

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, APĂRĂTORUL ISIHASMULUI

Pr. drd. Cristian Gagu

I. Viața Sfântului Grigorie Palama până la începutul controversii cu Varlaam.

Sfântul Grigorie Palama s-a născut în 1296¹ la Constantinopol, într-o familie de vază, originară din Asia Mică, refugiată în capitala imperiului din cauza invaziei turcilor. A cunoscut din copilărie atmosfera Curții Imperiale, tatăl său, Constantin, fiind un sfetnic apropiat al împăratului Andronic al II-lea și având în grijă educația nepotului împăratului, viitorul împărat Andronic al III-lea, cu care Palama era de o vârstă.² Rămas orfan de tată de la vârsta de șapte ani, Palama s-a bucurat de o atenție deosebită din partea împăratului care s-a îngrijit de educația sa. Sfântul Grigorie a urmat cursurile Universității Imperiale, studiind gramatica și retorica, fizica, logica și întreaga știință aristotelică³, încât „la vârsta de șaptesprezece ani filozofa de așa manieră și atât de bine, încât toți înțelepții care-l înconjurau atunci pe împărat erau foarte mulțumiți (bucuroși); cât privește pe Marele Logofăt, acest spirit universal, el a fost plin de admirație și a spus împăratului: Aristotel însuși dacă ar fi fost aici în persoană l-ar fi lăudat. Și a adăugat: «Iată firescul (natura) pe care trebuie să-l atingă toți cei ce doresc să studieze Logica lui Aristotel»⁴.

1. Pr. dr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 19; idem, *Filocalia*, VII, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 208; J. Meyendorff, *Introduction a l'étude de Grégoire Palama*, Edition du Seuil, Paris, 1959, p. 67.

2. J. Meyendorff, *op. cit.* p. 45-46.

3. *Ibidem*.

4. G. Palama, *Contra Gregoras*, I Coisl. 100, fil. 236 și Filotei, *Enconion*, col. 559 D-560 A, la J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 47.

Continuarea și desăvârșirea studiilor i-ar fi asigurat cu certitudine un loc de cinste în elita intelectuală a vremii, iar grija deosebită pe care i-o purta împăratul în memoria tatălui său ar fi făcut să fie numit în vreuna din funcțiile administrative imperiale.

Influența hotărâtoare în devenirea sa ulterioară a avut-o însă nu poziția de care se bucura la Curtea Imperială, ci atmosfera de adâncă evlavie din casa părintească, care i-a insuflat tânărului Grigorie dragostea pentru rugăciune și pentru viața monahală și l-a făcut să cerceteze des pe călugării atoniți. Între ei, l-a cunoscut pe viitorul mitropolit al Philadelfiei, Teolipt, care l-a inițiat în disciplina trezviei și în rugăciunea minții.⁵ Ajungând vârsta maturității⁶, Palama a abandonat studiile profane și a refuzat oferta împăratului de a intra în aparatul administrației imperiale urmându-și vocația monastică. Împreună cu frații săi, Macarie și Teodor, s-a îndreptat spre Muntele Athos. În drum s-au oprit la Mănăstirea Papikion, situată undeva între Tracia și Macedonia, rămânând pe perioada iernii. Aici ar fi avut Sfântul Grigorie, potrivit lui Filotei, primul contact cu călugării bogomili, a căror mănăstire se afla destul de aproape de Papikion, repurtând prima victorie asupra acestora în discuțiile teologice pe care le-a avut cu ei. Filotei scrie că Palama a reușit chiar să-l convertească pe conducătorul lor, care, cu alți câțiva bogomili, a mers la Constantinopol și s-a reconciliat cu Biserica⁷. Jugie consideră informația lui Filotei „un detaliu picant” și crede că a fost inventată de acesta „când se gândea că în curând Palama va fi acuzat de mesalianism de către Varlaam”⁸. Meyendorff recunoaște că este greu de verificat istoricitatea acestei informații și presupune că Filotei a vrut să respingă dintru începutul elogiului său scris pentru Sfântul Grigorie Palama acuzația de mesalianism ce i s-a adus acestuia, insistând pe opoziția lui cu această sectă⁹.

În Athos, Palama a devenit ucenicul călugărului Nicodim, sub îndrumarea căruia a rămas trei ani „în post, priveghere, pază spirituală și rugăciune neîntreruptă”¹⁰ și care l-a tuns la monahism. După trei ani de împreună nevoință, bătrânul călugăr Nicodim a murit, iar Sfântul Grigorie Palama,

5. G. Palama, *Tratatul al doilea din Triada întâi*, la pr. dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 173.

6. Filotei, *op. cit.*, col. 562 A, la J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 48.

7. *Ibidem*, col. 563 A – 565 D., la J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 51.

8. M. Jugie în *Dictionnaire de theologie catolique*, Paris, 1932, vol. XI, II, col. 1736.

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

10. Filotei, *op. cit.*, col. 566 B, la J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 52.

după alți trei ani petrecuți în lavra Sfântului Atanasie, s-a retras la Glossia. Aici a avut un alt părinte duhovnicesc în persoana călugărului Grigorie, pe care mulți sunt tentați să-l identifice cu Sfântul Grigorie Sinaitul. M. Jugie chiar afirmă că Palama s-a alăturat la Glossia unui grup de isihasți aflați „sub conducerea lui Grigorie Sinaitul, noul restaurator al isihasmului la Athos”¹¹. Datele biografice ale acestui Grigorie - a revenit la Constantinopol unde a și murit, iar moaștele sale au săvârșit minuni - pe care Filotei îl numea „cel Mare”¹², iar Gregoras Δριμυς¹³, „nu corespund cu ceea ce știm despre Grigorie Sinaitul cu care suntem tentați să-l identificăm pe părintele spiritual al lui Palama”¹⁴.

De la Glossia, Palama a plecat în 1325 la Tesalonic, integrându-se grupului isihast inițiat de Isidor, ucenicul lui Grigorie Sinaitul.¹⁵

În această perioadă, Palama a venit pentru a doua oară în contact cu ereticii bogomili. În scrisoarea adresată în 1354 episcopului antipalamit Iacob Koukounares al Monembasiei, Akindin scrie că mesalienii iconoclaști și-au făcut apariția la Athos, Constantinopol și Tesalonic și că liderul acestora, un anume Gheorghe, a locuit la Tesalonic în aceeași casă cu Isidor. Pe acesta din urmă și pe Palama, Akindin i-a acuzat că venerau ca proorociță pe o oarecare călugăriță Porina, ucenița bogomilului Gheorghe¹⁶. Patriarhul Calist al Constantinopolului confirmă în *Viața Sfântului Teodosie de Târnovo* că Tesalonicul a fost în secolul al XIV - lea centrul bogomilismului bizantin, inițiat de o oarecare călugăriță Irina, ai cărei ucenici au contaminat apoi Athosul¹⁷. În *Cuvinte de dovedire și de împotrivire* scrise în 1347 contra lui Palama, Nechifor Gregoras menționează numele ereticilor bogomili din Athos, pe care Biserica din Constantinopol îi condamnase deja printr-un tomos adresat călugărilor din Sfântul Munte¹⁸, iar pe Palama îl prezintă ca

11. Vezi nota 8.

12. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 52.

13. Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia*, Venetiis, MDCCXXIX (1729), cartea XIX, I, IV, trad. Boivin, în colecția *Byzantinae historiae scriptores*, vol. XXI, p. 468 – „*neque ipse solum; sed et eius magister idemque cognominis Gregorius Drimys*”.

14. Vezi nota 12.

15. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 55.

16. *Ibidem*; Scrisoarea a fost editată de R.J. Loenertz, în *Επετηρίς εταιρείας βυζαντινωῶν σπουδωῶν*, XXVII, Atena, 1957, p. 91.

17. Moise Zugravul, David, Iov, Isaac, Iosif Cretanul și Gheorghe din Larissa, Cf. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 56.

pe un ucenic direct a doi dintre acești eretici bogomili - Iosif Cretanul și Gheorghe din Larissa - de aceea pune plecarea lui din Athos nu pe seama incursiunilor turcilor, ci a faptului că se temea că va fi condamnat ca bogomil.¹⁹

Afirmațiile celor doi adversari ai lui Palama sunt neadevărate și tendențioase. Scrise în 1345 și 1347, când faza a doua a disputei era pe sfârșite iar antipalamiții nu înregistraseră nici un rezultat pozitiv lor, aceste afirmații aveau rolul de a justifica și a da crezare acuzației de mesalianism adusă Sfântului Grigorie Palama și învățaturii sale. Dacă aceste acuzații ar fi fost reale, ar fi însemnat să presupunem că toți călugării din Athos erau bogomili, de vreme ce, prin semnăturile de pe *Tomosul aghioritic*, Palama a avut susținerea în 1339²⁰ a tuturor conducătorilor mănăstirilor din Athos și a protosului Sfântului Munte.

Referindu-se la posibilele influențe bogomile asupra isihasmului, J. Meyendorff afirmă că „isihăștii răspundeau aceluiași dorințe de viață spirituală intensă, dar propunând o doctrină a rugăciunii și o spiritualitate autentică și tradițională. Și este sigur că succesul lor final în lumea bizantină a contribuit la canalizarea spre Biserica Ortodoxă a mișcării populare de renaștere spirituală pe care bogomili o îndreptaseră pe căi greșite”²¹.

Palama a rămas la Tesalonic până în 1326 când, după ce a fost hirotonit preot, s-a retras la Veria, întemeind un schit și ducând o viață de asceză severă. Desele incursiuni ale sârbilor l-au determinat în 1331 să părăsească Veria și să se reîntoarcă la Athos, stabilindu-se la Schitul Sfântul Sava unde a rămas până când prietenii din Tesalonic l-au chemat să ia apărarea călugărilor isihăști împotriva atacurilor lui Varlaam.²²

II. Varlaam de Calabria

Călugărul Varlaam, cel ce a declanșat ultima mare controversă teologică în Bizanț, s-a născut în Italia, în provincia Calabria. Asupra apartenenței sale etnice și religioase au existat opinii diferite în rândul istoricilor. Unii au afirmat că Varlaam ar fi fost latin și că, având „un caracter foarte versatil”²³, și-a schimbat în două rânduri credința devenind din catolic, ortodox, pentru ca, în final, să revină la catolicism.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*, p. 74, nota 30.

20. *Ibidem*, p. 57.

21. *Ibidem*, p. 53.

22. *Ibidem*, p. 64.

Cei ce au susținut această părere, între care și pr. Dumitru Stăniloae, au argumentat cu informații culese din scrierile Sfântului Grigorie Palama, Nechifor Gregoras, Ioan Cantacuzino și Filotei Kokkinos. Sfântul Grigorie Palama l-a numit pe Varlaam „Λατινε,λλην“²⁴, cu înțelesul fie de „grec unit“, fie de „latin ce se dă drept grec“, și l-a suspectat pe acesta în repetate rânduri că ortodoxia lui a fost doar de fațadă, în fondul său interior fiind un catolic convins: a sărutat genunchiul papei și și-a lăsat capul în mâinile lui spre a fi binecuvântat în timpul soliei la Avignon, nu a fost văzut primind Sfânta Euharistie și nici nu a cerut intrarea în monahism și tunderea, ci a preferat să-și petreacă timpul în biserica de rit latin. „Se dăruiește latinilor, scria Sf. Grigorie în tratatul întâi din seria a treia, celor de un neam cu el (ο`μοφυλοις), cu toată puterea, atrăgându-ne în chip viclean și silnic spre credința lor“²⁵. Nechifor Gregoras, în *Istoria* sa, l-a caracterizat pe Varlaam ca fiind „instruit în învățătura de credință a latinilor (is cum Latinorum dogmatica eruditione instructos erat)“²⁶, consemnând că după Sinodul din 1341 „a plecat în Italia cu pânzele întinse, și la obiceiurile și dogmele latinilor, în care și era crescut, s-a reîntors“ (plenis velis in Italiam abiit, et ad Latinorum instituta et dogma, in quibus erat educatus, rediit)²⁷.

Și Ioan Cantacuzino, în *Istoria* sa, afirmă, în cap. XXXIX și XL, că Varlaam ar fi fost „crescut în moravurile și legile latinilor“ și că după Sinodul din 1341 „a fugit în Italia și crezând la fel cu latinii, ca și mai înainte, a fost făcut de ei episcop de Gerace“²⁸.

În ciuda tuturor acestor mărturii ale contemporanilor lui Varlaam, „originea greacă și credința ortodoxă ale calabrezului sunt indubitabile“²⁹, după cum afirmă J. Meyendorff care acceptă în această privință argumentele teologului catolic M. Jugie. Acesta din urmă își demonstrează poziția

23. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 14.

24. *Ibidem*, p.16, cf. Coisl. gr. 100, fil. 223v, 225 și J. Meyendorff, *Les débuts de la controverse hésychaste*, in *Byzantion*, t. XXIII, 1953, p. 91.

25. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 15-16, cf. Coisl. gr. 100, f. 198-199 și J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 91-92.

26. Nicephori Gregorae, *op. cit.*, XI, X, I, p. 277.

27. *Ibidem*, XI, X, V, p. 279.

28. Cantacuzino, *Histoire des Empereurs Jean Paléologue et Jean Cantacuzino*, livre II, chapitre XXXIX, 1, trad. sur les originaux grec par Mr. Cousin, în colecția *Histoire de Constantinopole*, vol. VIII, Paris, 1674, p. 489.

29. J. Meyendorff, *Les debuts ...*, p. 92, nota 2 și *Introduction ...*, p. 65.

cu propria mărturie a lui Varlaam care scria despre sine, după ce a expus dogma ortodoxă despre purcederea Sfântului Duh: „Aceasta este credința și pietatea mea despre Sfânta Treime, credință în care am fost crescut din copilărie și în care am trăit până acum”³⁰. Un alt argument important în favoarea poziției sale îl aduce M. Jugie din una din scrisorile adresate de Sfântul Grigorie Palama lui Varlaam înainte de începutul disputei lor, în care cel dintâi scria că tânărul calabrez a venit în Bizanț „din dragoste pentru credința curată, pentru adevărata Ortodoxie”³¹. În articolul său, M. Jugie aduce și alte argumente care-i susțin opinia dovedind că Varlaam era grec de origine și că atunci când a venit în Bizanț, mărturisea învățătura de credință ortodoxă.

Stabilirea cu certitudine a originii etnice și a credinței în care a fost crescut și educat Varlaam poate arunca o lumină nouă asupra motivelor care l-au determinat pe acesta, după ce a trăit în Calabria ca grec ortodox, să-și schimbe convingerile religioase după venirea la Constantinopol și să devină un catolic convins.

Nu sunt foarte clare, de asemenea, nici motivele care l-au determinat pe Varlaam să părăsească Calabria și să vină în Grecia. Având în vedere faptul că imediat ce a venit în Grecia a îmbrăcat haina monahală³², s-ar putea spune că unul din motive ar fi cel enunțat de Sfântul Grigorie Palama, anume „dragostea pentru credința curată, pentru adevărata Ortodoxie”³³. Deci, Varlaam a făcut acest gest mai curând pentru a fi bine primit de bizantini în mijlocul lor și a le câștiga mai ușor încrederea.

Un alt motiv, mult mai plauzibil, este cel amintit de Nechifor Gregoras în dialogul *Florentios*, potrivit căruia Varlaam a dorit să-l studieze pe Aristotel în original³⁴. Dacă ținem seama și de faptul că Varlaam era deja influențat de spiritul umanist al Renașterii italiene, fiind în același timp foarte orgolios

30. Varlaam, cod. Parisinus graecus 1218, f. 506, la M. Jugie, *Varlaam est-il né catholique?* în *Échos d'Orient*, 197-198, 1940, p. 112 (textul face parte din tratatele împotriva Filioque, opuscul numerotat de Fabricius cu nr. 7); vezi și J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 92, nota 4.

31. M. Jugie, *op. cit.*, p. 103 și J. Meyendorff, *L'origine de la controverse palamite. La premiere lettre de Palamas a Akyndinos*, în *Θεολογία*, 25/1954, Atena, p. 613. Scrisoarea, conservată în cod. Coisl. gr. 100, fol. 70, a fost publicată de Joseph Schiro, *Archivio storico per la Calabria*, t. V (1935), p. 63-76 și Grégoire Papamikhail, în *Ἐκκλησιαστικὸς Φαῖρος*, t. XIII (1914), p. 42-52

32. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 16 și J. Meyendorff, *Les debuts...*, p. 92.

33. Vezi nota 31.

și mândru și în aceeași măsură de ambițios³⁵, credem că nu atât dragostea pentru desăvârșita credință l-a mânat pe Varlaam la Constantinopol, cât vanitatea și mândria, dorința de a fi superior în cunoștințe tuturor filozofilor, de a fi lăudat și apreciat de toată lumea.

Varlaam a luat contact cu civilizația și cultura bizantină în 1328 când s-a stabilit în Tesalonic, după care în 1330 a ajuns la Constantinopol. În capitala imperiului el a reușit în scurt timp să intre în grația împăratului Andronic al III-lea Paleologul și a Marelui Domestic Ioan Cantacuzino care scria că Varlaam devenise obiectul „venerației împăraților, care îl priveau ca pe un mare dascăl”³⁶. În semn de cinstire și de apreciere a erudiției sale, i-a fost încredințată predarea teologiei lui Dionisie Pseudo-Areopagitul și a „învățăturilor mistice ale Bisericii și a tuturor tainelor teologiei noastre”, după cum consemna N. Gregoras³⁷ și se pare că pe la 1339 devenise și egumenul Mănăstirii Mântuitorului Iisus Hristos din Constantinopol³⁸.

Atenția de care s-a bucurat din partea împăratului și a Marelui Domestic, orgoliul și mândria de a fi cel dintâi în rândul erudiților vremii l-au determinat pe Varlaam, la numai un an de la sosirea în Constantinopol, să-l provoace la o dispută filozofică pe Nechifor Gregoras, recunoscut a fi fost în acea vreme cel dintâi între oamenii de cultură bizantini. Învins de Gregoras în această dispută publică, văzându-și ignoranța totală în astronomie, gramatică, retorică și politică, pierzându-și faima ce și-o câștigase în Constantinopol, Varlaam s-a reîntors în Tesalonic³⁹ și și-a reluat, probabil, activitatea de profesor de filozofie⁴⁰ până în 1334, an pe care îl putem considera drept momentul începerii disputei isihaste în care a fost implicat Sfântul Grigorie Palama.

34. N. Gregoras, Φλωρεντιος, [περι σοφιας, ed. A. Jahn, în Archiv für Philologie u Pädagogik, Supplementband – Neue Jahrbücher für Philologie u Pädagogik, X (1844), p. 492; la J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 93.

35. Cu aceste epitete îl caracterizează pe Varlaam contemporanii săi bizantini, Gregoras, Akindin sau ep. Filotei al Selimvriei, cf. J. Meyendorff, *Introduction...* p. 66, notele 2 și 3.

36. Cantacuzino, *op. cit.* p. 489-490; cf. și J. Meyendorff, *Les debuts...*, p. 94, nota 1.

37. N. Gregoras, *op. cit.*, XIX, I, IV, p. 468.

38. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, 19; Informația aceasta este oferită de un proces-verbal latin cu privire la negocierile avute de Varlaam și papa Benedict al XII-lea, în care scrie: „Barlaam, dictus abbas minasterii D.N.J.C. Salvatoris Constantinopolitani”, editat în P.G. CLI, col 1331, fără a mai fi confirmată de vreo altă sursă greacă, cf. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 95, nota 2.

39. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p.19; B. Tatakis, *La philosophie Byzantine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 259.

40. O. Tafrafi, *Thessalonique du quatorzième siècle*, Tesalonic, 1913, p. 163.

III. Controversa Sfântului Grigorie Palama cu Varlaam - începutul controversei, corespondența, scrierile și Sinodul din 1341

A. Începutul controversei

Deși Tesalonicul era al doilea mare centru cultural al imperiului din acea perioadă, nu oferea totuși, mai ales vanității și ambiției lui Varlaam, aceleași oportunități de afirmare precum Constantinopolul. Succesul cursului de filozofie ținut de Varlaam aici l-a determinat să dorească redobândirea poziției privilegiate pe care a avut-o în Constantinopol până la confruntarea cu Gregoras din 1331. Pentru aceasta era nevoie însă să recâștige încrederea și aprecierea atât a împăratului, cât și a celor din suita sa, a elitei oamenilor de cultură. Momentul prielnic l-a constituit sosirea la Constantinopol, în 1334, a delegaților papali, episcopii dominicani Francisc de Camerino al Bosforului și Richard al Hersonului⁴¹, să discute problema unirii Bisericilor.

Patriarhul Ioan Caleca l-a desemnat inițial pe Nechifor Gregoras să poarte tratative de unire cu episcopii dominicani, dar, refuzând acesta misiunea și sfătuind să se evite a se angaja aceste discuții pe motiv că nu se va ajunge la nici un rezultat favorabil grecilor, a fost ales în locul său ca reprezentant al ortodocșilor Varlaam⁴². Cu acest prilej, calabrezul a scris 23 de tratate împotriva latinilor, în 18 tratând problema Filioque⁴³, în trei scriind împotriva primatului și a infailibilității papale⁴⁴ și în celelalte împotriva purgatoriului și a azimei.

Sfântul Grigorie Palama a scris la rândul său, în această perioadă, două „*Cuvinte doveditoare cum că nu și din Fiul, ci numai din Tatăl purcede Duhul Sfânt*” combătând, ca și Varlaam, doctrina catolică Filioque. Cu toate că și Varlaam, și Sfântul Grigorie Palama au avut drept scop să arate falsitatea învățăturii latine despre Filioque, cei doi au folosit două metode diferite și divergente în același timp: Sfântul Grigorie Palama argumentând poziția ortodoxă prin Sfinții Părinți, în timp ce Varlaam, întemeiat pe apofatismul teologiei lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, a mers pe ideea că Dumnezeu

41. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p.19.

42. N. Gregoras, *op. cit.*, X,VIII, p. 250-259.

43. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p.19.

44. M. Jugie, *op. cit.*, p. 102, nota 1.

45. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 103, tratatele II, III, IV, V, XVII și XVIII, potrivit nu-

este incognoscibil și, prin urmare, catolicii nu-și pot demonstra învățătura, motiv pentru care trebuie să renunțe la ea. Aceste idei expuse de Varlaam într-o lucrare cu caracter unitar, ce însumează șase⁴⁵ din cele optsprezece tratate împotriva Filioque, au atras atenția Sfântului Grigorie Palama și au constituit motivul celei dintâi scrisori⁴⁶ în care acesta a criticat ideile călugărului calabrez.

B. Corespondența

Schimbul de scrisori dintre Sfântul Grigorie Palama și Varlaam s-a desfășurat între 1335 și începutul lui 1337⁴⁷, prin intermediul călugărului Akindin care se bucura de încrederea ambelor părți și care a jucat pentru început rolul de arbitru. Prima scrisoare, Sfântul Grigorie Palama a adresat-o lui Akindin care se afla în Tesalonic împreună cu Varlaam⁴⁸. Sfântul Grigorie folosește un ton amical și chiar îl elogiază pe Varlaam, despre care spune că „și-a părăsit țara din dragoste pentru credința adevărată”⁴⁹ numindu-l totodată „corifeul elocvenței”⁵⁰. Îi reproșează însă lui Varlaam în prima parte a scrisorii că, interpretând greșit cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz care numește pe Fiul „Principiu, ieșit (născut, provenit) din Principiu“ (ἡ ἐνκ τῆ Ὄς ἀρχῆ Ὄς ἀρχῆ),⁵¹ a afirmat „că nu este necuviincios a spune că Fiul este, de asemenea, Principiul Sfântului Duh”⁵².

În partea a doua a scrisorii, Sfântul Grigorie și-a susținut concepția despre cunoașterea lui Dumnezeu argumentând că doar teologia este domeniul prin care se pot demonstra adevărurile dumnezeiești, și nu filozofia, combătând astfel teoria lui Varlaam care în tratatul al XVII-lea⁵³ a afirmat că nici o demonstrație nu este valabilă cu privire la adevărurile care se referă

merotației lui Fabricius. Astfel apar grupate în Paris, gr. 1257, 1278, 1308, 2751; Marc 152 și 153 Mosq sin 249 și 251; Vatic. gr. 1106 și 1110; Matut. 1802, cf. nota 3.

46. *Ibidem*; idem, *L'origine...*, p. 602; M. Jugie, *op. cit.*, p. 103, nota 1; G. Schiro, *Barlaam Calabro, Epistole Greche*, Palerme, 1954, p. 61, nota 1. după cod. Parisin. Coisl. gr. 100, f. 69 la Raymond J. Loenertz, O.P., *Dixhuit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées*, în *Orientalia Christiana Periodica*, 23/1957, p. 120, nota 1.

47. J. Meyendorff, *Les debuts...*, p. 104; idem, *L'origine...*, p. 603.

48. *Ibidem*, p. 107.

49. Idem, *L'origine...*, p. 613.

50. *Ibidem*, p. 109; *Les debuts...*, p. 94, nota 4.

51. Sf. Grigorie de Nazianz, *Omilia XLV*, 9- P.G. XXXVI, 633 C.

52. J. Meyendorff, *Les debuts...*, p. 108.

53. După numerotarea lui Fabricius, cf. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 108, nota 3.

la Dumnezeu, ca unul ce este insondabil și incognoscibil⁵⁴.

Este important de consemnat și reproșul făcut de Sfântul Grigorie lui Akindin de a se fi solidarizat cu Varlaam în ce privește cele două tratate ale sale, ale căror titluri „apodictice“ le considera improprie⁵⁵. Atitudinea aceasta a lui Akindin poate fi considerată ca o previziune a viitoarei sale poziții față de Grigorie Palama.

Această scrisoare, pe care Meyendorff o consideră a fi „la originea luptei dogmatice care a tulburat Biserica Bizantină foarte mulți ani“⁵⁶, a fost urmată de alte trei din partea Sfântului Grigorie, una adresată lui Akindin și două lui Varlaam, și de două scrisori de răspuns din partea lui Varlaam⁵⁷. Dintre acestea, cea mai importantă este cea de a doua adresată lui Varlaam, penultima se pare, din punct de vedere cronologic, din totalul celor șase scrisori, fiind urmată de a doua scrisoare răspuns din partea destinatarului ei.⁵⁸

Importanța acestei scrisori constă în faptul că în ea Sfântul Grigorie Palama a atins pentru prima oară problema esenței și a energiilor dumnezeiești, conchizând că Dumnezeu este incognoscibil în esența Sa, dar că S-a și revelat în mod desăvârșit în persoana Mântuitorului Hristos și că poate fi cunoscut în lucrările Sale.⁵⁹

Din această scrisoare adresată lui Varlaam pe la începutul lui 1337⁶⁰, reiese că acesta, pe când s-a aflat în Constantinopol, i-a atacat pe călugării isihăști ca „un acuzator neînduplecat în fața sinodului, numindu-i omphalopsihiți“.⁶¹

Varlaam a luat contact cu isihasmul la Tesalonic, în răstimpul în care a purtat corespondență cu Sfântul Grigorie Palama, de la un călugăr simplu, neinstruit, „care, spunea Cantacuzino, n-avea mai multă judecată, nici mai

54. *Ibidem*, p. 108.

55. *Ibidem*, p. 107.

56. *Idem*, *L'origine...*, p. 603.

57. analizate pe scurt de J. Meyendorff, *Les debuts...*, p. 107-120.

58. *Ibidem*, p. 117.

59. *Ibidem*, p. 118, cf. cod Coisl. 100, fol. 96v-101.

60. J. Meyendorff, în *Introduction...*, p. 345, datează această scrisoare la 1338 și întreaga corespondență, în intervalul dintre vara lui 1337 și începutul lui 1338, deși în *Les debuts...*, p. 104 și în *L'origine...*, p. 603, plasează perioada corespondenței între 1335-1337. Având în vedere că Raymond J. Loenertz, *op. cit.*, p. 120, acceptă ca dată la care Sfântul Grigorie Palama a luat cunoștință cu scrisorile lui Varlaam, 4 iunie 1335, Duminica Rusaliilor, citându-l pe Schirò, *Barlaam...*, p. 61, nota 1, considerăm ca exactă datarea 1335-1337.

61. J. Meyendorff, *Les debuts...*, p. 117, cf. cod Coisl. gr. 100, fol. 100.

62. Cantacuzino, *op. cit.*, livre II, chapitre XXXIX, p. 490.

multă prevedere decât dobitoacele“⁶², „al cărui ucenic s-a prefăcut a fi după cum însuși mărturisește“.⁶³

De la acesta a cunoscut practica psihosomatică a Rugăciunii inimii și învățătura că lumina dumnezeiască care a strălucit pe Muntele Tabor poate fi văzută cu ochii trupești. Scandalizat și de practică, și de învățătură, Varlaam a încercat la Constantinopol, în fața sinodului, să-i acuze pe isihăști de erezie și să obțină condamnarea lor, fără a reuși însă, episod pe care l-a amintit și Sfântul Grigorie Palama în scrisoarea sa.

Astfel, disputa deschisă de Sfântul Grigorie Palama pe plan doctrinar ca răspuns la scrisorile lui Varlaam împotriva latinilor a fost extinsă de acesta din urmă și pe planul spiritualității.

Alarmați de atacurile la adresa lor și de faptul că Varlaam atrăsese de partea sa mulți laici și călugări străini de practica isihastă, isihăștii din Tesalonic, la inițiativa lui Isidor, l-au rugat pe Sfântul Grigorie Palama să vină și să îi apere. Ca urmare, în vara lui 1337⁶⁴, Sfântul Grigorie a părăsit Schitul „Sfântul Sava“ din Athos și a venit în Tesalonic, pentru a aplană conflictul cu Varlaam. În acest scop s-a întâlnit personal cu călugărul calabrez, pentru prima dată de altfel, încercând să-l determine să se dedice științelor profane în care era foarte bine instruit și să lase problemele vieții religioase și pe cele teologice pe seama celor ce le înțeleg.

C. Scrierile

Dacă prima parte a disputei dintre Sfântul Grigorie Palama și Varlaam a constat într-un schimb de scrisori, partea a doua a dus la compunerea unor adevărate tratate dogmatice. Controversa n-a mai avut drept subiect problema Filioque în sine, ci modul de abordare a acesteia de către Varlaam și importanța acordată de acesta filozofiei profane și cunoașterii raționale a lui Dumnezeu, în detrimentul teologiei și al cunoașterii mistice, prin revelație, cunoaștere pe care o prețuiau isihăștii.

Varlaam a alcătuit în 1337 trei tratate împotriva isihăștilor intitulate:

I. *Despre științe sau despre cunoaștere sau despre dobândirea înțelepciunii;*

63. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p.23, cf. cod Coisl. gr. 100, fol. 119.

64. *Ibidem*, p. 21.

65. Idem, în *Filocalia* VII, p. 210, nota 5.

II. *Despre rugăciune sau despre desăvârșirea omenească;*

III. *Despre lumină*⁶⁵.

Sfântul Grigorie Palama a răspuns lui Varlaam în 1338, cu o primă serie de trei tratate intitulate:

I. *Primul tratat dintre cele dintâi, pentru cei ce viețuiesc cu sfințenie în isihie, întrucât și până la ce grad e folositoare îndeletnicirea cu științele;*

II. *Al doilea tratat dintre cele dintâi, pentru cei ce viețuiesc cu sfințenie în isihie. Pentru cei ce voiesc să se concentreze asupra lor în isihie nu e fără folos să încerce a-și ține mintea înlăuntrul trupului.*

III. *Al treilea tratat din rândul întâi, pentru cei ce viețuiesc cu sfințenie în isihie. Despre lumină și luminarea dumnezeiască, despre sfânta fericire și despre desăvârșirea cea întru Hristos*⁶⁶.

Luând cunoștință de răspunsul Sfântului Grigorie Palama, Varlaam și-a retușat scrierile, fără să modifice nimic în fond. A renunțat doar să-i mai numească pe isihaști „omphalopsihiți“, iar fenomenele experiate de aceștia le-a numit „naturale“, și nu „demonice“ ca până atunci. Sfântul Grigorie a răspuns în 1339⁶⁷ și acestei noi serii de scrieri ale lui Varlaam, de această dată după ce le-a studiat în amănunt, după ce i-au fost aduse de cineva din anturajul acestuia, și nu ca prima dată când le-a combătut, fără să le aibă în față, numindu-le⁶⁸:

I. *Primul tratat al celor din urmă, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Expunerea și combaterea celor scrise de filozoful Varlaam contra celor ce viețuiesc cu evlavie în isihie. Care este cunoștința cu adevărat mântuitoare și căutată cu multă dorință de monahii adevărați sau împotriva celor ce zic despre cunoștința din științele din afară că ar fi cu adevărat mântuitoare.*

II. *Tratatul al doilea al celor din urmă, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre rugăciune.*

III. *Tratatul al treilea al celor din urmă, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina sfântă.*⁶⁹

În timpul alcătuirii de către Sfântul Grigorie a celei de a doua Tri-

66. *Ibidem*.

67. *Ibidem*, p. 211, idem, *Viața...*, p. 25.

68. Idem, *Viața...*, p. 25.

69. *Ibidem*, p. 26; idem, în *Filocalia*, VII, p. 211, nota 6.

ade, Varlaam se afla la Avignon, ca sol al împăratului Andronic al III-lea (1327-1341) la curtea papală, însărcinat să negocieze unirea Bisericilor în vederea acordării bizantinilor a ajutorului material și militar împotriva turcilor, ajutor pe care papa îl condiționa de unirea Bisericilor. Întors la Constantinopol, a fost neplăcut surprins văzând că lucrările sale au fost combătute în public. Fire mândră și orgolioasă, neacceptând să mai piardă încă o dispută publică, așa cum pățise în fața lui Gregoras, ceea ce i-ar fi știrbit din prestigiul și încrederea de care se bucura la curte, Varlaam s-a retras la Tesalonic și aici și-a continuat atacurile împotriva isihaiștilor.

La sfârșitul lui 1340, încă înainte de a fi revenit Varlaam în Tesalonic, Sfântul Grigorie Palama a mers în Sfântul Munte pentru a obține de la căpeteniile monahismului atonit aprobarea învățăturii sale, expusă sistematic în *Tomul aghioritic*. Tomul a fost aprobat și semnat de protosul Athosului, de egumenii mănăstirilor din Sfântul Munte, de viețuitorii cu viață duhovnicească îmbogățită și de episcopul de Hierisos⁷⁰ a cărui semnătură conferă declarației monahilor o valoare eclezială.⁷¹

După întoarcerea din Athos, Sfântul Grigorie Palama a intenționat, precum însuși mărturisește, să meargă direct la Constantinopol pentru a lua apărarea isihaiștilor în fața aderenților lui Varlaam și a patriarhului dar, gândindu-se că se va găsi și acolo cineva care să-i apere și voind încă să încheie disputa cu Varlaam la această fază, s-a hotărât să dea „acestui infam deșarta speranță să respire puțin pentru a nu ajunge până la sinucidere“ - „căci am auzit din gura lui, fiind eu însumi prezent, că în mai multe rânduri fusese pe punctul de a săvârși nelegiuirea, cred eu, mărturisește Sfântul Grigorie, și din furie turbată - cuprins în cele din urmă de milă pentru el, i-am spus că ceea ce mă obliga să-l combat nu era nimic altceva decât faptul că el acuza monahii de erezie și că, dacă pe de o parte, înceta să-i acuze și să scrie despre acest subiect și pe de alta, declara că nu fusese bine informat cu privire la ei, se punea capăt contestațiilor, căci cuvântul său nu era suficient pentru noi“⁷².

Din acest pasaj rezultă că Sfântul Grigorie s-a întâlnit în câteva rânduri

70. J. S. Nadal, S. J., *La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akin-dinos*, în *Orientalia Christiana Periodico*, 40/1974, p. 227.

71. J. Meyendorff, *Introduction...*, p. 74.

72. J. S. Nadal, *op. cit.*, p.278.

cu Varlaam pentru a „pune capăt controverselor.” Una din aceste întâlniri a avut loc chiar în fața fostului judecător general Glabas⁷³, ocazie cu care Varlaam a promis încă o dată să-și modifice scrierile și înaintea tuturor să i le prezinte Sfântului Grigorie Palama⁷⁴.

Fire schimbătoare, Varlaam nu și-a respectat cuvântul și la scurt timp a făcut publică scrierea *Contra mesalienilor*, în care l-a atacat pentru prima dată, în mod expres, pe Sfântul Grigorie Palama⁷⁵. Cu această nouă scriere împotriva monahilor isihăști, Varlaam s-a prezentat în fața patriarhului și a membrilor sinodului căutând în același timp să obțină și sprijinul lui Akindin care, la acea dată, încă mai juca rolul de mediator al disputei.

Cât timp Varlaam s-a aflat la Constantinopol încercând să-l determine pe patriarhul Ioan Caleca (1334-1347) să-l convoace în fața sinodului pe Sfântul Grigorie Palama, acesta a alcătuit la Tesalonic, la începutul lui 1341, cea de a treia triadă în care combate ultima lucrare a lui Varlaam, tratate ce au ca temă deosebirea între ființa și energiile dumnezeiești, ca răspuns la afirmațiile lui Varlaam care-i acuza pe isihăști că pretind că văd cu ochi trupești esența dumnezeiască.

Aceste tratate Sfântul Grigorie Palama le-a intitulat:

1. *Respingerea absurdităților ce rezultă din scrierile de al doilea ale filozofului Varlaam sau despre îndumnezeire; tratatul întâi contra celor de al doilea;*

2. *Lista absurdităților ce rezultă din premisele filozofului Varlaam; tratatul al doilea contra celor de al doilea;*

3. *Lista absurdităților ce rezultă din concluziile filozofului; tratatul al treilea contra celor de al doilea.*⁷⁶

D. Sinodul din iunie 1341

Pentru a-l determina pe patriarh să-l cheme pe Palama în fața sinodului spre a-și justifica învățătura, pe care el o considera eretică, Varlaam a spus patriarhului că oponentul său și monahii din Athos și Tesalonic au nesocotit autoritatea patriarhului rezolvând diferendul prin *Tomul aghioritic*, fără să mai apeleze la sinod și patriarh. Sensibil la astfel de argumente canonice,

73. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.75.

74. J. S. Nadal, *op. cit.*, p.278.

75. *Ibidem*.

76. Pr. dr. D. Stăniloae, *Filocalia*, VII, p. 212.

77. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.77, nota 47.

patriarhul Ioan Caleca a încercat să rezolve această problemă într-o sesiune a Tribunalului Imperial, ca pe oricare altă chestiune de disciplină ecleziastică, dar s-a lovit de opoziția împărătesei Ana de Savoya care a cerut să fie așteptată întoarcerea împăratului în capitală⁷⁷. În această situație, patriarhul s-a văzut nevoit să convoace sinodul și să îl cheme pe Palama pentru a se apăra. O scrisoare oficială a fost expediată chiar prin intermediul lui Varlaam autorităților ecleziastice din Tesalonic, care să-l trimită pe Sfântul Grigorie în fața sinodului. La intervenția lui Akindin, patriarhul a trimis și a doua scrisoare, personal, Sfântului Grigorie Palama, care a plecat imediat la Constantinopol.

O dată cu Sfântul Grigorie, a sosit în Constantinopol și împăratul, întors din expediția militară din Acarnania. „Într-o întâlnire particulară ținută înaintea Sinodului public, împreună cu patriarhul și câțiva membri de vază ai Senatului, împăratul a decis ca ședința ce avea să urmeze să aibă un caracter pur disciplinar”⁷⁸.

Sinodul s-a reunit la 10 iunie 1341 și a fost prezidat de împăratul Andronic al III-lea Paleologul și de patriarhul Ioan al XIV-lea Caleca, fiind prezenți senatori, judecători generali, episcopii aflați atunci în capitală, arhimandriți și egumeni și credincioși de rând, ședința fiind publică⁷⁹.

Mai întâi a fost chemat în fața sinodalilor Varlaam, ca să își expună acuzele la adresa monahilor. Acesta, „uitând parcă despre ce este vorba“, a cerut lămuriri la anumite întrebări și și-a exprimat unele nedumeriri de clarificarea cărora condiționa prezentarea învinuirilor ce le aducea călugărilor. Deși sinodalii i-au cerut în mai multe rânduri să revină la pâra ce o aducea isihăștilor, pe care-i învinuia că pretind a vedea cu ochii trupești esența ființei divine, Varlaam „nu voi să vorbească despre chestiunile care aveau să fie examinate, adică de pâra scrisă contra monahilor“. Prin urmare, patriarhul a citit canoanele 64 al Sinodului Trulan și 19 al celui din Calcedon, care interzic celui ce nu este episcop să deschidă în public discuții dogmatice⁸⁰.

M. Jugie interpretează citirea acestor canoane ca o interdicție la adresa lui Varlaam de a-și expune acuzațiile la adresa isihăștilor⁸¹. Această ipoteză

78. M. Jugie, *La controverse palamite (1341-1368)*, în *Échos d'Orient*, nr. 164, 1931, p. 401, cf. unui document din 1370 alcătuit în numele patriarhului Antiohiei, sub formă de proiect de sinod împotriva palamismului, păstrat în Cod. Vat. gr. 2335.

79. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.82-83; pr. dr. D. Stăniloae, *Viața...*, p. 88.

80. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 88.

este contrazisă de chiar desfășurarea lucrărilor sinodului, care a trecut la examinarea scrierii *Contra mesalienilor* a lui Varlaam. Din cartea *Despre lumină* a fost prezentată învățătura acestuia despre lumina taborică pe care o considera a fi creată, ceea ce este în mod clar o chestiune dogmatică și nu una disciplinară și, din cartea *Despre rugăciune*, criticile sale aduse Rugăciunii lui Iisus despre care afirma că introduce în Biserică practica bogomilă și că nu recunoaște în mod explicit pe Mântuitorul Iisus Hristos ca fiind Dumnezeu⁸².

După ce Sfântul Grigorie Palama s-a apărat în fața sinodului de învinuirile ce i-au fost aduse, rolurile s-au inversat și Varlaam, din acuzator, a devenit acuzat. Expunerea învățaturii palamite, argumentată cu citate patristice acceptate de membrii sinodului, ca și intervenția împăratului din finalul lucrărilor, în care a susținut atât învățătura despre deosebire între esența și lucrările ființei dumnezeiești - „nimeni să nu creadă, a spus împăratul, auzindu-ne mărinind după cuviință acea lumină atotdumnezeiască, că socotim vizibilă natura lui Dumnezeu. Căci deși au ajuns la o așa înălțime a vederii cei ce s-au unit în munte cu Iisus, ei au văzut numai harul și slava dumnezeiască, nu însăși natura care procură harul. Doar o știm pe aceea, învățați de dumnezeieștile cuvinte, neîmpărtășibilă, necuprinzibilă, nevizibilă nici celor mai înalte puteri supralumești, nelăsând nici măcar vreo urmă cât de mică pentru cele ce sunt mai jos de ea“ -, cât și Rugăciunea lui Iisus au creat o atmosferă potrivnică lui Varlaam⁸³. Văzând că situația îi este defavorabilă și că forța argumentelor lui Palama a înclinat balanța în favoarea isihaiștilor Varlaam a cerut sfatul Marelui Domestic. Cantacuzino i-a sugerat să renunțe la acuzații și să-și ceară iertare pentru a nu ajunge să fie condamnat de sinod. Urmând întocmai, Varlaam a mers în mijlocul sinodalilor și a recunoscut greșeala, a recunoscut eterna lumină taborică și și-a cerut iertare celor pe care i-a acuzat. Atunci, Grigorie Palama și însoțitorii săi s-au ridicat îmbrățișându-l pe Varlaam și l-au iertat⁸⁴. Astfel, Varlaam a evitat condamnarea și excomunicarea, lucru recunoscut și de M. Jugie⁸⁵, apărătorul calabrezului, sinodul hotărând însă excomunicarea

81. M. Jugie, *op. cit.*, p. 402.

82. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 91, 96; J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 83, cf. Tomos, P.G. CLI, col. 682 C – 691 C.

83. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 96, cf. P.G. CLI, col. 688 C.

84. Cantacuzino, *op. cit.*, livre II, chapitre XL, p. 501.

în cazul în care acesta va persista în erorile sale sau oricine altcineva îi va urma și susține învățătura⁸⁶.

Sinodul, considerând că astfel a pus capăt disputelor provocate de Varlaam, nu a dat un tomos oficial. Singurul document emis a fost enciclica patriarhului Caleca, prin care se ordona distrugerea scrierilor lui Varlaam îndreptate împotriva călugărilor și se anunța condamnarea a „ceea ce călugărul Varlaam spusese împotriva călugărilor isihaști”⁸⁷.

După încheierea sinodului, se părea că lucrurile s-au lămurit și că Biserica se va bucura de liniște. Din păcate, după numai 5 zile, la 15 iunie, împăratul Andronic al III-lea, garantul respectării hotărârilor sinodului, a murit. După moartea împăratului, Varlaam și-a reluat atacurile la adresa monahilor, susținut de câțiva adepți, dar, văzând că nu are șanse de izbândă, a plecat în Italia fiind numit de papă episcop al grecilor din Gerace.⁸⁸

Plecarea lui Varlaam nu a însemnat însă și sfârșitul controverselor, pentru că atacurile la adresa Sfântului Grigorie Palama au fost continuate de nimeni altul decât Akindin, cel care până la Sinodul din 10 iunie și-a asumat rolul de arbitru al disputei.

IV. Akindin

Despre Akindin se cunoaște că era bulgar de origine, născut în 1300 la Prilep, și că a venit în Bizanț pentru a studia. La Tesalonic i-a avut ca profesori pe Toma Magistrul și pe Brienios, devenind el însuși profesor în Veria. Aici l-a întâlnit în 1330 pe Grigorie Palama căruia i-a devenit ucenic, călugărindu-se mai apoi.⁸⁹ La Tesalonic l-a cunoscut pe Varlaam și a intrat în cercul acestuia de discipoli și admiratori.⁹⁰

Prieten al lui Varlaam și fost discipol al Sfântului Grigorie Palama, Akindin a fost destinatarul celei dintâi scrisori în care fostul său părinte duhovnicesc în cele ale călugăriei își exprima rezervele cu privire la teologia calabrezului. De ce Sfântul Grigorie Palama a preferat să trateze diferendul

85. M. Jugie, *op. cit.*, p. 402.

86. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 97.

87. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.84, cf. Refutation de Calecas, Coisl. 99, fol. 157.

88. Cantacuzino, *op. cit.*, livre II, chapitre XL, p. 502.

89. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University, Press, 1991, vol. I, p. 45.

90. Raymond J. Loenertz, *op. cit.*, p. 116.

91. J. Meyendorff, *Les debuts...*, p. 107.

ivit între el și Varlaam prin intermediul lui Akindin⁹¹, și nu printr-o corespondență directă, cum de altfel i-a cerut calabrezul în biletul ce însoțea scrisoarea de răspuns,⁹² este greu de precizat cu certitudine. Un posibil răspuns îl poate constitui tocmai reproșul pe care-l face Sfântul Grigorie lui Akindin în această primă scrisoare, de a se fi solidarizat cu Varlaam în a considera ca impropriu titlul de „apodictic“ cu care și-a numit adresantul cele două tratate scrise împotriva Filioque.⁹³ Intuind probabil dintru început pericolul ca Akindin să fie atras de gândirea teologică a lui Varlaam, Sf. Grigorie i-a adresat această primă epistolă pentru a-i atrage atenția asupra greșelilor aceluia, știind că în final scrisoarea va ajunge și la Varlaam. Această ipoteză poate fi susținută și prin cererea adresată Sfântului Grigorie de Varlaam de a nu mai folosi intermediari precum Akindin, în ideea, cred, de a nu-și pierde încrederea discipolilor și prietenilor și influența ce-o avea asupra acestora și să înceapă a fi suspectat de greșeli dogmatice. Dar acestea sunt ipoteze. Cert este faptul că, dintru începutul controversii, Akindin s-a bucurat de încrederea ambelor părți, jucând rolul de arbitru al disputei, și că, tot dintru început, din reproșul ce i l-a făcut Sfântul Grigorie, se poate intui care va fi fost evoluția lui ulterioară în desfășurarea disputei.

Până în 1341, Sfântul Grigorie Palama i-a adresat lui Akindin trei scrisori în care și-a exprimat poziția față de Varlaam și de învățătura acestuia. La rândul său, Akindin i-a adresat lui Varlaam patru scrisori în intervalul 1340-1341, sfătuirându-l să fie mai moderat față de Palama și să înceteze atacurile la adresa monahilor.⁹⁴

Când Varlaam a mers în 1341 pentru a doua oară în fața sinodului și a patriarhului acuzându-l pe Sfântul Grigorie Palama de erezie, Akindin a luat apărarea acestuia elogiindu-l în fața tuturor celor prezenți și a criticat scrierile lui Varlaam, acuzându-l că a început atacurile la adresa isihaiștilor și a lui Palama „numai din spirit de ceartă“⁹⁵, „nu din zel pentru credință, ci din glorie deșartă și din necunoașterea virtuții creștine“, din „ambiiție și amor propriu“.⁹⁶

Atitudinea lui Akindin față de Sfântul Grigorie Palama s-a schimbat

92. *Ibidem*, p. 111.

93. *Ibidem*, p. 107.

94. *Idem*, *Introduction...*, p. 72.

95. *Ibidem*, p. 76, cf. Akindynos, Raport, Monac. gr. 223, fol. 51-56 publicat de Uspensky, *Sinodik v nedeljn pravoslavija*, Odessa, 1893, p. 86.

după primirea celei de-a treia epistole unde era expusă învățătura despre deosebirea între natură și lucrare în ființa divină, pe care cel dintâi a primit-o cu rezerve și suspiciune. Înaintea Sinodului din 10 iunie 1341, între cei doi existau deosebiri fundamentale cu privire la natură și lucrări, dar se pare că între ei a intervenit un acord de a nu se ridica în sinod această problemă⁹⁷, ci să o dezbată în particular. Acest acord a fost încălcat mai întâi de Sfântul Grigorie Palama care, pentru a aduce argumente împotriva acuzei de mesalianism, a stabilit clar distincția dintre natura divină și lucrări, și a devenit nul în urma cuvântării împăratului Andronic al III-lea care a menționat clar această distincție susținută de Palama, aprobând-o.⁹⁸

Akindin s-a simțit trădat de Sfântul Grigorie Palama și, având obiecții cu privire la unele expresii și învățături ale acestuia, a redeschis polemica. S-a dovedit că încercarea de a găsi o cale de mijloc între Varlaam, cu care s-a solidarizat pe plan teologic, și Palama și isihăști, cu care s-a solidarizat pe plan spiritual, planuri ce sunt intrinsec legate întreolaltă, a eșuat, transformându-l pe Akindin din arbitru al disputei în adversar al lui Palama.

Disputa cu Akindin a fost mult mai dificilă de aplanat decât cea cu Varlaam, din cauza atitudinii adoptate de Sf. Grigorie Palama față de lupta politică pentru preluarea regenței și a conducerii imperiului până la majoratul împăratului legitim Ioan al V-lea Paleologul, fiul fostului împărat Andronic al III-lea, luptă ce s-a declanșat la 18 iunie 1341 între patriarhul Ioan Caleca și Marele Domestic Ioan Cantacuzino și care din toamna lui 1341, în urma loviturii de stat organizate împotriva lui Cantacuzino de patriarh și de Marele Duce Apokaukas, s-a transformat într-un pustiiitor război civil.⁹⁹

Până la lovitura de stat din toamna lui 1341, polemica cu Akindin s-a desfășurat fără a fi afectată în mod direct de lupta politică. Pentru lămurirea acuzelor ce i-au fost aduse de Akindin, Sfântul Grigorie s-a întâlnit cu el și, în urma discuțiilor publice avute, fostul său ucenic a fost nevoit să recunoască ortodoxia învățăturilor palamite, întărind prin scris acordul cu

96. Raymond J. Loenertz, *op. cit.*, p. 121.

97. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.84, cf. Akindynos, *op. cit.*, p.88.

98. *Ibidem.*

99. *Ibidem*, p. 88, 95-96; cf. Gregoras, *op. cit.*, XII, III, lupta dintre patriarh și Cantacuzino a început la 18 iunie.

100. *Ibidem*, p. 88, nota 86; pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 107.

101. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.86.

Palama¹⁰⁰. La scurt timp însă, Akindin a reînceput polemica și, prin urmare, patriarhul a convocat, în august 1341, un nou sinod în fața căruia Akindin a fost chemat în calitate de acuzat¹⁰¹. La închiderea sinodului, Akindin „a fost muștrat public de dumnezeiescul patriarh, de cei din fruntea treburilor politice și de judecătorii generali, ba a văzut și poporul năpustindu-se asupra lui”¹⁰² și „a fost condamnat ca atins de erezia varlaamită”, după cum afirmă chiar și Jugie.¹⁰³

Protagonistii evenimentelor, Palama, Filotei, Cantacuzino, fac diferența între condamnarea rostită asupra lui Akindin și *Tomul* emis la câțva timp după sinod, în care acesta nu este amintit cu numele¹⁰⁴. Acest lucru se explică prin faptul că, după încheierea sinodului, Akindin „a semnat un libel unde declară că acceptă deciziile sinodului împotriva lui Varlaam și respinge învățăturile sale despre lumină”¹⁰⁵ și prin afirmația unui palamit anonim care a consemnat într-o scrisoare că a fost „dorința călugărilor de a-i lăsa lui Akindin posibilitatea de a se pocăi”¹⁰⁶.

Asupra condamnării lui Akindin de către sinod nu există nici o îndoială. Cantacuzino consemna în *Istoria* sa că Akindin „a fost condamnat ca eretic, cu consimțământul unanim al tuturor episcopilor și al tuturor senatorilor și nu numai el, ci și toți cei care îl susțineau sau care pe viitor ar susține părerea sa. În plus, s-a alcătuit, potrivit vechiului obicei al sinoadelor, un act care a fost semnat de patriarh și de episcopi și oferit lui Palama și însoțitorilor săi, pentru a sluji drept dovadă a ortodoxiei credinței lor.”¹⁰⁷

Actul menționat de Cantacuzino este *Tomul* sinodal pe care l-a dat patriarhul la scurt timp după încheierea sinodului, la insistențele isihăștilor și la presiunea Marelui Domestic. Tomul se referă la hotărârile Sinodului din 10 iunie 1341, desfășurat sub președinția împăratului Andronic al III-lea, singurul care, potrivit tradiției, conferea deplină autoritate deciziilor adoptate de sinod și, relativ la cel din august, menționa căderea lui Akindin sub acee-

102. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 241.

103. M. Jugie, *op. cit.*, p. 404.

104. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 109.

105. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.87.

106. *Ibidem*, p. 88.

107. Cantacuzino, *op. cit.*, livre II, chapitre XL, p. 502-503.

108. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 90-91, cf. P.G. C LI, 691 D – 692 A.

109. *Ibidem*; pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 109.

ași condamnare ca și Varlaam: „Dacă cineva va vrea să aducă împotriva călugărilor aceleași acuzații pe care le-a adus împotriva lui Varlaam..., oral sau scris..., va cădea sub lovitura aceleiași condamnări“.¹⁰⁸ Era condamnat deci și Akindin, dacă nu-și respecta mărturisirea de pocăință din libel. Acesta nu numai că nu și-a ținut cuvântul, dar s-a străduit din răspuțeri să împiedice semnarea documentului¹⁰⁹ și să discrediteze autenticitatea lui.

Rivalitatea politică dintre patriarhul Ioan Caleca și Ioan Cantacuzino s-a resimțit mai întâi în redactarea acestui Tomos sinodal, a cărui alcătuire a oferit posibilitatea unor interpretări greșite.

Patriarhul s-a ferit să confere sinodului din august un caracter oficial, pentru a nu recunoaște lui Cantacuzino onoarea de a fi președintele sinodului, aceasta fiind o prerogativă imperială. El a consimțit cu greu și numai în urma presiunilor exercitate de Cantacuzino să ofere isihaiștilor un document oficial, care să le confirme victoria și aceasta numai cu condiția de a nu face nici o referire la Sinodul din august prezidat de Cantacuzino.¹¹⁰ Că sinodul a dat câștig de cauză Sfântului Grigorie Palama, în urma judecării corecte a cazului, și nu a presiunii exercitate de Cantacuzino, stau mărturie două fapte. Mai întâi în interpretarea Tomosului, Caleca mărturisește că presiunea s-a făcut pentru publicarea documentului, și nu a conținutului său, pe care patriarhul l-a aprobat și a cărui paternitate și autenticitate o recunoaște.¹¹¹ În al doilea rând, după încheierea Sinodului patriarhul, i-a oferit Sfântului Grigorie Palama scaunul episcopal al Monembasiei și apoi pe cel mitropolitan al Tesalonicului.¹¹²

După lovitura de stat din octombrie 1341, care a dus la înlăturarea lui Cantacuzino din fruntea regenței, putem spune că intrăm într-o a doua fază a disputei cu Akindin.

Patriarhul Caleca a încercat în două rânduri să-l câștige pe Sfântul Grigorie Palama de partea sa împotriva lui Cantacuzino. Mai întâi în chip voalat, oferindu-i demnitatea de episcop și apoi pe cea de mitropolit. De aici se vede că Sfântul Grigorie s-a bucurat de încrederea patriarhului și mai

110. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.87.

111. *Ibidem*, p. 82.

112. *Ibidem*, p. 90.

113. *Ibidem*, p. 97, cf. *Lettre aux Athonites*, Coisl. 99, fol. 173v.

114. *Ibidem*, p. 99.

ales că nu a fost niciodată suspectat de acesta de a fi promovat o erezie sau o învățătură dogmatică nouă, potrivnică învățaturii Bisericii. Sfântul Grigorie nu a acceptat ci, dimpotrivă, a luat atitudine împotriva patriarhului pentru declanșarea războiului civil, prin lovitura de stat ce o întreprinsese. Aceasta nu înseamnă că a fost partizanul lui Cantacuzino, ci al păcii și înțelegerii. „Ce trebuia noi să facem atunci când discordia începuse? se întreba retoric Sfântul Grigorie. Să-i provocăm pe compatrioți unii împotriva altora, sau să-i facem să înțeleagă că sunt membrele unui singur trup și că nu trebuie să-i trateze pe compatrioți ca pe niște străini...? Astfel, noi am fost desemnați prin poziția socială să fim apărătorii păcii“.¹¹³

Atitudinea Sfântului Grigorie Palama nu a fost pe placul patriarhului care, pentru a-i submina autoritatea de care se bucura la Constantinopol, l-a acuzat de legături secrete cu Cantacuzino, deși nu a putut aduce nici o dovadă în acest sens și i-a permis lui Akindin să reia acuzele împotriva sa.

Privit cu suspiciune la Curtea Patriarhală și cea Imperială, Sfântul Grigorie s-a retras la Mănăstirea „Sfinții Arhangheli“. Din acel moment, patriarhul Caleca s-a folosit de Akindin și susținătorii acestuia pentru a-și împlini planurile. În acest scop, în iarna anului 1341 i-a acordat lui Akindin o oarecare libertate în a-l ataca pe Sfântul Grigorie, iar acestuia din urmă i-a trimis în primăvara lui 1342 un mesaj în care îi propunea următorul târg: să vină la Constantinopol și să susțină partida anticantacuzinilor, iar el, în schimb, va face să înceteze agitația akindiniștilor.¹¹⁴ „Mai întâi veneai să aduci omagii împăraților și mă vedeai și pe mine, spunea patriarhul Sfântului Grigorie. Acum, după începutul războiului intern, lipsești foarte și în inima împărătesei s-a ivit bănuiala că înclini spre partea opusă. Mai ales că la început te arătai trist de cele ce se întâmplă. Vino la mine și vom merge la ea împreună și vei vorbi hotărât arătându-te de acord cu noi asupra întâmplărilor de acum. De vei face aceasta, toate îți vor fi bine din partea noastră... La sfârșit adaugă și aceasta că, deoarece și Akindin a început să bârfească și să agite ca și mai înainte, numai să te arăți aici și îl vom certa mai aspru și îl vom face să înceteze aiurelile acestea“¹¹⁵.

Sfântul Grigorie neacceptând șantajul patriarhului, Akindin a primit libertatea să-l atace în scris și, prin urmare, Palama a fost nevoit să se apere

115. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 111.

116. *Ibidem*, p. 113; idem, *Filocalia* VII, p. 215-216; J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 354-370.

în scris.

Începând cu 1342, Sfântul Grigorie a scris împotriva lui Akindin *Dialogul ortodoxului cu varlaamitul, Dialogul lui Teofanes cu Teotimos și La ce se referă unitatea în dumnezeire și la ce deosebire?.* Tot în această perioadă a mai scris și o *Apologie mai extinsă și Epistola către Ioan Gabra*, ca răspuns la combaterea de către Akindin a primei lucrări menționate, ca și scrierea *Varlaam și Akindin sunt cei ce taie greșit și fără credință dumnezeirea cea una în două.*

Cele mai importante scrieri polemice împotriva lui Akindin rămân totuși cele șapte Antiretice, în care Sfântul Grigorie combate acuzele ce i le-a adus acela în șapte tratate ale lui, la care se adaugă *Teologia unită și distinctă* și Epistolele către Damian Filozoful și către Atanasie al Cizicului¹¹⁶. La toate acestea, se mai adaugă și o bogată corespondență în care Sfântul Grigorie argumentează ortodoxia învățaturii sale.

Între timp, patriarhul, pentru a-și consolida poziția și a-și spori influența în cercurile ecleziastice și la curte, l-a întemnițat pe Sfântul Grigorie Palama în Închisoarea Publică¹¹⁷ și l-a excomunicat dimpreună cu Isidor într-un sinod ținut la sfârșitul lui 1344¹¹⁸. În același scop l-a hirotonit pe Akindin ca preot¹¹⁹ și pe aderenții acestuia i-a numit în scaunele episcopale vacante, prin depunerea episcopilor suspectați de a fi fost partizanii lui Cantacuzino¹²⁰.

Akindin fiind căzut sub condamnarea Tomului din august 1341, acțiunea patriarhului a stârnit nemulțumirea împărătesei, care vedea în acest act o încălcare a hotărârilor sinodului care a emis acel tomos, și a fost dezaprobată în senat care a declarat ilegală această hirotonie. Au fost oprite persecuțiile împotriva palamiților, iar Akindin a fost condamnat la temniță, de care a scăpat stând ascuns prin peșteri până la moartea sa¹²¹.

117. Pr. dr. D. Stăniloae, *Viața...*, p. 117.

118. *Ibidem*, p. 119; J. Meyendorff, *op. cit.*, p.115-121.

119. Hirotonit la sfârșitul anului 1344; cf. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.113, nota 80.

120. *Ibidem*, p. 119; pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 120; au fost depuși Isidor al Monembasiei și înlocuit cu Iacob Koukounares, Macarie al Tesalonicului și înlocuit cu Hyacint din Cipru, Matei al Efesului, Atanasie al Cizicului, Laurențiu al Alaniei și Soteriopolei, Macarie al Hrisopolei, Ariton al Aprei și Ierotei al Lopadului.

121. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 122.

122. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.117.

123. *Ibidem*, p. 117-118.

V. Controversa cu Nechifor Gregoras

Pentru a se lămuri pe deplin asupra disputei dogmatice dintre Palama și Akindin, pe care o văzuse a fi influențată de interesele politice ale patriarhului Caleca și influențând la rândul ei evenimentele ce se întâmplau în imperiu, împărăteasa Ana de Savoya a cercetat în 1346 poziția ambelor tabere. Călugării atoniți îi trimiseseră încă din ianuarie 1346 două tratate dogmatice alcătuite de Filotei Kokkinos, în care se demonstra că Sfântul Grigorie Palama „nu venerează mai multe divinități, cum afirmă acuzatorul său”¹²². La rândul său, Sfântul Grigorie, la cererea împărătesei, a alcătuit un raport în care respingea toate acuzațiile ce i se aduceau. Același lucru l-a făcut și David Disipatos, ucenic al Sfântului Grigorie Sinaitul, care a prezentat împărătesei istoria controversii și a explicat rolul lui Akindin, însoțind lucrarea și de un florilegiu patristic favorabil lui Palama. Patriarhul Ioan Caleca a trimis, la rândul său, împărătesei un dosar cu scrieri antipal-amite. În cele din urmă, împărăteasa a cerut și opinia învățatului Nechifor Gregoras care, până atunci, nu se implicase în dispută. Acesta a condamnat învățătura lui Palama și la sfârșitul lui 1346¹²³ a început să scrie împotriva acestuia alcătuiind primele zece *Antiretice*¹²⁴.

Ceea ce nu a reușit Akindin, care „pentru a-l determina să participe cu curaj la controversă” i-a adresat lui Gregoras un poem în 509 iambi¹²⁵, a reușit împărăteasa.

Născut între 1290-1293 în Heraclea Pontică, Gregoras a fost crescut, potrivit propriilor consemnări, de unchiul său, mitropolitul Ioan al Heracleei¹²⁶. În 1316 a venit la Constantinopol și a intrat sub ascultarea patriarhului Ioan al XIII-lea Glikes, cu care a aprofundat logica și retorica, în timp ce Teodor Metochite l-a inițiat în astronomie¹²⁷.

„Subtil teolog și rafinat dialectician”, Gregoras a văzut în doctrina Sfântului Grigorie Palama despre deosebirea între esența și lucrarea divină, pândind „pericolul polietismului” și a opus acestei teologii „ceea ce el

124. Gregoras, *op. cit.*, XV, VII, p. 390; pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 125.

125. M. Jugie în *Dictionnaire de theologie chatolique*, vol. I, col. 311-312.

126. Gregoras, *op. cit.*, IX, VII, IV, p. 213, „Joannes, qui meus ab infantis post Deum curator fuerat, matris meae frater...”.

127. *Ibidem*, IX, XIII, III, p. 229.

128. B. Tatakis, *op. cit.*, p. 261.

129. J. Meyendorff, *op. cit.*, p. 119; pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 125-126.

credea a fi doctrina tradițională ortodoxă, și anume absolutul divin, identitatea în Dumnezeu a esenței și existenței“.¹²⁸ Implicarea sa în dispută nu a reușit să întoarcă situația în favoarea antipalamiților. Dimpotrivă, lămurită fiind asupra modului în care s-au desfășurat evenimentele și Ortodoxia învățaturii palamite, împărăteasa Ana de Savoya a convocat, la 2 februarie 1347, Sinodul care l-a depus pe patriarhul Caleca, impunându-i domiciliu forțat, și a confirmat deciziile Tomului din 1341.¹²⁹ În aceeași seară, Ioan Cantacuzino intrând în Constantinopol ca împărat, Sfântul Grigorie Palama a fost eliberat din închisoare și a făcut parte din ambasada trimisă de Ana de Savoya la Cantacuzino cu propunerea de pace.¹³⁰ La scurt timp s-a întrunit un nou sinod în Palatul Imperial, care a emis un Tomos ce prezintă deciziile adoptate atunci, ca și pe cele adoptate de Sinodul din 2 februarie și care reconfirmă Tomul din 1341.

Devenit co-imperator, Ioan Cantacuzino a confirmat acest al doilea Tomos în martie, prin publicarea unei pro-stagma (poruncă dată). Câteva săptămâni mai târziu și Tomul din 1341, și cel din 1347 au fost reconfirmate de un nou sinod, întrunit de data aceasta în Sfânta Sofia, în prezența împărătesei -mamă Ana de Savoya, a fiului ei, împăratul Ioan al V-lea Paleologul și a co-imperatorului Ioan al VI-lea Cantacuzino.¹³¹

Deși în numai două luni s-au întrunit 3 sinoade care au aprobat doctrina Sfântului Grigorie Palama, Nechifor Gregoras și-a intensificat atacurile la adresa acestuia. O primă dispută publică a avut loc între cei doi în 1348¹³², dată la care autoritatea morală a Sfântului Grigorie, pe care și-o câștigase de la începutul disputei cu Varlaam și și-o consolidase pe parcursul războiului civil, era dublată de cea ecleziastică, el fiind hirotonit din 1347 arhiepiscop al Tesalonicului.¹³³ Ca și în cazul lui Varlaam și Akindin, întâlnirea Sfântului Grigorie Palama cu opozantul său nu a adus pacea pentru Biserică. Mai mult decât atât, Gregoras a căutat să-l atragă de partea sa în lupta împotriva palamiților pe împăratul Ioan Cantacuzino, de care-l lega o „veche priete-

130. *Ibidem*, p. 120; *Ibidem*, p. 126.

131. *Ibidem*, p. 129-130; *Ibidem*, p. 126-127.

132. Gregoras, *op. cit.*, XVI, V, XI, p. 423; pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 142; M. Jugie, *op. cit.*, p. 416, J. Meyendorff, *op. cit.*, p.140.

133. Gregoras, *op. cit.*, XV, XII, III, p. 403; Cantacuzino, *op. cit.*, livre quatrieme, chapitrr XV, p. 84-85; J. Meyendorff, *op. cit.*, p.131-132.

134. Gregoras, *op. cit.*, XVIII, IV, I – „amicitiam nostram veterem“ – cu aceste cuvinte

nie¹³⁴, ca și pe soția acestuia.¹³⁵ În această situație, Ioan Cantacuzino s-a văzut nevoit să convoace un nou sinod care să pună capăt disputei dogmatice.

Sinodul a început la 27 mai 1351¹³⁶ și s-a desfășurat pe parcursul a cinci ședințe¹³⁷, în triclinium-ul Palatului Vlacherne.

În prima ședință li s-a permis antipalamiților să-și expună acuzele, atacând în mod direct expresiile Sfântului Grigorie Palama. Discuțiile teologice s-au concentrat asupra actelor Sinodului al VI-lea Ecumenic pentru că Sfântul Grigorie a arătat că învățătura sa nu este altceva decât o dezvoltare a deciziilor acelui sinod cu privire la cele două „lucrări“ sau voințe în persoana Mântuitorului Hristos.¹³⁸ Gregoras a răspuns acuzându-l pe Sfântul Grigorie Palama de iconoclastism, susținând că el și ucenicii săi isihăști au aruncat icoanele sfinților în foc¹³⁹. Totodată, Gregoras a refuzat să poarte discuții în jurul Tomului din august 1341, care-i condamnă pe Varlaam și Akindin, susținând că nu are nimic în comun cu aceia pe care i-a și condamnat el însuși, de altfel¹⁴⁰.

Ședința a doua s-a ținut la 30 mai. Gregoras s-a oprit asupra terminologiei folosite de Sfântul Grigorie Palama susținând că termenii $\theta\epsilon\omicron,\varsigma$ și $\theta\epsilon\omicron,\tau\eta\varsigma$ se referă la esența divină, și nu la lucrări¹⁴¹. Sfântul Grigorie Palama a recunoscut că în scrierile sale polemice a utilizat uneori o terminologie mai puțin exactă decât în mărturisirea de credință ce se află anexată acestor scrieri, dar a arătat că formulele teologice au o valoare secundară față de

caracterizează Gregoras relația sa cu Cantacuzino.

135. *Ibidem*, XVI, V, IV, p. 409.

136. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 142; M. Jugie, *op. cit.*, p. 417; R. Guiland, *Essai sur Nicéphore Grégoras, l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1926, p. 35, dau ca dată a începerii sinodului ziua de 27 mai, în timp ce J. Meyendorff, *op. cit.*, p.141, 142, dă ca dată ziua de 28 mai.

137. Gregoras, *op. cit.*, XXI, III, II, p. 509, menționează desfășurarea sinodului pe parcursul a doar patru ședințe, nu cinci; pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 147, vorbește de o a cincea ședință, în timp ce J. Meyendorff, *op. cit.*, p.142 și 147 consideră ședința a cincea ca un al doilea sinod desfășurat în iulie 1347, distinct de cel ținut între 27 mai - 9 iunie, cf. Tome synodal, P.G. CLI, col. 732 A.

138. Gregoras, *op. cit.*, XX, III, III, p. 493; Tome synodal, P.G. CLI, col. 722 B la J. Meyendorff, *op. cit.*, p.142.

139. Gregoras, *op. cit.*, XIX, III, III-V, p. 478-480.

140. Tome synodal, P.G. CLI, col. 722 B la J. Meyendorff, *op. cit.*, p.143.

141. Gregoras, *op. cit.*, XX, VI, V-VI, p. 501-502.

142. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.143-144.

143. Gregoras, *op. cit.*, XXI, II, p. 507.

adevărurile dogmatice pe care le exprimă și care sunt corecte. În final a citit mărturisirea sa de credință care a primit aprobarea sinodului¹⁴². La 8 iunie, sinodul s-a întrunit în cea de a treia ședință pe parcursul căreia s-a permis antipalamiților să-și prezinte învățătura. Aceștia au citat pasaje din înscrierile Sfântului Grigorie Palama, pe care le-au examinat¹⁴³ interpretându-le pentru a-și susține acuzele ce i le aduceau, după care și-au prezentat mărturisirea de credință citând Simbolul niceo-constantinopolitan, la care au adăugat fraza: „Cât despre Varlaam și Akindin, opinia noastră cu privire la ei este aceeași ca a Sfintei Biserici.”¹⁴⁴

Această formulă vagă a permis mai apoi celor din tabăra antipalimită să o interpreteze ca pe o condamnare a Sfântului Grigorie Palama¹⁴⁵.

La cea de a patra sesiune a sinodului, desfășurată pe 9 iunie, s-a dat citire Tomului din august 1341, după care Sfântul Grigorie Palama a prezentat scrierile adversarilor săi care erau în dezacord cu hotărârile aceluia Tomos. A mai citit apoi pasaje din Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Grigorie de Nyssa, ca și din procesele-verbale și decizia (o[poç) Sinodului al VI-lea Ecumenic. Aceste argumente fiind considerate suficiente pentru demonstrarea ortodoxiei învățăturii Sfântului Grigorie Palama, la finalul ședinței s-a dat citire și Tomosului Sinodului din 1347, după care s-a cerut opinia tuturor participanților la sinod. Cu toții au mărturisit credința în unitatea dumnezeirii și deosebirea între natură și lucrare, ambele fiind necreate. Cei care s-au aflat în eroare și și-au recunoscut greșeala și s-au pocăit au fost iertați, iar ceilalți, care au refuzat, au fost excomunicați¹⁴⁶. Lui Nechifor Gregoras i s-a impus domiciliul forțat, cu interdicția de a mai scrie împotriva Sfântului Grigorie Palama și de a mai primi vizite¹⁴⁷.

O a cincea sesiune sau un al doilea sinod s-a întrunit în același local în iulie 1351, fiind examinate șase întrebări formulate de împăratul Ioan Cantacuzino:

144. *Ibidem*.

145. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.144.

146. Tome synodal, P.G. CLI, col. 726 A la J. Meyendorff, *op. cit.*, p.144-145; pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 147.

147. Gregoras, *op. cit.*, XXI, IV, I, p. 514.

148. Tome synodal, P.G., CLI, col. 732-757, la J. Meyendorff, *op. cit.*, p.147-148; pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 147.

149. Gregoras, *op. cit.*, XXI, IV, I, p. 522.

1. Există vreo deosebire între ființa și lucrarea dumnezeiască?
2. Dacă da, lucrarea este creată sau necreată?
3. Dacă este necreată lucrarea, cum se poate evita compoziția lui Dumnezeu?
4. Se poate da numele „dumnezeire“ și lucrării, fără a cădea în diteism?
5. Este corect și conform tradiției a spune că natura este superioară lucrării?
6. Pentru că există o împărtășire de Dumnezeu, ce ni se împărtășește, ființa sau lucrarea?

Fiecare întrebare a primit amănunțite răspunsuri patristice argumentând poziția Sfântului Grigorie Palama, după care s-a citit o declarație din partea călugărilor atoniți care aprobau și susțineau învățătura palamită¹⁴⁸.

Tomul cu hotărârile acestui sinod a fost promulgat la 15 august 1351, în Sfânta Sofia¹⁴⁹.

Lupta între Sfântul Grigorie Palama și Nechifor Gregoras a continuat însă și după acest sinod. Deși cu domiciliul forțat, acesta din urmă a alcătuit, între 1351 și decembrie 1354, *Al doilea rând de zece antiretice* și o *Combatere a Tomului Sinodului din 1351*, scrieri pe care le-a răspândit prin intermediul prietenului său Agathanghel care-l vizita în ascuns¹⁵⁰. După urcarea pe tron a lui Ioan al V-lea Paleologul, Gregoras a încercat să îl determine să înlăture din Biserică învățăturile palamite, fără a reuși însă¹⁵¹.

În 1356 a avut loc o ultimă confruntare publică între cei doi, în fața noului împărat și a legatului papei Inocențiu al VI-lea, Paul¹⁵². Discuția a mai continuat în scris până în 1359 anul morții Sfântului Grigorie Palama, dată până la care acesta a mai scris, la cererea patriarhului Calist, patru lucrări împotriva lui Gregoras¹⁵³. Se pare că în final, Gregoras a renunțat la erezia sa, deși există dubii serioase asupra documentului care atestă acest fapt¹⁵⁴.

La 5 aprilie 1368, într-un sinod întrunit de patriarhul Filotei, Sfântul Grigorie Palama a fost canonizat, sărbătoarea sa fiind stabilită mai întâi în ziua de 14 noiembrie, pentru ca apoi să fie fixată în a doua duminică din

150. R. Guiland, *op. cit.*, p. 43; pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 149.

151. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 151.

152. R. Guiland, *op. cit.*, p. 46, nota 7.

153. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 152.

154. R. Guiland, *op. cit.*, p. 52, Documentul a fost publicat de G. Papamichael, în *Εκκλησιαστικοϋ Φαρος*, 11(1903), p. 66-67, sub titlul ~Ομολογια Γρηγορα~Ο, după cod 428 Patmos, cf. R. Guiland, *op. cit.*, nota 5.

Postul Mare¹⁵⁵.

VI. Învățătura Sfântului Grigorie Palama în disputa cu opozanții săi

Controversa Sfântului Grigorie Palama cu primul său oponent a fost rezultatul întâlnirii a două moduri diferite de a privi problema cunoașterii lui Dumnezeu. În timp ce Varlaam a combătut doctrina catolică Filioque întemeiat pe apofatismul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, cu care își argumenta propriul relativism teologic, susținând imposibilitatea oricărei demonstrații referitoare la adevărurile dumnezeiești și deci și a Filioque - „nimic nu este demonstrabil din ceea ce este în sânul Preadumnezeieștii Treimi“ scria în răspunsul la prima scrisoare a Sfântului Grigorie Palama¹⁵⁶ -, acesta din urmă combătea învățătura catolică a purcederii Sfântului Duh și din Fiul, argumentând poziția ortodoxă cu texte din Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți, replicându-i lui Varlaam că Dumnezeu, Care nu este cognoscibil în ființa Sa, S-a revelat prin prooroci, S-a descoperit nouă în mod desăvârșit prin Fiul Său întrupat și Se face cunoscut și prin lucrările Sale, cu care Se pogoară până la noi¹⁵⁷.

Varlaam se vedea pentru a doua oară, după eșecul suferit în confruntarea filozofică cu Nechifor Gregoras, pus în situația de a-i fi știrbit prestigiul prin această nouă polemică. De aceea, atunci când prin intermediul unui călugăr neinstruit al cărui ucenic s-a prefăcut a fi¹⁵⁸ a luat cunoștință cu spiritualitatea isihastă pentru care adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu nu este cea rațional-filozofică, ci cea a unirii cu Dumnezeu prin Rugăciunea inimii în lumina Sa necreată, Varlaam nu a ezitat să-i atace pe isihăști acuzându-i în fața patriarhului și a sinodului de a fi eretici mesalieni, încercând astfel să-și creeze imaginea unui apărător al Ortodoxiei și să-și consolideze încrederea de care se bucura la Curtea Imperială și la cea Patriarhală. Din acel moment însă, polemica celor doi, care a avut la început un caracter personal, a căpătat un aspect oficial, Sfântul Grigorie Palama fiind desemnat de călugării isi-

155. Pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 163-164; J. Meyendorff, *op. cit.*, p.169.

156. vezi nota 54; J. Meyendorff, *Les debuts...*, p. 111.

157. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.118.

158. Vezi notele 62 și 63.

159. J. Meyendorff, *op. cit.*, p.70.

160. Grigorie Palama, *op. cit.*, p.226.

161. *Ibidem*, p. 227.

163. *Ibidem*, p. 237.

163. Idem, *Tratatul al doilea din Triada întâi contra lui Varlaam*, la pr.dr. D. Stăniloae,

haști apărătorul lor în fața autorităților eclesiastice și civile și a poporului.

Varlaam și-a început atacurile la adresa isihăștilor combătând mai întâi metoda Rugăciunii lui Iisus și învățătura isihastă despre vederea luminii divine și acuzându-i că pretind a-L vedea pe Dumnezeu cu ochii trupești. El descrie în termeni ironici experiența întâlnirii cu spiritualitatea isihastă: „Am fost inițiat de ei în niște mostruoziități și doctrine absurde, pe care un om nu le poate enunța cu demnitate, dacă are minte sau măcar puțină rațiune, în produsele unei credințe eronate și ale unei imaginații îndrăznețe. Ei mi-au explicat învățătura lor despre uimitoarele separări și despre unirea minții cu sufletul, despre legăturile pe care demonii le au cu acestea din urmă, despre diferențele care există între luminile roșii și albe, despre intrările și ieșirile inteligibile care se produc prin intermediul nărilor în timpul respirației, despre scuturile care se adună în jurul ombilicului și, în sfârșit, despre unirea Domnului nostru cu sufletul, care are loc în interiorul ombilicului, în mod simțit, în deplină certitudine a inimii.”¹⁵⁹

Varlaam nu s-a limitat la a disprețui metoda în sine, ci a susținut că, prin durerea sau plăcerea procurată trupului de poziția adoptată în timpul rugăciunii, aceasta este o piedică în calea liniștirii simțurilor și a rugăciunii, fiind deci o absurditate și că trebuie mortificată latura pasională, comună trupului și sufletului: „Cel ce se roagă trebuie să-și mortifice în chip deplin partea pătimitoare a sufletului, ca să nu lucreze în chip deplin nici una din puterile ei; pe lângă aceasta, și toată lucrarea comună a sufletului și trupului. Căci fiecare se face o piedică rugăciunii mai ales, întrucât se împărtășește de oarecare silă și produce plăcere sau durere, mai cu seamă pipăitul, cel mai gros și nerațional dintre simțuri”¹⁶⁰. „De fapt, ar fi ciudat - continuă Varlaam - să disprețuim în rugăciune vederea și auzul, cele mai nemateriale și mai nepasionale și mai raționale dintre simțuri, dar să primim simțul pipăitului, pe cel mai gros și mai nerațional și să primim să conlucrăm cu lucrările lui.”¹⁶¹

Tributar filozofiei lui Platon, în care spiritul și materia se află într-o permanentă luptă, iar trupul este închisoare pentru suflet, Varlaam afirmă că „sufletul e ținut de trup și e umplut de întuneric prin iubirea lucrărilor care sunt comune laturii pătimitoare a sufletului și trupului.”¹⁶²

Sfântul Grigorie Palama a răspuns arătând folosul metodei mai ales

Viața și..., p. 171.

164. *Ibidem*, p. 172.

pentru începători. El a justificat chiar și practica îndreptării privirii către buric care se pare că era adoptată de cei mai incuși dintre călugării isihaiști și pe care Sfântul Grigorie Sinaitul o considera a fi o întâmplare. „Cum nu va fi de mare folos celui ce se silește să-și întoarcă mintea la sine însuși,... scrie Sfântul Grigorie, să nu-și poarte ochiul încoace și încolo, ci să-l proptescă ca de-un stîlp, de pieptul sau de buricul propriu? ... Dacă mai adăugăm că puterea animalului rațional stă în buricul pântecelui, legea păcatului în el avându-și tăria și pe el hrănindu-l, de ce n-am întări chiar acolo legea minții înarmată prin rugăciune, legea care se luptă cu legea păcatului?”¹⁶³ El dovedește că metoda, ca ajutor pentru dobândirea concentrării, nu este nouă, Sfântul Ilie Tesviteanul însuși, „cel mai desăvârșit văzător al lui Dumnezeu, sprijinindu-și capul pe genunchi și concentrându-și mintea mai intensiv asupra ei și a lui Dumnezeu”¹⁶⁴.

În replică la învățătura lui Varlaam despre omorârea părții pasionale comune sufletului și trupului, Sfântul Grigorie Palama răspunde că aceasta nu este rea în sine, ci este rea sau bună, după scopul spre care este direcționată. „Nepătimirea - spune Palama urmând Tradiției sfinte - nu este omorârea laturii pasionale, ci mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune și lucrarea ei îndreptată, prin deprindere, spre cele dumnezeiești după ce s-a întors cu totul de la cele rele și s-a îndreptat spre cele bune”¹⁶⁵. Sufletul este „șintuit de trup și este umplut de întuneric”, cum învăța Varlaam, doar atunci când partea pasională este îndreptată spre rău și dimpotrivă, când este direcționată spre iubirea și contemplarea lui Dumnezeu, sufletul atrage trupul la sine, împărtășindu-se împreună cu darurile divine. Sfântul Grigorie Palama își argumentează această învățătură cu Sfinții Părinți și cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu: precum e comună trupului și sufletului dumnezeirea Cuvântului întrupat al lui Dumnezeu, îndumnezeind trupul prin mijlocirea sufletului, încât se săvârșesc prin trup fapte ale lui Dumnezeu, așa la bărbații duhovnicești harul Duhului, trecând prin mijlocirea sufletului la trup, îi dă și acestuia să pătimească în chip fericit împreună cu sufletul, care pătimește cele dumnezeiești și care, o dată ce pătimește cele dumnezeiești are și ceva

165. Idem, *Al doilea din cele din urmă*, la pr. dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 249.

166. *Ibidem*, p. 238.

167. *Ibidem*, p. 239.

168. Idem, *Al treilea din cele din urmă*, în *Filocalia*, vol. VII., p. 271.

169. *Ibidem*.

170. *Ibidem*, p. 274.

pătimitor, lăudabil și dumnezeiesc¹⁶⁶, iar „dovada limpede a acestui fapt sunt moaștele făcătoare de minuni ale sfinților¹⁶⁷”.

Ceea ce l-a scandalizat în mod deosebit pe Varlaam au fost „doctrinile absurde”, cum numea el învățătura isihaiștilor despre unirea cu Dumnezeu și cunoașterea Sa în lumina divină necreată, pe care aceștia afirmă că o vedeau chiar și cu ochii trupești.

Pentru Varlaam, singura lumină spirituală era lumina rațiunii primită prin studiul științelor profane, de aceea nega existența unei lumini dumnezeiești necreate prin care Se descoperă Dumnezeu și-i acuza pe isihaiști că socotesc acea lumină „inteligibilă și nematerială în ipostas propriu”. „Dacă lumina mintală și nematerială de care vorbesc aceia - scria Varlaam - voiesc să fie Însuși Dumnezeu, Cel mai presus de ființă, dar îi păstrează însușirea de nevăzut și neatins prin nici unul dintre simțuri, ceea ce spun că văd trebuie socotit sau înger, sau însăși ființa minții, care curățată de rațiuni și neștiință, se vede pe sine și în sine, ca într-un chip propriu, pe Dumnezeu. Iar dacă afirmă că acea lumină este una dintre acestea, judecă foarte drept și trebuie să admitem că sunt în acord cu Tradiția creștină. Dacă spun însă că nu este nici ființa mai presus de ființă, nici înger, nici mintea însăși, ci că mintea privește la acea lumină ca la un ipostas, în cazul acesta, eu nu știu ce poate fi acea lumină, știu însă că așa ceva nu există¹⁶⁸”.

Palama combate prima afirmație a lui Varlaam arătând că „nu și-ar putea cineva închipui o lumină inteligibilă, în ipostas propriu, în afară de Cele Trei¹⁶⁹, adică de Persoanele Sfintei Treimi. Lumina pe care o văd cei aleși este enipostatică, subzistentă în Persoanele divine. Prin urmare, acea lumină nu poate fi „ființa cea mai presus de ființă” care este „inaccesibilă și neîmpărtășibilă¹⁷⁰”. Nu este nici înger, pentru că „poartă trăsături stăpânitoare” și nici mintea însăși, fiindcă această lumină este îndumnezeitoare și „preface trupul adaptându-l ei și-i comunică și lui din propria ei strălucire¹⁷¹” îndumnezeindu-l. În această stare de deplină unire cu lumina divină, trupul însuși devine lumină și percepe această lumină chiar cu simțurile materiale: „E văzută - o, minune! - și de ochii trupești¹⁷²”.

De vreme ce afirmă că vedeau această lumină cu ochii trupești, Varlaam i-a acuzat pe isihaiști că „socotesc ființa lui Dumnezeu sau emanația din ea

171. *Ibidem*.

172. *Ibidem*.

173. *Ibidem*, p. 277.

174. *Idem*. *Primul cuvânt contra celor de-al doilea*, la pr.dr. D. Stăniloae, *op.cit*, p. 67.

lumină sensibilă¹⁷³. Atunci când Palama i-a argumentat lui Varlaam că și cei trei ucenici ai lui Iisus au văzut pe Muntele Tabor lumina dumnezeiască ce a strălucit pe chipul lui Hristos, Varlaam a continuat să stăruie în greșală zicând: „Lumina aceea a fost sensibilă și văzută prin aer; atunci s-a produs pentru a uimi, dar îndată a pierit, iar dumnezeire este numită fiind simbol al dumnezeirii¹⁷⁴, iar în alt loc generalizează afirmația de mai sus spunând că „toate luminile arătate de Dumnezeu sfinților sunt plăsmuiri simbolice și ghicituri ale unor lucruri nemateriale și inteligibile“.¹⁷⁵

Palama, după ce-i arată lui Varlaam greșeala în care se afla numind dumnezeire o lumină sensibilă și creată, face distincție între simbolul natural, ce ține de natură și simbolul subzistent în sine sau fantasma nesubzistentă, arătând că lumina ce a strălucit în Muntele Tabor pe fața lui Hristos a fost simbolul natural al dumnezeirii și îl citează pe Sfântul Ioan Damaschin care spune: „Se schimbă Hristos la față nu însușindu-și ceva ce n-avea, nici transformându-se în ceva ce nu era, ci arătându-Se cum era ucenicilor Săi, deschizându-le acelor ochii și făcând din orbi văzători...“¹⁷⁶ Fiind simbol natural al dumnezeirii, atunci acea lumină este necreată, căci ceea ce-i aparține lui Dumnezeu ființial, natural, nu poate fi creat.

Varlaam numește această lumină „o fantezie amăgitoare și o lucrare demonică“¹⁷⁷, pentru că, zice el, „Dumnezeu nu Se poate vedea și nu Se poate înțelege, căci «pe Dumnezeu nu L-a văzut nimeni nici odinioară; Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, care este în sânul Tatălui, acela a spus (In. 1, 18)». Iată deci că se înșală cu siguranță cei ce afirmă că văd pe Dumnezeu, spiritual, ca lumină, în ei înșiși“¹⁷⁸.

Palama i-a răspuns că această vedere este unire cu Dumnezeu prin Duhul Sfânt¹⁷⁹ care cercetează adâncurile lui Dumnezeu și că prin Duhul Sfânt vede cel ales lumina nevăzută: „Deci dacă ar zice cineva că vede lumina cea nepătată fără Duhul Sfânt, bine l-ați întreba: cum poate fi văzut Cel

175. Idem, *Al treilea...*, p. 289.

176. Idem. *Primul cuvânt...*, p. 68.

177. Idem, *Tratatul al treilea din Triada întâi contra lui Varlaam*, la pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p.176; 186.

178. *Ibidem*, p. 186.

179. Idem, *Al treilea...*, p. 284.

180. Idem, *Tratatul al treilea din Triada întâi...*, p. 187.

nevăzut? Dacă însă leapădă cineva duhul lumii, pe care Părinții îl numesc întuneric spiritual așezat pe inimile necurățite și se purifică de toată voința proprie..., dacă în sfârșit își concentrează pe cât posibil toate puterile sufletului și își înfrânează toată atenția cugetării - dacă, ajuns în starea aceasta, petrece mai întâi cu mintea în contemplările potrivite cu firea și plăcute cu Dumnezeu, apoi, depășindu-se pe sine primește înlăuntrul său Duhul de la Dumnezeu care cunoaște cele ce sunt ale lui Dumnezeu ... și îl primește pentru a cunoaște cele dăruite lui mistic de Dumnezeu, «*pe care ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit*» (I Cor. 2, 9), cum nu va vedea acela prin Duhul primit lumina nevăzută? Și cum nu va rămâne totuși această lumină nevăzută? Și cum nu va rămâne totuși această lumină nevăzută, neauzită și neînțeleasă, chiar dacă a fost văzută? ... Doar nu este Sieși invizibil Dumnezeu, ci celor ce-L primesc și-L cugetă cu ochi și cugetări create și naturale. Celor în care se înarticulează Dumnezeu ca organ conducător, nu le va oferi, prin sine, într-un chip manifest și vederea harului Său?¹⁸⁰

Împărtășindu-se de slava divină, cei aleși Îl cunosc pe Dumnezeu „căci Acela nu se desparte niciodată de slava Lui veșnică”¹⁸¹. Varlaam neagă însă această cunoaștere mistică prin vederea-unire și afirmă că singura cunoaștere a lui Dumnezeu este cea rațională, de aceea mintea devine „văzătoare de Dumnezeu atunci când s-a curățit nu numai de patimi, ci și de neștiință”¹⁸², pentru că, zice el, „păzirea poruncilor nu poate alunga din suflet întunericul neștiinței; aceasta o pot face învățătura și studiul stăruitor. Iar ceea ce nu alungă neștiința nu poate procura nicicând cunoștința”¹⁸³. Varlaam admitea cunoașterea și vederea lui Dumnezeu doar prin lucrările minții, nu și o cunoaștere mai presus de minte. Pentru Varlaam, suprema cunoaștere a lui Dumnezeu este cea prin negație care, spune el, urmează în mod necesar celei intelectuale: „Deci cei curați cu inima nu văd altfel pe Dumnezeu decât prin analogie, afirmă Varlaam, sau după cauză, sau prin negație. Iar mai văzător de Dumnezeu este acela care cunoaște mai multe din părțile lumii sau pe

181. Idem, *Al treilea...*, p. 284.

182. *Ibidem*, p. 276.

183. *Ibidem*, p. 285.

184. *Ibidem*, p. 351-352.

185. *Ibidem*, p. 327.

186. Pr. dr. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. VII, p. 327, nota 488.

cele mai înalte. Dar și mai vârtos cel ce cunoaște mai bine ceea ce cunoaște. Iar cel mai văzător de Dumnezeu dintre toți este cel care cunoaște părțile văzute și puterile nevăzute ale lumii. Căci cel ce poate contempla bine toate acestea poate cunoaște pe Dumnezeu prin analogie, ca pricină a tuturor acestora. Și așezându-L mai presus de toate acestea prin negație, Îl cunoaște iarăși ca fiind mai presus de toate. Fiindcă numai din lucruri se cunoaște Dumnezeu. Așadar, cu cât cineva cunoaște mai multe și mai importante părți ale lumii create și în chip mai exact, cu atât se deosebește de alții în cunoașterea lui Dumnezeu. Și însuși modul cunoașterii lui Dumnezeu prin negație, care poate să disprețuiască cunoștința lucrurilor pentru Dumnezeu, nu poate să se producă fără cunoașterea tuturor lucrurilor. Căci nu putem cunoaște decât negațiile lucrurilor a căror existență o cunoaștem¹⁸⁴. Acest text reprezintă oarecum sinteza gândirii scolastice despre cunoașterea lui Dumnezeu, pe care o profesa Varlaam. Acesta însă, interpretându-l greșit pe Dionisie Areopagitul, confunda întunericul divin cu „teologia prin negație“ și le spune isihaștilor: „Deci cea mai desăvârșită vedere este întunericul acesta, sau teologia prin negație. Căci nimic nu este dincolo de a cunoaște nimic. Deci și lumina aceea de care grăiți voi, orice ar fi ea, trebuie să o părăsiți, ca să vă suiți la teologia și vederea prin negație“¹⁸⁵.

Palama îi dovedește lui Varlaam că întunericul divin de care vorbește Areopagitul nu este o simplă negație rațională a ceea ce cunoaște mintea, căci atunci mintea s-ar afla „în fața unui gol, care nu o unește cu Dumnezeu“¹⁸⁵, ci este, dimpotrivă, supraabundența a slavei divine și-l aduce martor pe însuși Dionisie: „Întunericul dumnezeiesc este lumina neapropiată, prin revărsarea covârșitoare de lumină mai presus de ființă“¹⁸⁷.

Cunoașterea lui Dumnezeu prin negație stă în puterea oricui; chiar și a celor ce nu-și înfrânează partea pasională, în timp ce unirea mistică cu Dumnezeu o primesc doar cei ce și-au curățit partea pasională a sufletului prin păzirea poruncilor. Această unire a sufletului cu harul Duhului Sfânt sfinții o numesc „simțire intelectuală și dumnezeiască“, „unire“¹⁸⁸ sau „simțire duhovnicească“¹⁸⁹. Numind această vedere „simțire“, Sfântul Grigorie

187. Grigorie Palama, *Al treilea...*, p. 329.

188. Idem, *Tratatul al treilea din Triada întâi...*, p. 190.

189. *Ibidem*, p. 191.

190. *Ibidem*, p. 193.

atrage atenția că nu trebuie înțeleasă lumina ca fiind sensibilă sau căzând sub simțuri pentru că este „mai presus de ființă“, este dumnezeiască și îndumnezeitoare. Această lumină, „unii sfinți o numesc, spune Palama, chiar dumnezeire (θεοτης). Și cu drept cuvânt: căci îndumnezeiește (θεοποιει). Ba o numesc și însăși îndumnezeirea (αυτοθεωσις) și principiul dumnezeirii (θεαρκια)¹⁹⁰. Palama precizează că aceste nume nu se referă la natura divină, ci la puterile, lucrările și emanațiile lui Dumnezeu, pentru că „natura dumnezeiască nu are nume care s-o exprime“¹⁹¹, este dincolo de orice nume și-l citează pe Sfântul Ioan Damaschin, care spune: „Ca să nu fie Dumnezeu compus, ceea ce-i extrema impietate, trebuie să nu considerăm nimic din cele spuse despre Dumnezeu ca referindu-se la ființă; ci să le considerăm ca exprimând fie ceva ce nu există sau vreo relație, fie ceva din cele ce decurg din natura dumnezeiască sau vreo lucrare“¹⁹².

Varlaam învață că doar ființa lui Dumnezeu este necreată și că orice altă lucrare este creată: „Numai un lucru e fără de început, ființa a toate făcătorului Dumnezeu și toate celelalte afară de ea sunt de natură făcută și nu există nici o altă realitate între Dumnezeu și cele făcute“¹⁹³. Palama, citându-l pe Dionisie, arată că însuși numele „ființă“ nu exprimă decât o lucrare a lui Dumnezeu: „Când numim ascunsul cel mai presus de ființă Dumnezeu, sau ființă, sau viață, sau lumină, sau Cuvânt, nu înțelegem altceva decât puterile emise de El la noi, puteri îndumnezeitoare, sau de ființă născătoare, sau de viață născătoare, sau de înțelepciune dătătoare“¹⁹⁴.

Deoarece isihăștii afirmă că văd slava divină chiar și cu ochii trupești, Varlaam îi acuză de mesalianism, pentru că el identifică lucrarea și harul divin cu însăși ființa divină: „Dar eu, când aud că harul și slava aceasta e mai presus de fire și asemenea lui Dumnezeu, de aceea necreată și fără de-nceput, zic că este ființa lui Dumnezeu“¹⁹⁵. Împotriva acestei acuzații,

191. Idem, *Cuvântul al doilea contra celor de-al doilea*, la pr. dr. D. Stăniloae, *Viața și...*, p. 73.

192. Idem, *Apologie mai extinsă*, la pr. dr. D. Stăniloae, p. 219.

193. Idem, *Primul cuvânt...*, p. 71.

194. *Ibidem*, p. 73.

195. Idem, *Cuvântul al treilea contra celor de-al doilea*, p. 78.

196. *Ibidem*.

197. *Ibidem*.

198. Idem, *Primul cuvânt...* p. 70.

Palama răspunde că trebuie făcute diferențe între natura divină și lucrările ei care nu sunt create, cum susținea Varlaam - „un singur lucru e necreat și fără de-nceput: ființa lui Dumnezeu; orice lucrare a Lui e creată¹⁹⁶”, spunea el - pentru că „nici o natură nu există și nu se cunoaște fără lucrarea ei ființială¹⁹⁷. Varlaam însuși cade apoi în mesalianism afirmând că „darul îndumnezeitor este imitarea lui Dumnezeu¹⁹⁸ și că omul devine dumnezeu prin propriile eforturi.

Afirmația lui Palama că lucrările divine sunt necreate și subzistente în Ipostasurile divine, fără a fi însăși ființa divină, așa cum susținea Varlaam, l-a determinat pe acesta să-l acuze de diteism: „Întrucât vorbiți de multe realități eterne și necreate și totuși subordonate și de ceva care este deasupra lor, susțineți mai mulți Dumnezei; iar întrucât ziceți că acelea nu subzistă despărțit de Dumnezeu și una este slava văzută a Lui, alta ființa nevăzută a Aceluiași, ca avându-le El etern pe amândouă, reduceți pe cei doi Dumnezei la unul singur, compus¹⁹⁹. Varlaam a ajuns la această concluzie, pentru că el înțelegea că lucrările lui Dumnezeu sunt subzistente în ele însele, și nu în Ipostasurile divine.

Palama i-a răspuns că lucrările divine sunt necreate și subzistente în Ipostasurile divine și Dumnezeul neîmpărtășabil, negrăit și necugetat ca ființă mai presus de ființă este împărtășabil, numit și cugetat ca având puterea și lucrarea de ființă făcătoare²⁰⁰. Astfel, unitatea lui Dumnezeu rămâne neîmpărțită și din cauza indivizibilității ființei și a deosebirii dintre ființă și lucrări „Dumnezeu Se arată întreg în fiecare lucrare²⁰¹, fără a fi totuși mai mulți dumnezei.

După condamnarea lui Varlaam și plecarea acestuia în Italia, disputa a fost continuată de călugărul Akindin. Deși inițial i-a luat apărarea lui Palama împotriva lui Varlaam, Akindin a sfârșit prin a-și însuși ideile lui Varlaam și a-l acuza pe Palama de diteism.

Într-o deosebire operată de Palama între ființa divină și lucrările necreate, subzistente în Ea, Akindin a promovat un transcendentalism ab-

199. Idem, *Cuvîntul al doilea...*, p. 75.

200. Idem, *Cuvîntul al treilea...*, p. 76-77.

201. Idem, *Cuvîntul al doilea...*, p. 73.

202. Idem, *Antireticul I*, la pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p.132-133.

203. *Ibidem*.

204. Idem, *Antireticul V*, la pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 267.

solut, ireductibil, pentru a salva simplitatea lui Dumnezeu amenințată, în viziunea sa, de teologia lui Palama. Akindin învață că există „o singură dumnezeire triipostatică, simplă, neîmpărțășită, fără formă, neexperibiliă, fără calități, intangibilă, incomparabilă, necunoscută de nici o existență prin vreo arătare ființială, fiind prezentă tuturor și în tot locul și în același timp mai presus de toate, atotfăcătoare și atotputernică, înțelepciune mai presus de înțelepciune, bunătate mai presus de bunătate, ființă mai presus de ființă, viață mai presus de viață, putere mai presus de putere, lumină mai presus de lumină, strălucire mai presus de soare, luminând toate și nevăzută de nimic în sine, cuprinzând toate și neatingând nimic, căci n-are nici o atingere, nici altfel de amestec cu cele ce se împărțășesc de ea, văzută, fără a se vedea și cunoscută, fără a se cunoaște”²⁰². Pe Palama îl acuză mai întâi de diteism: „El susține două dumnezeiri necreate, coeterne, supratemporale; una supraordonată și alta subordonată; una lucrând și alta fiind obiectul acestei lucrări, una invizibilă și alta accesibilă și ochilor trupești prin duh”²⁰³, acuză pe care o transformă apoi în politeism: „Nu putem socoti puterea și lucrarea ființială și naturală a lui Dumnezeu altceva decât ființa și natura Lui. A spune că Se împarte Dumnezeu așa, încât să fie și una și alta prin împărțire și astfel să existe mai multe (lucrări) necreate, deosebite de ființa dumnezeiască, și între ele, e cea mai mare nelegiuire. Prin aceasta, se introduce cel mai absurd și mai idiot politeism”²⁰⁴.

Acuzei de diteism, Sfântul Grigorie îi răspunde că nu poate exista natură ființială fără lucrare naturală, după cum nu poate exista lucrare stând de sine, ruptă de ființă și face deosebirea între cel ce lucrează, lucrare și rezultatul lucrării citându-l pe Sfântul Ioan Damaschin: „Să se știe că altceva este lucrarea și altceva cel ce lucrează, precum iarăși altceva este lucrul realizat (ενεργεια, ενεργητικον, ενεργημα); lucrarea este mișcarea activă și ființială a naturii; lucrătorul este natura din care provine lucrarea; iar lucrul realizat este rezultatul”²⁰⁵. Prin urmare, nu poate fi lipsit Dumnezeu de lucrările Sale naturale, pentru că altfel n-ar mai fi ființă, ar fi un nonsens. Akindin recunoaște lui Dumnezeu „puterea și lucrarea ființială și naturală”, dar nu le deosebește de El, ci le identifică: „Socotim pe Dumnezeu ființă lucrătoare, dar lucrarea nu este altceva decât ființă”²⁰⁶. Identificând lucrare-

205. Idem, *Apologie mai extinsă*, la pr. dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 226.

206. *Ibidem*, p. 134.

207. Idem, *Antireticul V*, p. 292.

208. Idem, *Cuvîntul al doilea...*, p. 73.

209. Idem. *Primul cuvânt...*, p. 71.

ea necreată cu ființa însăși, Akindin a căzut în cel mai absurd panteism și mesalianism. Harul fiind însăși ființa lui Dumnezeu, unirea omului cu harul înseamnă unirea cu însăși ființa lui Dumnezeu; omul ar deveni dumnezeu după natură, nu după participare. Akindin învață aceasta în mod explicit: „Dar Dumnezeu întreg mă îndumnezeiește și cu Dumnezeu întreg mă unesc, îndumnezeindu-mă”²⁰⁷, înțelegând prin Dumnezeu întreg ființa divină, ipostasurile și lucrarea necreată. Palama învață că, deși datorită simplității și indivizibilității ființei divine „Dumnezeu Se arată întreg în fiecare lucrare”²⁰⁸, sfinții împărtășindu-se de harul divin nu primesc întreaga lucrare, pentru că nimeni „nu poate cuprinde puterea nemărginită a Duhului, afară de Iisus Hristos”²⁰⁹, ci o mică parte a acestei lucrări. „Așa îndumnezeiește Dumnezeu și pe sfinți, unindu-se cu ei, însă nu după ipostas - aceasta e propriu numai lui Hristos - nici după ființă, dar nici prin întreg harul și lucrarea, ci prin o parte mică a lucrărilor necreate ale dumnezeirii necreate, dar fiind prezent cu totul fiecăruia și fiind întreg în toți împărtășindu-se nepărtinitor și împărtășindu-se total... Așa stă cu simplitatea lui Dumnezeu...”²¹⁰

Disputa pornită în jurul raportului între ființa divină și lucrări s-a oprit în final asupra luminii ce a strălucit pe Tabor. Akindin afirmă: „E drept că s-au arătat slava și dumnezeirea lui Iisus Apostolilor în Tabor, dar nu ca ceea ce e în sine; căci dumnezeirea, ca ceea ce este în sine, este nevăzută”²¹¹, și ucenicii au văzut această lumină prin „condescendență”. Afirmările lui Akindin se contrazic unele cu altele. El afirmă mai întâi că „slava și dumnezeirea lui Iisus” sunt însăși ființa divină, de vreme ce s-a arătat prin „condescendență” și nu ca „ceea ce este în sine” și deci, lumina de pe Tabor este necreată, pentru ca imediat s-o treacă în rândul creaturii zicând: „Nimic ce vine la vederea ochilor trupești în oarecare fel nu este creat ... și nimeni nu poate vedea altfel pe Dumnezeu, decât prin creaturi”²¹².

Concluzii

Sfântul Grigorie Palama, despre care Meyendorff crede că „nu a fost

210. Idem, *Antireticul V*, p. 237.

211. *Ibidem*, p. 246.

212. *Ibidem*, p. 247, 64.

213. J. Meyendorff, *Les debuts...*, p. 119.

214. J. Meyendorff, *Sf. Grigorie Palama și mistica ortodoxă*, tr. de Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 76-79.

nicidecum un mistic original, ca Simeon Noul Teolog și cu atât mai puțin un vizionar, ci un speculativ și un dogmatician²¹³, a fost ultimul mare teolog bizantin, a cărui învățătură dogmatică întemeiată pe Sfânta Scriptură și pe Tradiția patristică de până la el a primit aprobarea Sinodului Bisericii Bizantine în două rânduri; mai întâi în iunie 1341, sub președinția împăratului Andronic al III-lea Paleologul, și apoi în 1347, sub președinția împăratului Ioan al II-lea Cantacuzino.

Teologia palamită, care nu este în fond altceva decât sinteza teologiei ortodoxe de până la el, a fost și continuă să rămână și în contextul cultural-filozofic al zilelor noastre, răspunsul pe care l-a dat și îl dă Biserica Ortodoxă umanismului agnostic și dialectic reprezentat în Bizanțul sec. al XIV-lea de elita intelectuală.

Disputa Sfântului Grigorie Palama cu adversarii săi a pus în mod deschis problema raportului dintre gândirea teologică și dogmă, pe de o parte, și gândirea filozofică-umanistă, pe de altă parte. În Bizanț, conflictul dintre cei ce duceau o autentică viață creștină, care trăiau și experiau, prin rugăciune, adevărata relație a omului cu Dumnezeu, și elita intelectuală care, la adăpostul unei mărturisiri publice de față a credinței celor șapte sinoade ecumenice, era promotoarea elenismului profan, a neoplatonismului autonom, dura din secolul al IX-lea. Exceptând cazul filozofului Ioan Italos, condamnat în secolul al XI-lea, Biserica nu a luat o atitudine tranșantă până în secolul al XIV-lea, când criza a izbucnit și s-a arătat în toată gravitatea ei.²¹⁴

Soluția găsită de Varlaam pentru rezolvarea spinoasei probleme Filioque, care reprezenta principala piedică în calea unirii Bisericilor, aceea a unei interpretări dialectice a cunoașterii lui Dumnezeu, susținută cu teologia apofatică a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul greșit interpretată într-un sens agnostic, a atras atenția monahilor tesaloniceni, care l-au desemnat pe Sfântul Grigorie Palama să dea răspunsul ortodox acestei probleme.

În timpul disputei ce s-a angajat pe problema cunoașterii lui Dumnezeu, Varlaam, șocat de practicile unor călugări isihăști mai puțin instruiți și de explicațiile nu tocmai clare ale acelor cu privire la experiențele lor mistice, i-a atacat pe aceștia acuzându-i de mesalianism. Luând apărarea isihăștilor

215. Idem, *Les debuts...*, p. 95.

216. Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, cap. 60, în *Filocalia*, vol. I, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 93.

și justificând folosul practicilor lor și ortodoxia acelei învățături pentru care au fost acuzați de mesalianism, anume aceea a vederii luminii dumnezeiești cu ochii trupești în timpul Rugăciunii lui Iisus, Sfântul Grigorie Palama a afirmat pentru prima oară în mod clar, în conformitate cu tradiția Sfinților Părinți, deosebirea dintre ființa divină și lucrări, care sunt necreate și veșnice.

Pentru clarificarea situației și potolirea tulburărilor din Biserică, a fost convocat Sinodul care s-a întrunit în Constantinopol, la 10 iunie 1341, sub președinția împăratului Andronic al III-lea și a patriarhului Ioan Caleca. În urma audierii celor implicați în controversă, sinodul a dat câștig de cauză isihasiștilor și Sfântului Grigorie Palama, confirmând ortodoxia învățăturilor sale. Varlaam a evitat condamnarea cerându-și iertare în ultimul moment, după care a părăsit Constantinopolul plecând în Italia.

Moartea la doar câteva zile după ținerea sinodului a împăratului Andronic al III-lea, garantul aplicării hotărârilor sinodale, a declanșat lupta pentru preluarea puterii în imperiu, ceea ce a favorizat reizbucnirea controversii isihaste, locul lui Varlaam fiind luat de Akindin. Un hotărâtor rol negativ în perpetuarea acestei stări conflictuale din Biserică l-a avut patriarhul Ioan Caleca, acela care l-a manipulat pe Akindin, folosindu-se de el pentru atingerea propriilor interese politice. În acest mod, controversa, pe lângă caracterul teologic-spiritual, a căpătat și un aspect politic.

Oficial, disputa isihastă s-a încheiat chiar în 1351, prin condamnarea lui Nechifor Gregoras, ultimul din cei ce au polemizat cu Sfântul Grigorie Palama, într-un sinod întrunit în iulie, sub președinția noului împărat Ioan al V-lea Cantacuzino. În scris, polemica Sfântului Grigorie Palama cu Gregoras a mai durat până în 1359, anul morții celui dintâi, fără a mai produce însă tulburări majore vieții Bisericii.

Având în vedere faptul că discuțiile de unire au fost cauza ce a declanșat controversa dintre Sfântul Grigorie Palama și Varlaam, eșecul proiectului de unire propus de călugărul calabrez, care nu poate fi bănuț nici de a fi fost un latin deghizat și nici un latinofon²¹⁵, evidențiază faptul că pentru realizarea unirii Bisericilor nu sunt suficiente sinceritatea și bunele intenții, ci este necesară întrunirea unui sinod ecumenic în care învățăturile dogmatice ce separă cele două Biserici să fie cercetate și rezolvate numai pe

217. J. Meyendorff, *Sf. Grigorie...*, p. 141.

baza adevărului de credință revelat a hotărârilor dogmatice ale celor șapte sinoade ecumenice și a învățaturii Sfinților Părinți ai Bisericii, și nu prin sofisme sau compromisuri.

Privită sub aspectul spiritual, care este intrinsec legat de cel teologic, controversa a adevărat o dată în plus cuvintele lui Evagrie Ponticul care scria în secolul al IV-lea: „Dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat, și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”²¹⁶. Pe de o parte, cuvintele lui Evagrie arată paradoxul situației create de filozoful Varlaam de Calabria care, în numele adevărului de credință, crezându-se a fi teolog dar fără a fi, de vreme ce nu înțelegea adevărata rugăciune isihastă, i-a atacat acuzându-i de erezie tocmai pe cei ce, trăind adevărul de credință, experiindu-l prin rugăciunea neîntreruptă, erau adevărații teologi. Pe de altă parte, cuvintele lui Evagrie ne fac să înțelegem că a teologhisi înseamnă mai întâi a trăi în comuniune cu Dumnezeu, și nu doar a cunoaște adevărul de credință pe care, într-un periculos joc al minții autonome, cu noțiuni golite de sens, să-l interpretezi după propria dorință sau înțelegere.

Victoria palamismului „a însemnat victoria umanismului creștin asupra umanismului păgân al Renașterii”, triumful antropologiei moniste, prin care se salvează unitatea omului²¹⁷, restaurată în Hristos, asupra celei platonice, dualiste. Doctrina energiilor divine necreate a fost cea care a ferit Ortodoxia de procesul de secularizare, căruia i-a căzut pradă lumea catolică și protestantă oferindu-i vitalitatea unei neîntrerupte vieți autentic creștine în lumina harului dumnezeiesc.