰.

14. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 45.

15. *Ibidem*, p. 46.

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*, p. 45.

Următoarele trei sinoade - Constantinopol (381), Efes (431), Calcedon (451) - au confirmat taina Treimii și au soluționat problema hristologică, realizând distincția între persoană și natură; Hristos este o singură persoană în două naturi; Treimea este o natură în trei persoane. Sinodul de la Calcedon a pus capăt controverselor legate de Persoana lui Hristos, formulând taina doimii în unu. „Pe de o parte, Hristos este consubstanțial cu Tatăl prin dumnezeirea Sa, pe de altă parte, El este consubstanțial cu noi, prin umanitatea Sa”²¹. Deci, există două consubstanțialități - comentează Lossky -, însă o singură prezență, persoană reală, în același timp Dumnezeu adevărat și Om adevărat.

Antichitatea creștină - Școala din Alexandria și Școala din Antiohia - era ispitită să raționalizeze Întruparea prin îndepărtarea fie a dumnezeirii, fie a umanității lui Hristos. În cadrul Școlii din Antiohia - adeptă a exegezei literare, istorice a Scripturilor - Iisus risca să apară ca un simplu individ în istoria Iudeii. În schimb, Școala din Alexandria golea evenimentul biblic de simplitatea lui concretă, punctând alegoria, viziunea simbolică. Din aceste două școli se nasc alături de mari teologi și două mari erezii: nestorianismul și monofizitismul.

Nestorie distinge radical între Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului. Cei doi fii, al lui Dumnezeu și al Omului, erau uniți numai printr-o legătură morală; erau uniți, fără a fi unul în Hristos. „Consecințele erau grave, comentează Lossky; dacă Hristos nu are unitatea persoanei, atunci natura noastră nu a fost asumată cu adevărat de Dumnezeu, iar Întruparea încetează de a mai fi o restaurare «fizică»“. Dacă nu există unitate reală în Hristos, atunci nici o unire între om și Dumnezeu nu mai este posibilă. Întreaga doctrină a mântuirii își pierde fundamentul ontologic, iar noi rămânem separați de Dumnezeu. Îndumnezeirea ne este interzisă; Hristos nu este altceva decât un mare exemplu, iar creștinismul devine o morală, o imitare a lui Iisus”²². Sinodul de la Efes a condamnat erezia lui Nestorie, declarând că nu există în Hristos o juxtapunere de două persoane și că dumnezeirea și umanitatea sunt unite într-o Persoană unică, aceea a Logosului.

Monofiziții pierd umanitatea lui Hristos în dumnezeirea Sa. „Astfel, Hristos este consubstanțial cu Tatăl, însă nu și cu omul”²³. Dogma de la

18. *Ibidem*, p. 47.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*, p. 59.

Calcedon definește unirea celor două firi în persoana unică a Cuvântului întrupat. Evenimentul istoric deosebit a fost separarea a numeroase Biserici orientale negrecești - copte, etiopiene, siro-iacobite, armene - de Biserica Ortodoxă, acestea adoptând confesiunea de credință monofizită.

În problema unirii celor două naturi în Persoana lui Hristos, la Calcedon s-a adoptat următoarea formulă: „Fără amestecare, fără schimbare, neîmpărțit și nedespărțit“. VI. Lossky observă că primii doi termeni sunt îndreptați împotriva monofiziților, iar ultimii doi împotriva nestorienilor. Și teologul rus conchide că, în conformitate cu apofatismul Ortodoxiei, definiția ne interzice să ne imaginăm „de ce“ Hristos este în mod deplin Dumnezeu. „De aceea, ar fi de-a dreptul pueril - consideră Lossky - să construim o psihologie a lui Hristos și, scriind «Viața lui Hristos», să reconstruim «stările Sale spirituale». Nu putem face presupuneri (...) despre «modul în care» divinul și umanul coexistă în aceeași persoană²⁴. Fără a fi amestecate, cele două naturi cunosc o anumită întrepătrundere (perihoreză). „Energiiile divine, spune Lossky, iradiază divinitatea lui Hristos și penetrează umanitatea Sa²⁵. Schimbarea la Față dezvăluie această perihoreză. Dogma de la Calcedon deschide calea *Theosis*-ului. „Iată de ce Sfinții, în timp ce rămân oameni, pot să participe la dumnezeire și să devină Dumnezeu prin har²⁶.

În secolul al V-lea și al VI-lea au apărut forme noi de monofizitism: monoenergismul și monotelismul. Aceste forme se înscriu pe linia „decalcedonizării“ Calcedonului, proces datorat „fie instinctului tenace monofizit al spiritualității orientale, fie unei căutări, în speță de ordin politic, pentru un compromis cu adevărații monofiziți²⁷.

Energetiștii recunosc două naturi în Hristos, însă lucrarea lor, adică energia care le face manifeste, rămâne una. De aici rezultă: „Fie că cele două naturi sunt amestecate, fie că umanitatea este cu totul pasivă, singurul agent fiind divinitatea²⁸. Sfinții Părinți, între care se distinge Sfântul Maxim Mărturisitorul, au răspuns acestei erezii astfel: „În Hristos trebuie deosebite, în același timp, două lucrări distincte și un singur țel, un singur

21. *Ibidem*, p. 133.

22. *Ibidem*, p. 135.

23. *Ibidem*, p. 134.

24. *Ibidem*, p. 138.

25. *Ibidem*, p. 139.

26. *Ibidem*.

act, un singur rezultat²⁹.

Monotelismul admite două laturi, însă o singură voință, voința divină, care absoarbe, în întregime, voința umană. Ipostasul, Persoana lui Hristos, ajunge să fie definit potrivit acestei facultăți. Pornind de la datele triadologiei, Sfântul Maxim stabilește că „în Treime există trei persoane și o singură natură, iar voința este comună celor trei persoane; există deci o singură voință. Astfel, voința este legată de noțiunea de natură, și nu de cea de persoană; altminteri, ar trebui să postulăm trei voințe în Treime³⁰.

VI. Lossky analizează finețea cu care Sfântul Maxim a distins în om două voințe - o voință naturală, anterioară păcatului, care aspiră spre bine, tinde spre Dumnezeu; și o voință deliberativă, ce alege, acceptă sau refuză și corespunde stării la care ne-a redus păcatul. Noi trebuie să alegem fără încetare; în schimb, în Hristos există două voințe „naturale“, însă nu există o „voință liberă“ umană. „Cele două voințe naturale nu pot intra în conflict în Persoana Sa, deoarece această persoană nu este un ipostas omenesc, care, întrucât a gustat din fructul fatal, trebuie să aleagă neîncetat între bine și rău, ci este un ipostas divin, care a ales o dată pentru totdeauna și pentru toți oamenii starea de kenoza, de ascultare necondiționată față de voința Tatălui³¹. Dogmatica kenozei, elaborată la cel de-al VI-lea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 681), vizează cele două erezii monofizite. În concluziile sale, Lossky precizează că, „dacă voința Fiului este identică cu cea a Tatălui, voința umană, care devine voință a Cuvântului, este voința Sa proprie, iar în această voință a Sa proprie rezidă întreaga taină a mântuirii noastre³².

Toate aceste controverse dogmatice nu pot fi privite ca niște dezbateri scolastice, trebuie ținut minte - ne avertizează Meyendorff - că problema centrală din aceste dispute a fost soarta supremă a omului. Aceste formulări, aparent abstracte, se ocupă cu fapte concrete, care vizează direct îndumnezeirea omului, iconomia mântuirii sale, divino-umanitatea sa. În Răsărit, la fel de bine ca aceste formulări, și mult mai mult decât ele, rugăciunea, Liturghia, icoana exprimă realitatea concretă a *theosis*-ului. În acest sens, *iconoclasmul* nu avea cum să se încetățenească. Există deja o tradiție dogmatică ce putea evidenția foarte clar că pe icoane nu este arătată nici firea

27. *Ibidem*, p. 146.

28. *Ibidem*.

29. *Ibidem*, p. 147.

30. *Ibidem*, p. 148-149.

divină, nici cea umană, ci ipostasul hristic. Icoana poartă numele prototipului, nu al firii lui - definește cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic de la Niceea (787).

Controversa iconoclastă se bucură de o atenție specială din partea teologilor ruși.

John Meyendorff, în lucrarea *Teologia bizantină*, consideră că la apariția acestei mișcări se află trei elemente:

- Inexistența unei tradiții în creștinismul original, care să cultive gustul pentru imagistică; icoana lipsind din spațiul armean și sirian, de unde proveneau împărații iconoclaști (monofiziți).

- Influența și confruntarea cu Islamul. În fața acuzei de politeism și idolatrie, aduse de califii arabi, împărații din secolul al VIII-lea s-au decis să purifice creștinismul.

- Moștenirea spiritualismului elen. La primii apologeți - Origen, Eusebiu din Cezareea etc. - este prezent un filon de gândire iconoclastă, care se bazează pe interpretarea *ad litteram* a prohibițiilor Vechiului Testament. Afirmările apologeților devin argumente ce alimentează deseori mișcarea iconoclastă.

Paul Evdokimov vede fenomenul „ca un imbold de transcendentalism semitic, evreiesc, musulman, creștin chiar, mărind astfel sensul inefabilului și al incognoscibilului divin, în dauna Întrupării și a „Iubirii de oameni“. A fost și o reacție împotriva unui cult al imaginilor, idolatru uneori, împotriva contaminării lui de o concepție magică, ce confunda icoana și Euharistia și proslăvea *consubstanțialitatea* dintre imagine și modelul său³³.

Dorind să se plaseze în tradiție, iconoclaștii se fac vinovați de neînțelegerea dogmei Dumnezeu-Omului. Gândirii iconoclaste îi lipsește distincția foarte clară între natură și persoană (ipostas). „Iconoclaștii nu văd decât două posibilități în cazul imaginii lui Dumnezeu - Cuvântul întrupat; fie reprezentându-L pe Hristos, reprezentăm natura Sa divină; fie reprezentându-L pe Omul Iisus, Îi reprezentăm firea umană, despărțită de dumnezeirea Sa. Ambele soluții sunt eretice, iar o a treia cale nu există³⁴. Având conștiința clară a deosebirii dintre natură și persoană, ortodocșii descoperă această a treia cale, ce anulează dilemele iconoclaste: icoana nu reprezintă natura, ci persoana. Leonid Uspensky arată că așa cum, odinioară, monoteliștii atribuiră persoanei ceea ce aparține naturii (Hristos este o per-

31. *Ibidem*, p. 150.

32. *Ibidem*.

soană; deci, El nu are decât o singură voință și o singură lucrare), tot astfel, iconoclaștii atribuie naturii ceea ce aparține persoanei. „Icoana nu este o imagine a naturii divine; ea este imaginea unei Persoane divine întrupate, care transmite trăsăturile Fiului lui Dumnezeu venit în trup, devenit vizibil și, prin urmare, reprezentabil cu mijloace omenești”³⁵.

Răspunsul elaborat la Niceea încheie prima perioadă a violentelor confruntări iconoclaste, începute în 726 din inițiativa statului. După un moment scurt de pace (27 de ani), disputa se reaprinde și au loc noi violențe. În anul 843, triumful Ortodoxiei este deplin. Importanța acestei victorii este deosebită, deoarece - susține Uspensky - „iconoclasmul încheie seria marilor erezii din perioada hristologică. Fiecare dintre ele ataca un aspect sau altul al iconomiei divine, adică al mântuirii câștigate prin Întruparea lui Dumnezeu. Or, iconoclasmul nu mai lua ca țintă un aspect anumit, ci iconomia mântuirii în ansamblu”³⁶.

Al VII-lea Sinod Ecumenic de la Niceea prezintă importanță și datorită azeziunii papei la cultul icoanelor. Acest moment este considerat drept unul de mărturisire ortodoxă și de menținere a unității celor două lumi creștine. Unitatea va avea de suferit prin intrarea Bisericii Romei în orbita Imperiului Carolingian. În urma acestui fapt, se accentuează neînțelegerile dintre Apus și Răsărit, iar episodul din 1054 trebuie privit ca un episod mai degrabă neplăcut între cele două Biserici, decât momentul final al rupturii. Ruptura va fi adusă de cruciade. „Până în ziua de astăzi, rareori se înțelege în Apus rolul nefast pe care aceste expediții l-au jucat în relațiile dintre cele două părți ale creștinătății”³⁷. Cauza schismei, potrivit lui J. Meyendorff, are rațiunile sale lingvistice, culturale și politice, la care se adaugă divergențele doctrinare profunde. „La originea schismei se găsesc, legate inextricabil, mobiluri teologice și neteologice (...), rațiunile teologice vor fi în final determinante, deoarece ele vor împiedica soluționarea dificultăților și vor provoca eșecul tentativelor de unificare: ele constituie, până în ziua de azi, obstacolul major de care se împiedică bunăvoința ecumenică”³⁸. Istoricul Bisericii Ortodoxe subliniază ideea că Apusul „a pierdut - din punct de vedere ortodox - echilibrul doctrinar și ecleziologic al creștinismului pri-

33. P. Evdokimov, *Arta icoanei*, Ed. Meridiane, 1993, p. 170.

34. L. Uspensky, *op. cit.*, p. 83.

35. *Ibidem*, p. 84.

mitiv³⁹. Pe când Orientul definea teologia icoanei în funcție de Întrupare, în Occident - prin *Cărțile caroline*, bazate pe o traducere aproximativă a Sinodului de la Niceea - arta sacră, consideră P. Evdokimov - era pervertită în însăși esența ei⁴⁰. Neînțelegerea dogmatică a icoanei are consecințe de nebănuț, ce pot fi urmărite până la impasurile artei sacre contemporane: „Se poate spune că, din punct de vedere mistic, Evul Mediu se stinge tocmai când dispar Îngerii, când icoana face loc imaginii alegorice și didactice, iar gândirea indirectă celei directe. E sfârșitul artei romanice, esențialmente iconografică; acum, Occidentul se desparte de Orient⁴¹. Această desacralizare a artei - prin ruptura față de canoanele iconografice - introducerea artificialității optice, a perspectivei profunzimii, clarobscurului, o conduce spre portret, peisaj, ornamentație. Viziunea subiectivă asupra artei religioase înseamnă deja „Renaștere“, iar acest fapt explică, în egală măsură, iconoclasmul din timpul Reformei. După ce pozitivismul secolului al XIX-lea a pus stăpânire pe universități, „imaginația cunoscătoare este violent îndepărtată și imaginația artistică este redusă la extrem sub presiunea pragmatică a semnului“. Concluzia lui Evdokimov este că Apusul, pierzând tradiția, sacrul, a ajuns la o „universală inflație a imaginilor, care tinde să pună în locul cărții „ilustratele și televizorul“ și culminează cu uriașii idoli ai vedetelor de cinema și ai șefilor de stat. „Această defilare este o contraofensivă a imaginarului, însă fără nici o continuare simbolică⁴².

Însă rațiunea teologică ce a determinat ruptura dintre cele două lumi creștine a fost problema purcederii Duhului Sfânt. Expansiunea Imperiului Franc a însemnat și răspândirea unui creștinism barbar, ce posedă cunoștințe vagi despre lumea în care se reuniseră primele sinoade ecumenice. Acest creștinism interpolase în Crez (încă din secolul al VI-lea, în Spania) formula purcederii Sfântului Duh de la Tatăl și de la Fiul. Promotorul acestei formule a fost Carol cel Mare. În ciuda faptului că, în zilele noastre, conducătorul franc este prezentat drept restauratorul Imperiului Roman, în realitate - consideră Meyendorff - în epocă, el era privit drept un uzurpator.

36. *Ibidem*, p. 102.

37. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 51.

38. *Ibidem*, p. 40.

39. P. Evdokimov, *op. cit.*, p. 148.

40. *Ibidem*, p. 149.

41. *Ibidem*, p. 151.

Pentru a-și întări titlul imperial în fața capitalei legitime - Constantinopolul - Carol cel Mare a recurs la acuzația de erezie: „Împăratul Răsăritului nu putea să mai pretindă succesiunea acelor *basileis* creștini, deoarece venera icoanele și mărturisea că Sfântul Duh purcede *de la Tatăl prin Fiul*, și nu de la *Tatăl și de la Fiul*“⁴³. Bizantinii au ignorat aceste atacuri doctrinare, iar papii au jucat rolul de mijlocitori între cele două părți. Însă, în funcție de împrejurările politice, începând cu secolul al IX-lea, Roma îi susține fie pe franci împotriva bizantinilor, fie pe bizantini împotriva francilor. În aceste împrejurări istorice complicate, o dată cu apariția cezaro-papismului și pe un fond de indiferență generală, s-a acceptat definitiv ca și la Roma, în Liturghie, Crezul să fie cântat cu *Filioque*. Atunci când s-a încercat să se restabilească unitatea - în dese rânduri de-a lungul Evului Mediu - s-a observat că Răsăritul și Apusul „pierduseră echilibrul eclesiologic comun, ce le permitea altădată să se înțeleagă... pentru unii, Scaunul Romei era criteriul unic al adevărului, pentru ceilalți, Duhul Adevărului odihnea asupra întregii Biserici și se exprima în mod natural pe calea sinodală“⁴⁴. Conciliul de la Florența (1438-1439) a fost cazul nefericit ce a adus Răsăritului o „victorie morală“, dar cu prețul catastrofei din 1453.

Din punct de vedere dogmatic, în această perioadă asistăm la elaborarea doctrinei în legătură cu cea de-a treia persoană: Duhul Sfânt. Etapa, numită *pneumatologică*, se bucură de o atenție specială din partea teologilor ruși, mai ales datorită faptului că a rămas necunoscută Apusului. „Nu s-a remarcat destul aspectul pneumatologic - susține Vl. Lossky - pe care îl ia tot mai mult teologia bizantină, începând de la mijlocul secolului al IX-lea, după triumful definitiv asupra iconoclaștilor, epocă ce marchează sfârșitul ciclului doctrinar, pe care îl putem numi hristologic“⁴⁵. În lucrarea *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția ortodoxă*, P. Evdokimov urmărește, în mod remarcabil, dezbaterile care au avut loc în Bizanț. Urmând concluzia Mgr. Cassian, teologul rus este de acord cu faptul că „în Noul Testament, purcederea Duhului Sfânt din Tatăl și din Fiul nu este învățată nicăieri explicit“⁴⁶. Teologia și Patristica răsăriteană sunt centrate pe Tatăl, numit în Noul Testament pur și simplu Dumnezeu. Părinții pre-niceeni urmează această înțelegere și evită

42. *Ibidem*, p. 152.

43. J. Meyendorff, *Biserica Ortodoxă...*, p. 41.

44. *Ibid*, p. 49-50.

să se pronunțe, în vreun fel, asupra purcederii Duhului Sfânt.

Școala din Alexandria - preocupată de aspectul soteriologic - afirmă dumnezeirea Logosului, pentru că mântuirea noastră depinde de ea. Evdokimov recunoaște faptul că la Sfântul Athanasie este vorba doar de o unitate de acțiune a Fiului și a Duhului din perspectiva mântuirii, fără a se pune problema relațiilor dintre Persoanele divine. Combătând erezia nestoriană, Sfântul Chiril se lansează în afirmații ambigue, ce pot face loc interpretării potrivit căreia Sfântul Duh „provine din Cei Doi“. Atent la critica adusă de Teodoret de Cyr și „preocupat de ortodoxia propriei sale doctrine“, Sfântul Chiril va mărturisi fără echivoc: „Duhul Sfânt nu Își trage ființa din Fiul sau prin Fiul, ci purcede din Tatăl și este numit al Fiului în virtutea consubstanțialității Lor“. Această școală, observă Evdokimov, preocupată doar de Întrupare, nu distinge clar „între purcederile veșnice, Viața din interiorul Sfintei Treimi, și trimiterile în timp, istoria pământească“⁴⁷. Aceste aspecte intră în atenția capadocienilor: Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Vasile cel Mare. Distingând în Dumnezeu elementul comun Celor Trei Ipostasuri - firea și elementul propriu fiecărei Persoane, capadocienii introduc noțiunea de cauzalitate, atribuită Tatălui și niciodată Fiului în cazul purcederii Duhului Sfânt: „Persoana Tatălui și nu natura este originea și izvorul celor două Ipostasuri“⁴⁸. Accentul soteriologic nu dispăre nici în cazul capadocienilor, de aceea Fiul rămâne central în iconomia mântuirii: „Dacă mântuirea vine prin Fiul, harul Sfântului Duh vine, de asemenea, prin Fiul“⁴⁹. Citându-l pe Sfântul Grigorie de Nyssa („Tatăl este izvorul Puterii. Puterea Tatălui este Fiul. Duhul Puterii este Duhul Sfânt“), P. Evdokimov constată că există în acest caz o evoluție a conștiinței dogmatice: *ordinea Ipostasurilor este transpusă în însăși viața divină*. „Duhul trăiește prin Fiul și pentru Fiul, fiind Duh al Puterii“⁵⁰.

În secolul al VIII-lea, Sfântul Ioan Damaschin întreprinde o primă sinteză a gândirii patristice din perspectiva monarhiei Tatălui: „Duhul este Duh al Tatălui... dar este, de asemenea, Duh al Fiului, nu fiindcă purcede din Fiul,

45. Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 137.

46. P. Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt...*, p. 69.

47. *Ibidem*, p. 72.

48. *Ibidem*, p. 72-73.

49. *Ibidem*, p. 73.

ci pentru că purcede prin El din Tatăl, nefiind decât o singură cauză, Tatăl⁵¹. Abia după aceste precizări se poate sesiza, consideră Evdokimov, diferența punctelor de plecare între Apus și Răsărit în conturarea teologiei trinitare.

În Apus, Fericitul Augustin operează o distincție între Persoane pornind de la „principiul opoziției relațiilor“ la care se reduc Persoanele. Tatăl și Fiul sunt una. Ei constituie un singur principiu al purcederii Duhului; deci, principiul monarhiei nu este suprimat, neexistând două principii, izvoare ale Duhului Sfânt. „Monarhia, putem spune, este împărțită între Tatăl și Fiul uniți în aceeași fire pentru a nu forma decât un singur principiu de purcedere“⁵².

În Răsărit nu există doctrina opoziției relațiilor și cea care decurge de aici, a purcederii dintr-un singur principiu.

Secolul al IX-lea aduce conflictul între cele două părți. Patriarhul Fotie distinge între însușirile ipostatice proprii fiecărei Persoane și attributele comune Celor Trei (firii). „Facultatea de a fi cauză este ipostatică și nu aparține decât Tatălui. În schimb, dacă considerăm că Duhul purcede din Tatăl și din Fiul împreună, vom fi în prezența unui atribut „ființial“, care „ține de natură“ și, în acest caz, în funcție de firea comună a Celor Trei, Duhul ar fi, de asemenea, *participant la propria purcedere*⁵³. A adopta punctul de vedere specific Apusului ar avea, în viziunea lui Evdokimov, următoarele consecințe:

- Paternitatea Tatălui nu ar mai fi o însușire exclusivă a Sa.
- Ipostasurile Tatălui și Fiului s-ar confunda într-o singură Persoană (erezia lui Sabellius).
- Purcederea comună ar pune în Dumnezeu ceva ce nu este nici ființial, natural, din moment ce Duhul este exclus, nici ipostatic, din moment ce este ceva comun Tatălui și Fiului.

Evdokimov sesizează viziunea personalistă a Tradiției răsăritene, ce evită orice unitate abstractă, în care ar putea dispărea caracterul personal al Ipostasurilor.

În 1274, la Sinodul Unionist de la Lyon, răsăritenii au afirmat: Duhul Sfânt nu depinde de Fiul decât în lucrarea Sa temporală; în viața Sa veșnică depinzând numai de Tatăl. Nuanțând această afirmație, Sfântul Grigorie al Ciprului va distinge între purcederea ipostatică (Duhul purcede numai din

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*, p. 74.

52. *Ibidem*.

Tatăl) și planul arătării, unde Duhul arată veșnic viața divină: din Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt“. *Filioque* își găsește locul pe planul arătării în lume“⁵⁴.

Sfântul Grigorie Palama va fi nevoit să răspundă la întrebarea dacă arătarea Fiului prin Duhul Sfânt este limitată de timp sau este veșnică. Realizând o sinteză a ciclului pneumatologic, Sfântul Grigorie Palama relevă faptul că, prin formula *per Filium*, legătura nu este cauzală, ci de interdependență și reciprocitate. Acest teolog evidențiază în Dumnezeu „o distincție - identitate“ între ființă și Ipostasuri, ce nu-I atinge simplitatea sau unitatea. Evdokimov găsește că argumentul nu este ființial, ci existențial: „Dumnezeu nu este *un lucru unic* (adică ființa, natura), ci este Cel viu, Cel ce este Unic. Existența primează asupra ființei. Nu „Cel ce este“ provine din ființă, ci ființa provine din Cel ce este“⁵⁵. Persoanele dumnezeiești se întrepătrund în așa fel, încât nu posedă decât o unică energie, unică, dar multiplă în manifestările sale. „Trebuie să distingem în Dumnezeu firea, Ipostasurile și energiile manifestărilor dumnezeiești“⁵⁶.

La acest nivel de abstractizare, problema este de „viață și de moarte“, deoarece este vorba de îndumnezeirea firii umane și de realitatea comuniunii sale cu Dumnezeu. Scopul vieții creștine este de a uni în persoana noastră energiile necreate cu natura noastră creată. Comuniunea creată nu este comuniune cu Dumnezeu Însuși, ci cu energiile dumnezeiești necreate, „comuniune deplină și reală, căci Dumnezeu este total prezent în energiile Sale necreate, fără a-Și părăsi ființa Sa inaccesibilă... Ființa și energia sunt cele două moduri ale existenței dumnezeiești, care se dăruiește, fără a se împărți și se distinge, fără a se refuza. Energia este calea comuniunii Treimii în afară, care izbucnește... din Tatăl prin Fiul în Sfântul Duh“⁵⁷.

În lumina ortodoxiei palamiste, Evdokimov crede că se poate descifra o primă soluție posibilă pentru *Filioque*: „Ea stabilește distincția - identitate dintre Duhul (*to Pneuma* - cu articol), în calitate de Ipostas și Duhul (*Pneuma* - fără articol), în calitate de energie. La nivelul ființei comune, Duhul ca Ipostas porcede numai din Tatăl, dar împreună cu Fiul, peste Care Se odihnește. Ca energie dumnezeiească, ne învață Palama, Duhul Se revarsă

53. *Ibidem*, p. 76.

54. *Ibidem*, p. 77.

55. *Ibidem*, p. 80.

56. *Ibidem*.

din Tatăl prin Fiul și, dacă vrem, din Fiul. Soluția constă deci în distincția dintre Ipostasul Duhului Sfânt și energia pe care El o face văzută *ex Patre Filioque*⁵⁸.

Palamismul reprezintă marea elaborare a Evului Mediu bizantin. În concepția lui Paul Evdokimov este posibilă și o altă soluție pentru *Filioque*, ce se înscrie în încercarea de depășire a schismei.

Dezbaterile teologice ce au urmat anului 1453 au evoluat în cele mai nefavorabile condiții: sub autoritatea și toleranța Islamului (secolele XIV-XIX), sub semnul „emancipării” și laicizării societății (secolele XIX-XX), sub teroarea statului ateu (secolul al XX-lea).

Creștinii bizantini, cantonați într-un soi de ghetou, erau privați de dreptul de evanghelizare a necreștinilor. Supus corupției ce domnea la Poartă, Patriarhul își exercita autoritatea asupra celorlalte centre ale Ortodoxiei, iar această autoritate, împletită cu dominația turcească, a avut, potrivit lui Meyendorff, consecințe nefaste asupra lumii ortodoxe: apariția naționalismului.

Mesajul ortodox a trebuit să fie transmis în condițiile lipsei de școli, de cărți și de cler instruit. Au existat totuși câțiva teologi care au putut menține tradiția dogmatică. „Unii au fost autodidacți, alții au plecat să studieze în Apus și au căzut adesea sub influența directă a maeștrilor lor catolici sau protestanți. Ideile Reformei și cele ale Contrareformei au pătruns în Răsărit, iar Biserica a trebuit, în condiții materiale și spirituale deplorabile, să-și mărturisească Ortodoxia. Teologii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea au făcut-o bâjbâind, uzând de argumente romane împotriva protestanților și de argumente protestante împotriva romanilor⁵⁹.”

În viziunea lui Meyendorff, principalele elaborări dogmatice care au făcut cinste Ortodoxiei sunt: reacția antiprotostantă a mitropolitului Petru Movilă, care întocmește în 1640 *Mărturisirea ortodoxă*, și reacția lui Dositei, Patriarh al Ierusalimului, care influențat de teologul moldovean, publică în România - alături de importante culegeri de texte teologice bizantine - *Mărturisirea de credință ortodoxă (a lui Dositei)*. „Aceste diverse episoade ale vieții Bisericii sub jugul turcesc nu au adăugat nimic notabil istoriei teologiei ortodoxe, dar ele aduc dovada unei certe vitalități a Ortodoxiei

57. *Ibidem*, p. 80-81.

58. *Ibidem*, p. 81-82.

59. J. Meyendorff, *Biserica Ortodoxă...*, p. 79.

grecești și a voinței ortodocșilor de a rămâne ei înșiși în aceste împrejurări dificile⁶⁰. O demonstrează și enciclicele elaborate în secolul al XIX-lea (1848, 1849), prin care patriarhii ortodocși resping reunificarea cu Roma. Reunificarea este considerată ca posibilă doar pe baza credinței comune a primelor veacuri.

Concluzia lui J. Meyendorff este că, în ciuda cataclismelor istoriei, Biserica Ortodoxă a supraviețuit: „În condiții dificile, bogăția sa liturgică și tradiția sa spirituală și-au demonstrat întreaga lor valoare. Totuși, aceste condiții au împiedicat cultura creștină, născută din Bizanț, să se dezvolte organic și să-și arate roadele. O nouă perioadă a istoriei sale s-a deschis în secolul al XIX-lea prin căderea Imperiului Otoman, eliberarea definitivă a țărilor slave, a Greciei și a Țărilor Române din Balcani, independența popoarelor arabe, instaurarea în Turcia a unei republici laice și plecarea grecilor din Asia Mică⁶¹. În lucrarea sa, Meyendorff urmărește situația actuală a Ortodoxiei în aceste regiuni. Informațiile sunt completate de Nicolae Lossky, ajungând să ofere date referitoare la situația Ortodoxiei din anii '90. Un capitol este rezervat și Bisericii Ortodoxe din România, precum și activității teologilor români.

Specificul și iconomia lucrării ne impun să ne limităm doar asupra pozițiilor eclesiologice și dogmatice ale gânditorilor ruși. În această privință nu există o unanimitate de vederi. Vom încerca prezentarea acestora în funcție de natura problemelor care au stârnit dialogul sau disputele.

Tradiție și modernism

În genere, Ortodoxia este percepută drept păstrătoarea Tradiției - a unei tradiții bogate în cuceriri liturgice și dogmatice, dar al căror sens, pentru Occident, a căzut în uitare sau a fost respins. Pentru Ortodoxie, Tradiția nu s-a constituit niciodată într-o povară care să-i sufoce existența, trăirea liturgică; dimpotrivă, palamismul, spre exemplu, poate constitui o dovadă a felului în care Ortodoxia poate cunoaște o înflorire dogmatică.

Diaspora rusă a urmărit să resuscite sensul Tradiției dogmatice, eliberând-o de influențele protestante sau catolice. Dar în această întreprindere au existat momente în care s-a pus în discuție însuși sensul noțiunii de tradi-

60. *Ibidem*, p. 84.

61. *Ibidem*, p. 86.

ție. Controversa dintre părintele Serghei Bulgakov și Vladimir Lossky se integrează unui astfel de moment. Bulgakov este purtătorul de cuvânt al curentului modernist, al unui curent în care se resimte influența marxismului și darwinismului. Bulgakov, crede L. Șestov, „din primele sale articole a început să pronunțe cuvântul Christos cu același ton cu care, altădată, pronunța cuvântul Marx”⁶². Chiar dacă aprecierea filozofului este excesivă, Bulgakov rămâne îndatorat - și cităm din *Ortodoxia* - istorismului hegelian: „Dogmele sunt stabilite în funcție de o anumită epocă și ele oglindesc stilul și particularitățile epocii; astfel, controversele hristologice și definițiile sinoadelor ecumenice oglindesc cu siguranță caracterele gândirii și spiritului elenistic. Ele sunt, într-un anumit înțeles, traduceri ale adevărului fundamental al Bisericii în limba elenică. De asemenea, controversele dogmatice contemporane, în materie de ecleziologie, sunt marcate de spiritul timpurilor moderne și al filozofilor lor. (...) Acesta înseamnă că *expresia* formulelor dogmatice este determinată de împrejurările istorice sau - cum se spune astăzi - ele au un caracter pragmatic. Acest pragmatism al formulelor dogmatice nu împuținează valoarea conținutului lor, ci arată că aceste formule depind de împrejurările istorice și sunt legate de inevitabila desfășurare umană a Bisericii. Dogmele se nasc din trebuința de a înțelege din nou și de a reinterpretă într-un sens nou datele experienței Bisericii. Pentru aceasta, noi definiții dogmatice vor fi mereu posibile în principiu și, de fapt, în conștiința Bisericii se prepară îndelung gândiri noi și definiții dogmatice, deși viața unică și divină a Bisericii rămâne totdeauna identică cu ea însăși, în afara și deasupra istoriei”⁶³. Având o astfel de înțelegere asupra naturii dogmelor, Bulgakov își asumă responsabilitatea de noi elaborări teoretice. Dintre acestea, teoria sofiologică îi va aduce condamnarea Patriarhiei Moscovei în 1935. Speculațiile slavofile privind Înțelepciunea divină sunt considerate neortodoxe. Gestul Patriarhului Moscovei determină solidarizarea intelectualilor din diasporă cu părintele Bulgakov. Încurajat, acesta redactează un *Memoriu* de protest împotriva procedurii canonice și o apărare a sofiologiei de acuzațiile dogmatice aduse. Elaborarea teoretică a sofiologiei nu este situată pe terenul dogmelor, ci pe cel al teologumenelor, opiniilor, interpretărilor personale. „Ea exprimă propria mea convingere teologică, pe

62. L. Șestov, *Începuturi și sfârșituri*, Institutul European, Iași, 1993, p. 77.

63. S. Bulgakov, *Ortodoxia*, Sibiu, 1933, p. 42.

care n-am ridicat-o la rang de dogmă a Bisericii, universală și obligatorie. Mă consider în drept, ca teolog, să am propriile mele idei teologice, fără a căuta să le impun nimănui, cât timp Duhul lui Dumnezeu nu și-a pronunțat judecata Sa. Istoria Bisericii a cunoscut diversitatea școlilor (Alexandria, Antiohia) și fără libertatea speculației teologice, teologia nu e vie⁶⁴.

În miezul acestei controversă intervine Vl. Lossky. „El semnaleză pe larg gravele confuzii și contradicții pe care se întemeiază sau pe care le promovează sofologia acestuia: confuzia între persoană și natură în Dumnezeu (și disocierea lor la Om); trădarea naturii divine ca principiu personal (Sofia) și confuzia energiilor naturale ale Divinității cu Persoanele treimice, cărora li se atribuie calități create (Fiul „masculin“, Duhul „feminin“), panteismul emanaționist în cosmologie și caracterul necreat al persoanei umane: determinismul sofianic al creației și mântuirii; hristologia kenotică de tip apolinarist și monotelit etc. Obiecția fundamentală e însă de natură metodologică...“⁶⁵. Principial, părintelui Bulgakov i se reproșează faptul că nu mai înțelege Tradiția ca organism viu; sinoadele ecumenice nu mai sunt interpretate drept mărturisiri ale adevărului sau formule soteriologice, a căror viabilitate are un caracter absolut. Tradiția este interpretată în mod scolastic și istoric, iar Vl. Lossky înțelege faptul că ea nu poate fi reductibilă la o exegeză protestantă, că nimic din interiorul ei nu conține formule imperfecte, inerte, ci, cum am văzut deja, totul este subordonat planului mântuirii.

Același înțeles al Tradiției îl întâlnim la părintele Gheorghe Florovsky, în *Căile teologiei ruse* - lucrare socotită de diac. Ioan I. Ică jr. drept o deconstrucție istorică a teologiei ruse. „Studierea trecutului rus - susține Florovsky - m-a condus la convingerea că, în zilele noastre, teologul ortodox poate găsi pentru sine adevărata măsură și izvorul viu al inspirației creatoare numai în Tradiția patristică. Sunt convins că ruptura în idei cu Tradiția patristică și bizantină a fost cauza principală a tuturor intermitențelor și eșecurilor în dezvoltarea Rusiei. Toate realizările autentice ale teologiei ruse au fost întotdeauna legate de o întoarcere creatoare la izvoarele Tradiției patristice. Că această cale îngustă a teologiei patristice e singura adevărată

64. Text din *Studiul introductiv* al diac. Ioan I. Ică jr., p. XIX, în Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*.

65. *Ibidem*, p. XX.

se revelează cu destulă claritate în perspectiva istorică. Însă, întoarcerea la Părinți nu trebuie să fie doar pur intelectuală sau istorică, ci trebuie să fie o întoarcere în duh și rugăciune, o autorestituire vie și creatoare în plenitudinea Bisericii, în integralitatea Sfintei Tradiții⁶⁶.

Meritul acestor teologi constă, așadar, în identificarea Tradiției dogmatice cu Ortodoxia, cu Teologia prin excelență. Cu toate acestea, înnoiri în interiorul Ortodoxiei vor mai fi încercate și de P. Evdokimov, de data aceasta însă, printr-o cunoaștere și situare în spiritul Tradiției. Felul cum pune Evdokimov problemele, platforma ecumenică și patristică pe care se situează îl opun tradiționalistului Lossky („gânditorul identității și al structurilor, spiritul arhitect, riguros, mineral⁶⁷). Paul Evdokimov - „modernistul și ecumenistul, gânditorul deschiderii și al nuanțelor, spiritul muzical, eseist, estet⁶⁸ - aduce un suflu înnoitor în cercurile Ortodoxiei pariziene. Ceea ce merită consemnat în chestiunea de față este poziția divergentă a acestor doi gânditori din urmă. Ei s-au antipatizat reciproc: „Pentru Evdokimov, Lossky era un spirit prozelitist și un fanatic al Tradiției, iar pentru Lossky, Evdokimov era ecumenist imprudent și *protestant ortodox*⁶⁹.

Nu este cazul să ne pronunțăm în privința acestor dispute. Este de dorit și de așteptat doar ca lumea creștină să-și regăsească echilibrul tradițional.

66. *Ibidem*, p. XXII.

67. *Ibidem*, p. LIV.

68. *Ibidem*.

69. *Ibidem*.