

**TEOLOGIE ȘI VIAȚĂ ISIHASTĂ  
ÎN OPERA  
SF. GRIGORIE PALAMA**

**Tipărită cu binecuvântarea  
Înaltpreasfințitului  
† DR. IRINEU  
Arhiepiscopul Craiovei  
și Mitropolitul Olteniei**

**Editura Mitropolia Olteniei  
Craiova, 2010**

**Un filosof și istoric al religiilor despre un sfânt:  
Însemnările lui Mircea Eliade cu privire la  
Sf. Grigorie Palama și la isihasm**

**Dr. Adrian Boldișor**

**1. Preliminarii la o abordare fenomenologică**

Este destul de greu să-l încadrezi pe Mircea Eliade într-o anumită metodă de lucru în cercetarea faptelor religioase, hermeneutica, fenomenologia și istoria fiind tot atâtea părți ale proiectului său metodologic. În monografia publicată în anul 1978, Culianu puncta ideile esențiale ale metodei de cercetare dezvoltată de maestrul său. Astfel, Eliade intră în contact cu disciplinele adiacente cercetării faptelor religioase pentru a-și forma o privire de ansamblu asupra manifestărilor sacralului. Savantul lucrează cu faptele religioase altfel decât fenomenologii sau istoricii religiei. „El caută structurile esențiale ale religiei, și de aceea ordonează faptele în categorii. Aceste categorii, rezultante ale descrierii fenomenologice, ar fi apriorice. Ele continuă să funcționeze în mod inconștient în momentul în care omul încetează de a mai trăi în orizontul lor. Un asemenea orizont, care constituie «ontologia arhaică», îi este din nou

propus ca meditație omului care nu se mai recunoaște în el, cu intenția de a-l ajuta să depășească criza provocată de ideologiile istoriciste”<sup>1</sup>. Spre deosebire de fenomenologi, care urmăresc sesizarea esenței religiei, Eliade utilizează și demersul comparatist pe care primii îl refuză (în *Tratatul de istorie a religiilor*). Spre deosebire de istoricii religiilor, Eliade sesizează că aceștia pun mai ales accentul pe termenul „istorie” și mai puțin pe cel de „religie”. Savantul pornește de la noțiuni trans-istorice, fără a neglija și cronologia manifestărilor (în *Istoria credințelor și ideilor religioase*). Istoria religiilor trebuie să îmbine fenomenologia și istoria într-o sinteză: hermeneutica creatoare. „Pornind de la hermeneutica materialului istorico-religios, Eliade vrea să ofere jaloanele pentru constituirea unei «antropologii filozofice»”<sup>2</sup>.

Analizând poziția lui Eliade în studiul Istoriei religiilor, Allen Douglas afirma: „Mircea Eliade este un istoric al religiilor specializat în acea ramură a Istoriei religiilor cunoscută ca «fenomenologia religiei»”<sup>3</sup>. Exegetul american susține că, atunci când fenomenologi precum Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw sau Mircea Eliade, susțin caracterul *sui generis* al religiei, ei se opun ideilor promovate în Epoaca Luminilor, care pune accentul pe raționalitatea fenomenelor. Totuși, rezultatele fenomenologiei trebuie să se bazeze pe cele

---

<sup>1</sup> Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirișescu și Dan Petrescu, Cu o scrisoare de Mircea Eliade și o Postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, București, 1998, pp. 21-22.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 23. Într-un articol din anul 1982 se creiona importanța cercetărilor lui Eliade pentru studiul Istoriei religiilor: „[...] mult mai recenta folosire a studiilor folclorice, încorporarea perspectivelor antropologice și, în special, influența operei lui Mircea Eliade, au îmbogățit semnificativ programul general al istoriei religiilor” (*Research Guide to Religious Studies*, John F. Wilson and Thomas P. Slavens, Sources of Information in the Humanities, No. 1, Chicago, America Library Association, 1982, p. 18).

<sup>3</sup> Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publisher, The Hague, Paris, New York, 1978, p. 5.

ale Istoriei religiei, pe fapte, așa cum s-au manifestat de-a lungul timpului, realizând o legătură cu alte domenii conexe. „Trebuie să observăm efortul lui Eliade de a dezvolta un cadru metodologic care poate face dreptate sociologiei, psihologiei, istoriei etc. – adică tuturor dimensiunilor datelor religioase”<sup>4</sup>. În analiza sa, Douglas subliniază două idei importante din opera eliadiană, reprezentând cheia interpretării metodologice a savantului: dialectica sacru-profan și interpretarea simbolurilor. „Mircea Eliade este în primul rând un fenomenolog a cărui metodologie este întemeiată pe sistemele coerente universale ale structurilor simbolice”<sup>5</sup>.

## **2. Intermezzo: Comentarii la *Legenda Meșterului Manole* (1943)**

În cercetarea noastră nu trebuie trecute cu vederea ideile lui Mircea Eliade din perioada românească a activității sale (1921-1945). Astfel, în studiul *Comentarii la Legenda Meșterului Manole* se găsesc unele referiri la credința creștină, deși autorul nu își propune să analizeze balada dintr-o astfel de perspectivă. În subcapitolul *Alegerea locului și consacrarea „Centrului”*, Eliade notează: „În practica mistic-ascetică, «viața nouă» pe care o inaugurează exercițiile spirituale este, ca și în practicile religioase comune, un drum către centru, sau, cu alte cuvinte, o reîntoarcere la centru, la realitatea ultimă. [...] orice pelerinaj la un loc sfânt, orice vizită la un templu etc. este un drum către «centru». Salvarea poate fi tradusă prin

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 33. Prezintă diferențele dintre Eliade, pe de o parte, Rudolf Otto și Van der Leeuw, pe de altă parte, Julien Ries afirmă: „El este de părere că Otto și van der Leeuw au greșit atunci când s-au limitat la alternativa fenomenologie religioasă/istorie a religiilor, pentru că, de fapt, ar fi trebuit să ajungă la o perspectivă mai amplă prin îmbinarea acestor două direcții de cercetare” (Julien Ries, *Sacru în istoria religioasă a omenirii*, Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 51).

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 173.

nenumărate formule, însă una din cele mai cuprinzătoare este: «drumul spre centru». Nu e lipsită de semnificație meditația omphalică pe care o întâlnim atât în India cât și la Hesychaștii Muntelui Athos. Buricul este și el un simbol al centrului”<sup>6</sup>.

### 3. Yoga și isihasm: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), *Techniques du Yoga* (1948), *Le Yoga. Imortalité et liberté* (1954), *Patañjali et le Yoga* (1962)

Lucrările eliadiene care au în centrul lor preocupările cu privire la Yoga încep cu teza de doctorat, *Yoga. Eseu asupra originilor misticii indiene* (1936)<sup>7</sup>, continuă cu *Tehnici Yoga* (1948), *Yoga. Nemurire și libertate* (1954) și se încheie cu *Patañjali și Yoga* (1962). În afara acestor lucrări de specialitate, există multe alte referințe cu privire la Yoga în celălalte cărți pe care le-a publicat Eliade<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, în: Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Ed. Univers, București, 1991, p. 442.

<sup>7</sup> În limba română, o formă a lucrării de doctorat a apărut cu titlul: Mircea Eliade, *Psihologia meditației indiene – studii despre Yoga*, Text îngrijit de Constantin Popescu-Cadem, Cu un cuvânt introductiv de Charles Long și un Epilog de Ioan Petru Culianu, Ed. „Jurnalul Literar”, București, 1992. Pentru prima dată în limba română, teza de doctorat a fost publicată în foiletonul *Revistei de istorie și teorie literară*, între anii 1983 (Nr. 1, ianuarie-martie) și 1985 (Nr. 2, aprilie-iunie). O parte din studiile despre Yoga, publicate de Eliade în diferite reviste din țară, au fost strânse în volumul: Mircea Eliade, *Yoga. Problematika filozofiei indiene*, Prefața: Constantin Noica, Ediție îngrijită de: Constantin Barbu și Mircea Handoca, Ed. Mariana, Craiova, 1991. Sergiu Al-George, analizând rolul pe care-l ocupă tratatul lui Eliade despre Yoga în istoria cercetărilor în domeniu, notează: „[...] lucrări apărute după cele ale lui Mircea Eliade, confirmă modul în care savantul român a înțeles să restituie fenomenul Yoga. Ne referim la P. Masson-Oursel, unul din cei mai importanți istorici francezi ai filosofiei indiene, care într-o lucrare a sa, *Le Yoga*, apărută în 1967, definește fenomenul Yoga în termeni surprinzători de asemănători cu cei ai lui Mircea Eliade” (Sergiu Al-George, *Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească*, Ed. Herald, București, 2002, p. 144).

<sup>8</sup> Vezi, de exemplu, Capitolul XVII, *Brahmanism și Hinduism: Primele filosofii și tehnici ale salvării*, în: Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor*

În prezentarea doctrinei Yoga, savantul pornește de la două principii esențiale: legătura practicilor cu tradiția indiană și semnificația libertății în această tradiție. Eliade formulează concepția în legătură cu originea arhaică a practicilor și cu starea la care ajunge yoghinul în urma exersării lor: starea de eliberat încă în viață fiind. „A te «elibera» de suferință, acesta este scopul tuturor filozofiilor și al tuturor misticilor indiene. Că eliberarea se obține direct prin «cunoaștere», urmând, de exemplu, învățătura din *Vedānta* și din *Sāṃkhya*, sau prin mijlocirea tehnicilor – după cum o cred, împreună cu Yoga, majoritatea școlilor budiste –, fapt este că nicio știință nu are valoare dacă nu urmărește «mântuirea» omului”<sup>9</sup>. Se poate vorbi despre Yoga ca despre o tehnică soteriologică, de eliberare, această afirmație fiind în acord cu acosmismul antropologic indian: în gândirea indiană lumea este refuzată așa cum ne este dată de experiența de zi cu zi. Lumea și viața sunt negate datorită existenței dorinței veșnice a omului de a-și transcende propria realitate. Este dorința eliberării din existența părută, *maya*. Eliade observă că toate soluțiile de eliberare sunt urmarea aplicării tehnicilor yoghine. Omul rupe legăturile cu viața profană de zi cu zi, devine liber față de aceasta, nemaifiind condiționat de legile sociale, psihologice sau fiziologice. Moartea și renașterea yoghinului sunt o moarte și o renaștere inițiatice, depășind temporalitatea și istoricitatea, spre o libertate absolută.

Yoga este o tehnică ascetică prin care practicantul urmărește renunțarea la această lume și eliberarea finală. Este una dintre cele mai vechi tehnici de eliberare, fiind pusă în legătură cu Patañjali și cu Yoga clasică a acestuia. Există o Yoga bazată pe tradiția orală și una ce se bazează pe cea scrisă. Eliade compară analizele făcute de sistematizatorii yoghini cu

---

*religioase. II. De la Gautam Buddha până la triumful creștinismului*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1991, pp. 43-67.

<sup>9</sup> Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, Traducere de Walter Fotescu, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 26.

cele psihologice și ajunge la concluzia că subconștientul este pus în valoare de tehnicile Yoga cu mult înainte ca psihologia să vorbească despre el. Practicile Yoga sunt nenumărate, dar toate duc spre o stare de eliberat în viață, în care yoghinul poate avea puteri nebănuite, realizând unitatea cu sine însuși. El unește contrariile, apoi le transcende, până când atinge, în același timp, starea de vid și de preaplin. Nu se poate vorbi de pesimism și nihilism, deoarece India se ghidează după alte coordonate decât cele europene: „Aceste soluții soteriologice pot părea «pesimiste» omului occidental, pentru care personalitatea rămâne, în pofida a toate, suportul oricărei morale și al oricărei mistici. Dar ceea ce importă în primul rând pentru India nu este atât salvarea *personalității*, cât obținerea *libertății absolute*. [...] Din moment ce libertatea nu poate fi dobândită în actuala condiție umană, iar personalitatea este purtătoarea suferinței și a dramei, este clar că personalitatea și condiția umană trebuie sacrificate. De altfel, acest sacrificiu este din plin compensat prin cucerirea – devenită astfel posibilă – a libertății absolute”<sup>10</sup>.

În analiza tehnicilor yogine, Eliade scoate în evidență esențialul: „Secretul meditației Yoga e concentrarea într-un singur obiect, care poate fi tot atât de bine un obiect fizic (mijlocul sprâncenelor, vârful nasului, un obiect luminos etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (*Iswara*). Această concentrare unitară și continuă se numește *ekâgratâ* («într-un singur punct») și ea se obține prin distrugerea pluralității stărilor de conștiință (*sarvârthatâ*, atenția multilaterală discontinuă și difuză, *Yoga Sutra* III, 11)”<sup>11</sup>. Se poate vorbi de o anumită polivalență a acestor tehnici în întreaga tradiție yogină, fie că este vorba de cea clasică sau de cea populară. „Nu există nicio singură mare creație a

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *Psihologia meditației indiene – studii despre Yoga*, p. 145.

spiritualității indiene în care să nu poată fi descoperită o influență, o corespondență sau o omologare yogină. Yoga se dovedește a fi astfel o dimensiune specifică a spiritualității indiene. Toate căile soteriologice recurg la ajutorul său; și, dat fiind că în India aproape totul este ori devine o cale în vederea dobândirii mântuirii, Yoga intervine pretutindeni, într-una din nenumăratele sale forme”<sup>12</sup>.

Savantul se oprește asupra controlului respirației (*prānāyāma*) realizat prin ritmarea și reținerea suflului, prin care se dorește obținerea a ceea ce se numește „Viața Lungă”. Acestea sunt tehnici mistice prin care se tinde, mai ales în taoismul chinez, la prelungirea vieții trupului. „Dar ceea ce continuă să preocupe în primul rând China este prelungirea indefinită a vieții corpului material, pe când obsesia Indiei este ideea libertății spirituale ce trebuie cucerită, transfigurarea și deificarea «corpului»”<sup>13</sup>.

Eliade realizează corespondențe între această practică și cele prezente în alte tradiții extra-indiene, printre acestea numărându-se și isihasmul. Savantul analizează unele asemănări între practicile ascetice și metodele de rugăciune, punctele de asemănare cu tehnicile yoga fiind mai ales în legătură cu *prānāyāma*. Eliade pornește de la remarcile lui Irénée Hausherr cu privire la esențialul metodei isihaste de rugăciune: „[...] ea comportă un dublu exercițiu, omfaloscopia și repetarea indefinită a rugăciunii către Iisus: «Doamne Isuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, ai milă de mine!» Să te așezi în întuneric, să cobori capul, să fixezi cu ochii centrul abdomenului, altfel spus ombilicul, să cauți să descoperi acolo locul inimii, să repeți acest exercițiu fără răgaz însoțindu-l întotdeauna cu

---

<sup>12</sup> Idem, *Tehnici Yoga*, Traducere de Mihaela Cosma, Ed. Univers enciclopedic, București, 2000, p. 178.

<sup>13</sup> Idem, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 71.



aceeași invocație urmând ritmul respirației, încetinit cât mai mult posibil, și, perseverând zi și noapte în această rugăciune mentală, vei sfârși prin a găsi ceea ce cauți, locul inimii, și cu el și în el tot felul de minunății și de cunoștințe”<sup>14</sup>.

Mircea Eliade citează fragmente din Nichifor din Singurăitate (sec. al XIII-lea, în: *Filocalia românească* VII, pp. 29-31), Nicodim Aghioritul (*Encheiridionul*, sec. al XVIII-lea, în: I. Hausherr, *op. cit.*, p. 109), Simeon Noul Teolog (*Metoda sfintei rugăciuni și atenției*, sec. X-XI, în: Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, p. 206) și Grigorie Sinaitul (sec. al XIV-lea, în: Jean Gouillard, *op. cit.*, p. 216), pentru a concludiona: „Nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de aceste analogii exterioare cu *prānāyāma*. Disciplina respirației și poziția corporală au drept scop, la isihăști, să pregătească rugăciunea mentală; în *Yoga-Sūtra*, aceste exerciții urmăresc «unificarea» conștiinței și pregătirea «meditației», iar rolul lui Dumnezeu (Íșvara) este destul de modest. Nu este însă mai puțin adevărat că cele două tehnici mai sus menționate sunt destul de asemănătoare din punct de vedere fenomenologic, ca să se poată pună problema unei influențe a fiziologiei mistice indiene asupra isihasmului”<sup>15</sup>.

În interviul acordat în anul 1978 lui Claude-Henri Rocquet, Mircea Eliade afirmă că, în perioada petrecută în țară, deși scrisese destul de multe articole ce aveau în centrul lor creștinismul, nu cunoștea totuși propria tradiție religioasă. Fiind preocupat, cu precădere, de Istoria religiilor, nu a trecut printr-o

---

<sup>14</sup> Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, apud Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 74.

<sup>15</sup> Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 77. Aceeași idee este reluată în: Mircea Eliade, *Tehnici Yoga*, pp. 203-205 și în: Mircea Eliade, *Patañjali și Yoga*, Traducere de Walter Fotescu, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 82. Amintim doar că toate aceste cărți ale lui Eliade sunt folosite, deși nu pentru a subinia legăturile și diferențele pe care savantul le realizează între yoga și isihasm, în lucrarea lui Vasile Pop, *Yoga și Isihasmul*, Ed. Lidia, București, 2003.

criză religioasă, cercetările sale abordând mai multe tradiții religioase, mai ales după întoarcerea din India. Calea pe care o urmează era, mai ales, cunoașterea, gnoza. „Totodată aveam nevoie de o tehnică, de o disciplină, de ceva ce nu găseam în tradiția mea religioasă. De altfel nici nu am căutat acel ceva. Aș fi putut foarte bine să devin călugăr, să mă retrag pe muntele Athos și să descopăr tehnicile yoga, bunăoară, *pranayama*. Hesychasma... Da, dar pe vremea aceea nu cunoșteam aceste lucruri”<sup>16</sup>.

#### 4. Lumina mistică: *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962)

În capitolul *Experiențe ale luminii mistice*, din cartea *Mefistofel și Androginul*<sup>17</sup>, capitol ce a fost inițial o conferință susținută în cadrul întâlnirilor *Eranos* de la Ascona, în anul 1957, Mircea Eliade analizează experiențele luminii mistice în mai multe tradiții, ajungând cu cercetarea până în timpurile noastre. Astfel, savantul de la Chicago analizează felul în care simbolismul fulgerului s-a integrat în cel al luminii mistice, pornind de la imaginea zeilor furtunii și de la felul în care șamanii eschimoși iglulik percep fenomenul, numit *quamanek* (fulger, iluminare). Pentru aceștia, iluminarea mistică este urmarea unei pregătiri speciale, care însă se produce brusc, asemenea unui

---

<sup>16</sup> Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doinea Cornea, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 28.

<sup>17</sup> La data de 11 februarie 1966, revista *Time* a publicat un articol despre noua carte a lui Mircea Eliade, *Mefistofel și Androginul*, în care se spunea că „Eliade a avut o influență profundă asupra unui mare număr de teologi tineri – mai ales asupra lui Thomas J.J. Altizer, de la Universitatea Emory, unul dintre liderii gânditori ai morții lui Dumnezeu” (<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,842489,00.html>, accesat la 01-09-2009). Acest articol făcea referire la cartea lui Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963. În legătură cu această problemă vezi studiul nostru *Mircea Eliade and the „Death of God” Theology of Thomas J.J. Altizer*, în: *Mitropolia Olteniei*, Anul LX, Nr. 5-8, mai-august 2008, pp. 237-256.

fulger. Este o lumină interioară, resimțită în tot corpul, dar mai ales în cap, fiind însoțită de experiența ascensiunii la cer. Se capătă puterea de a vedea la distanță, dar și clarviziunea, șamanul distingând entități invizibile și evenimente viitoare. „Trebuie subliniată totodată solidaritatea dintre *quamanek* și un alt exercițiu de tip șamanic: capacitatea de a contempla propriul corp ca schelet. E un alt mod de a spune că șamanul poate «vedea» ceea ce pentru moment este invizibil. Afirmatia poate fi înțeleasă în două feluri: fie că, asemenea razelor X, șamanul vede prin carne, fie că, scrutând viitorul îndepărtat, vede ce se va întâmpla cu corpul lui după moarte. În orice caz, și în această putere este un fel de clarviziune obținută prin iluminare. Este necesar să insistăm asupra următorului punct: deși receptată ca o lumină interioară, percepută ca un fenomen luminos, aproape în sensul fizic al cuvântului, iluminarea îi conferă șamanului eschimos facultăți paragnomice, capacitându-l în același timp pentru o cunoaștere de ordin mistic”<sup>18</sup>.

Analizând simbolistica luminii în Australia, Eliade se oprește asupra inițierii vindecătorilor (*medicine-men*) din aceste teritorii, pentru care lumina joacă un rol esențial. Asemenea șamanilor eschimoși, vindecătorii australieni stabilesc conexiuni între lumina spirituală, gnoză, ascensiune, clarviziune și facultățile metagnomice, esențialul fiind însă repetarea ritualurilor așa cum au fost săvârșite de Ființele supranaturale. „Repetăm însă, consecințele celor două tipuri de inițiere sunt asemănătoare: atât șamanul eschimos cât și vindecătorul australian sunt oameni noi, care «văd», înțeleg și cunosc într-un fel supranatural și pot înfăptui lucruri supraomenești”<sup>19</sup>.

Un loc aparte în analiza misticii luminii este ocupat de

---

<sup>18</sup> Mircea Eliade, *Mefistofel și Androginul*, Traducere de Alexandra Cuniță, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 16.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 18.

tradițiile indiene, acolo unde apare realizată identitatea dintre lumina interioară și cea transcosmică, ambele fiind însoțite de fenomene fiziologice supranaturale. „Lumina este deci identică cu ființa și cu nemurirea”<sup>20</sup>, *ātman* fiind cel ce sălăjluiește în inima omului. Cel ce a dobândit o nouă natură, în urma inițierii, capătă și un nou mod de cunoaștere, dar și o existență superioară. Apariția acestui tip de identitate este asemenea fulgerului, neexistând continuitate între momentele ce preced și succed fenomenul iluminării. Această ruptură de nivel poate fi percepută prin tehnicile yoga, ascetul întâlnind diferite semne prevestitoare în timpul exercițiilor sale, semne ce sunt premergătoare meditațiilor yogine. „Avem deci de a face cu o concepție panindiană, care ar putea fi rezumată astfel: ființa pură, realitatea ultimă, poate fi cunoscută mai ales printr-o experiență a Luminii pure; procesul manifestării cosmice constă, în ultimă instanță, dintr-o serie de epifanii luminoase, iar resorbția cosmică repetă aparițiile luminoase divers colorate. [...] O resorbție la scară microcosmică are loc și în momentul morții [...], moartea propriu-zisă constă dintr-o serie de experiențe ale luminii. Din această metafizică panindiană a Luminii se desprind câteva corolare și anume: 1° că divinitatea ni se revelează în modul cel mai potrivit prin Lumină; 2° că cei care au atins un înalt grad de spiritualitate – adică, în termenii filozofiei indiene, au ajuns în situația ori cel puțin s-au apropiat de situația de «eliberat» sau Buddha – sunt și ei în măsură să radieze Lumină; 3° în sfârșit, că cosmogonia poate fi considerată drept o epifanie luminoasă”<sup>21</sup>. Exemplele care întăresc aceste afirmații pot fi luate din *Bhagavad-Gītā* (capitolul al XI-lea) și *Mahābhārata* (cartea a XII-a).

Idei asemănătoare se pot găsi și în budism, acolo unde se

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 23.

vorbește despre lumină ca semn premergător al manifestării lui Brahmā, Buddha fiind înfățișat împrăștiind raze de lumină. În cele din urmă, în gândirea indiană există „[...] un anumit raport între Creația cosmică înțeleasă ca joc divin, pe de o parte, și jocul flăcărilor, strălucirea unui foc întreținut cu grijă, pe de altă parte. Evident că imaginea creației cosmice, ca dans divin, a putut fi comparată cu imaginea unui dans al flăcărilor tocmai pentru că flacăra era deja considerată ca epifanie exemplară a divinității. [...] În India, flacăra și lumina simbolizează deci creația cosmică și însăși esența Cosmosului, tocmai fiindcă Universul este conceput ca manifestare liberă a divinității, în ultimă instanță, ca un «joc» al acesteia”<sup>22</sup>. În analiza doctrinei Mahāyāna, Lumina simbolizează realitatea ultimă, dar și conștiința nirvanică, oamenii experiind lumina înaintea morții, acceptată însă doar de inițiați. Moartea apare ca o nouă inițiere, fiind ultima probă pe care trebuie să o treacă neofitul. În tantrism, experimentarea luminii interioare capătă forma unei uniri cu o tânără fată ce reprezintă energia feminină, evenimentul fiind un act sacru. „Metafizica și soteriologia luminii sunt, desigur, solidare cu o lungă și străveche tradiție panindiană. Totuși, așa cum a arătat profesorul G. Tucci, Guhyasamāja *Tantra* și în special comentariile lui Candrakirti și ale lui Tsogo-kha-pa prezintă asemănări prea evidente cu maniheismul ca să nu presupunem o eventuală influență iraniană. Ne gândim mai ales la cele cinci elemente luminoase care joacă un rol important în cosmologia și în soteriologia maniheistă, dar și la faptul că partea divină din bărbat, *bodhicitta*, este socotită a fi sămânța (*semen*)”<sup>23</sup>.

Influența iraniană o descoperă Eliade în miturile tibetane cu privire la crearea lumii și a omului, în special în cel referitor

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 34.

la Vidul Primordial din care a apărut o lumină ce a produs un ou, din care a apărut Univresul, Cosmosul. Omul Primordial a apărut din Lumină. „Lumina experimentată în timpul ritualului *maithuna* este Lumina Limpede a gnozei, a conștiinței stării de nirvāna – și constituie o justificare suficientă pentru acest exercițiu îndrăzneț. Dar un întreg grup de credințe indo-tibetane, solidar atât cu mitul Omului Primordial care radiază lumina, cât și cu ideologiile și tehnicile tantrice și alchimiste vorbesc despre unii yogini care au dobândit un corp nemuritor. Acești yogini nu mor, ei dispar în Cer, într-un corp numit «corp-curcubeu», «corp celest», «corp spirit», «corp de Lumină Pură» sau «corp divin». Se recunoaște aici ideea corpului astral – altfel spus constituit din Lumină – al Omului Primordial”<sup>24</sup>. În tradițiile indiene, omul descoperă Lumina atunci când devine conștient de Sine, când pătrunde în esența vieții sau când moare. În aceste condiții, el înlătură ignoranța și devine conștient de existența Luminii Pure, transcede lumea profană și descoperă sacralitatea. Omul transcede realitatea obișnuită, devenind mort pentru lumea înconjurătoare, totul fiind o iluzie.

Aceeași depășire a condiției profane, prin experiența Luminii, poate fi depistată și în tradiția chineză. Ruptura de nivel produsă prin această experiență nu este echivalentă cu întâlnirea realității ultime, deși unele tehnici de neotaosim, asemănătoare celor yoga, folosesc des imaginea luminii interioare. Este vorba de procedeul „înghițirii suflurilor” care conduce la scopul final: acesta nu mai este eliberarea, ca în India, ci Viața eternă, existența integrată în ritmurile cosmice. „Practica propriu-zisă constă în a medita asupra suflurilor până în momentul în care practicantul ajunge să le vadă culoarea –

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 36.

pentru ca, chiar în acea clipă, să le absoarbă. Suflurile sunt vizualizate ca și când ar veni din cele patru direcții cardinale, precum și din Centru – adică din întregul Univers – și sunt înghițite spre a le sili să pătrundă în corp. În felul acesta, energia cosmică – esența vieții și, totodată, germene al nemuririi – umple corpul pe dinăuntru, îl iluminează și îl transfigurează”<sup>25</sup>. Se poate, de asemenea, ca în locul suflului Soarelui să se înghiță imaginea lui, sau este posibilă meditația, în mijlocul nopții, la soare, astfel încât acesta să pătrundă în organism. După ce imaginea este vizualizată în centrul inimii, cel ce realizează acest lucru face ca ea să se miște în întreg corpul. Aceeași imagine este folosită de taoiști pentru a plimba lumina interioară, procedeu fiind prezent în tratatul neotaoist *Misterul Florii de Aur*. Accentul este pus pe practică, care rămâne un mister, fiind vorba de ceva sacru ce merge până la redescoperirea spontaneității primordiale.

Felul în care este prezentată experiența Luminii în *Misterul Florii de Aur* conduce cercetătorul spre teritoriul Persiei, anumite influențe iraniene fiind observabile în miturile tibetane ale Omului Primordial. Totuși, Eliade afirmă că nu este obligatoriu să atribuim influenței iraniene toate formele dualiste din Asia și nici să explicăm, printr-o influență iraniană, ideea identificării spiritului pur cu Lumina. „Dar gândirea speculativă iraniană a sistematizat printr-un grad mai înalt decât oricare alta antagonismul Lumină-Întuneric, incluzând în Lumină nu numai pe Zeul cel bun și creator, Ahura Mazdă, ci și esența creației și a Vieții și, mai cu seamă, spiritul și energia spirituală”<sup>26</sup>. Se pot face unele legături între felul în care este văzut raportul spirit-lumină în Iran și în budism, în ambele tradiții spiritualitatea pură fiind simbolizată prin lumină. Pentru iranieni, aparițiile

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 43.

Luminii și ale unei Stele supranaturale prevesteau nașterea Stăpânului și Mântuitorului lumii, care va avea loc într-o peșteră, deasupra căreia va străluci Steaua. „Probabil că creștinii au împrumutat de la parți imaginea nașterii Stăpânului-Mântuitor al Lumii și au transferat-o asupra lui Hristos. [...] Cele mai vechi surse creștine care plasează nașterea lui Iisus într-o peșteră sunt Protoevanghelia lui Iacob (XVIII, 1 și urm.), mucenicul Justin și Origen. Justin îi ataca pe inițiații în misterele lui Mithra care, «împinși de diavol, pretindeau că-și săvârșesc ritualurile inițiatice într-un loc numit de ei *speleum*». Acest atac dovedește că încă în secolul al II-lea creștinii percepeau analogia dintre acel *speleum* mithraic și peștera din Bethleem. Dar mai ales Steaua și lumina strălucind deasupra grotei au jucat un rol important în credințele religioase creștine și în iconografie. Or, [...] acest motiv este foarte probabil de origine iraniană. Protoevanghelia (XIX, 2) vorbea despre o lumină orbitoare care umplea peștera din Bethleem. Când a început să scadă, a apărut Pruncul Iisus. Ceea ce înseamnă fie că Lumina era consubstanțială cu Iisus, fie că era una din epifaniile acestuia”<sup>27</sup>. Eliade amintește de evenimentul care îi are în centru pe cei doisprezece magi, prezentat în lucrarea cunoscută sub numele de *Opus imperfectum* din Matthaëum (Patr. Gr. LVII, col. 637-638) și în *Cronica lui Zuqunān*, cunoscută sub numele de *Pseudo-Dionisie de la Tell Mahre*. Pornind de la ideea existenței unor influențe ale Iranului asupra iudaismului și creștinismului, mai ales în ceea ce privește predominarea unor imagini ale Luminii, Eliade scoate în evidență și diferențele dintre aceste tradiții.

În *Vechiul Testament* și în iudaism Lumina nu este identică cu Dumnezeu, nefiind percepută ca o putere divină. Ea este creată de Iahve, nefiind nici lumina Soarelui, astru ce apare

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 44-45.



în ziua a patra a creației. Pe de altă parte, în contradicție cu tradiția dualistă iraniană, în *Vechiul Testament* întunericul nu este adversarul lui Dumnezeu, Iahve fiind Cel ce transcende întreg Cosmosul. Lumina nu este considerată sfântă, deoarece este creația lui Dumnezeu. Iudaismul accentuează aceste idei, astfel încât „Filon asimilează Lumina Spiritului, dar ea nu se bucură de această cinste decât pentru că emană direct de la Dumnezeu”<sup>28</sup>.

Analizând experiența luminii în creștinism, Eliade se oprește asupra Tainei Botezului și a evenimentului Schimbării la Față a Domnului pe Muntele Tabor. În Taina Botezului, lumina ocupă un rol esențial, fiind legată de simbolismul focului. Astfel, Părinții Bisericii (Justin, Grigore de Nazianz și alții) numesc Botezul „iluminare” (*photismós*), pornind de la *Epistola către Evrei* a Sfântului Apostol Pavel (6, 4; 10, 32), acolo unde inițiații sunt numiți „iluminați” (*photisthéntes*). Un loc aparte îl ocupă și imaginea Botezului ca foc. „Sfântul Duh este reprezentat ca o flacără; sanctificarea este redată prin imaginea focului sau a unor flăcări strălucitoare. Aceasta este una din sursele doctrinale ale credinței că perfecțiunea spirituală – adică sanctitatea – conferă sufletului capacitatea de a vedea trupul de lumină al lui Hristos și, mai mult, este însoțită și de fenomene exterioare: corpul sfântului radiază lumină sau strălucește ca un foc arzând”<sup>29</sup>.

Cel de-al doilea moment important este reprezentat de Schimbarea la Față a Domnului pe Muntele Tabor. Pornind de la ideea că orice faptă săvârșită de Hristos devine un model exemplar pentru creștini, Schimbarea la Față devine modelul transcendent al perfecțiunii spirituale. „Imitând-l pe Hristos, sfântul devine demn, prin grația divină, să fie transfigurat chiar în timpul vieții pământești; cel puțin așa a înțeles Biserica

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 50-51.

orientală misterul de pe Muntele Tabor. Întrucât transfigurația este fundamentul întregii mistici și teologii creștine ale Luminii divine, ar fi interesant de văzut cum a fost ea așteptată ori presimțită de iudaism<sup>30</sup>. Astfel, tranfigurarea este fundamentul misticii creștine. Transfigurarea lui Iisus apărând în contextul *Vechiului Testament*, se pot realiza legături între felul în care este percepută lumina în creștinism, iudaism și în alte tradiții religioase. „Să fim bine înțeleși: nu e vorba de echivalențe perfecte, de identitatea unor conținuturi religioase sau a unor formulări ideologice – ci de similitudini, de omologii, de simetrii. Totul depinde, în ultimă instanță, de valoarea teologală sau metafizică ce se acordă experienței mistice a Luminii – și vom vedea curând că în sânul uneia și aceleiași religii, creștinismul, aceste valorizări pot fi divergente și contradictorii. Dar e la fel de important să constantăm că există convergență și simetrie între Figurile, simbolurile și chiar ideologiile religiilor asiatice și cele ale religiei revelate prin excelență – monoteismul evreiesc și deci creștinismul. Această constatare ne face să presupunem că, pe lângă o anumită unitate la nivelul experienței mistice înseși, există o adevărată echivalență a imaginilor și a simbolurilor folosite pentru a exprima experiența mistică. Tocmai conceptualizarea experienței mistice permite precizarea diferențelor, reperarea rupturilor<sup>31</sup>.

Pornind de la aceste date (Botezului ca „iluminare”, aparițiile Duhului Sfânt ca foc, evenimentul Schimbarea la Față), se poate spune că experiența mistică în creștinism se manifestă prin fenomene luminoase. Acest lucru este evident la călugării din Egipt, cunoscuți sub numele de „călugări arzători”, așa cum se vede din viețile lui Avva Iosif, Avva Arsenie sau

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 52.

Pisentius, cei care răspândeau lumina în jurul lor. Mai ales în timpul rugăciunii, deasupra locului unde se rugau, se putea vedea un stâlp de lumină. Lumina mistică se manifestă, cu precădere, în timpul rugăciunii, cei ce au atins perfecțiunea putând fi asemuiți unei coloane de foc. Aceleași imagini se găsesc și în viețile Sfinților Sava, Sisoe și Antonie. „Ar fi de prisos să cităm alte exemple. Să adăugăm doar că secta creștină a Mesalienilor a mers atât de departe în exaltarea Luminii mistice, încât măsura gradul de perfecțiune a sufletului prin capacitatea acestuia de a avea viziunea Ierusalimului, orașul lumină, sau a veșmântului de raze al Domnului. Pentru mesalieni, scopul final era contopirea extatică a sufletului cu corpul de lumină al lui Hristos. O asemenea exaltare nu putea să nu trezească bănuielile anumitor teologi oficiali în legătură cu experiența Luminii mistice”<sup>32</sup>.

Un capitol aparte, în studiul lui Eliade, este dedicat Sfântului Grigore Palama și isihasmului. Pornind de la evenimentele ce s-au petrecut în sec. al XIV-lea, savantul afirmă că Varlaam (cel ce-i acuza pe călugării de la Muntele Athos de mesalianism, prin faptul că susțineau că au văzut Lumina increată) a făcut un serviciu teologiei ortodoxe, prin faptul că acum s-a elaborat o învățătură mistică, pornind de la momentul taboric al Schimbării la Față al Domnului. Sfântul Grigorie Palama a subliniat că, în Sfânta Scriptură, sunt multe referiri la Lumina divină și la faptul că Însuși Dumnezeu este numit Lumină, iar literatura patristică, de la Părinții pustiei până la Sfântul Simeon Noul Teolog, abundă în astfel de imagini, „[...] pentru a arăta că deificarea prin Sfântul Duh și manifestările vizibile ale Harului se disting prin viziuni ale

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 54.

Luminii increate sau prin emanații de lumină”<sup>33</sup>.

În prezentarea Sfântului Grigorie Palama, care are în centrul său Schimbarea la Față a Domnului pe Muntele Tabor, Lumina divină ce îndumnezeiește este Harul divin. Lumina Schimbării la Față, care a fost văzută de Apostoli, este increată și divină. Pentru Sfântul Grigorie Palama, „Lumina îi este în chip firesc proprie lui Dumnezeu, ea există în afara Timpului și a Spațiului și apare ca vizibilă în teofaniile din Vechiul Testament. Pe Muntele Tabor nu s-a produs o schimbare în Iisus, ci o transformare în Apostoli: aceștia au dobândit – prin har – facultatea de a-l vedea pe Iisus așa cum era, orbitor în lumina lui divină”<sup>34</sup>. Adam avea această facultate înainte de păcat; aceeași facultate va fi dobândită și în timpul eshatologic, fiind pusă în legătură cu începutul și cu sfârșitul. Însă, cei demni de Împărăția lui Dumnezeu capătă încă din viață capacitatea de a vedea Lumina increată, precum au avut-o Apostolii pe Muntele Tabor. Pornind de la experiența mistică a Sfântului Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie Palama afirmă că perceperea Luminii increate este specifică sfântului. Tradiția aceasta este prezentă și azi în Bisericile Ortodoxe, Eliade citând, în acest sens, evenimentele din viața Sfântului Serafim de Sarov, consemnate de discipolul său, în care Sfântul a căpătat o lumină corporală. „Ar fi pasionantă confruntarea acestei experiențe a discipolului sfântului Serafim cu povestirea lui Arjuna – din capitolul al XI-lea al Bhagavad-Gītei – despre epifania lui Krsna”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 55. Eliade prezintă învățătura Sfântului Grigorie Palama pornind de la studiile lui Vladimir Lossky (*La Théologie de la Lumière chez saint Grégoire Palamas de Thessalonique* în: *Dieu Vivant; Essai sur la théologie de L'Église d'Orient*) și Jean Meyendorff (*Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*).

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 57. În continuare, Eliade prezintă o întâmplare din viața lui Śrī Rāmākrsna, contemporan cu Sfântul Serafim din Sarov, în care apare luminos, fiind înconjurat de flăcări.

Pentru Mircea Eliade, un studiu fenomenologic pornind de la experiența mistică a luminii trebuie să aibă în vedere mai multe puncte: lumina care l-a orbit pe Sfântul Apostol Pavel pe drumul Damascului, experiențele luminoase ale Sfântului Ioan al Crucii, scrierile lui Pascal și extazul lui Jakob Böhme, experiențele Venerabilei Serafina di Dio, ale Părintelui Surin, dar și cele din mistica musulmană. Urmează, în prezentarea savantului, mai multe relatări ale unor oameni ce au avut experiențe mistice ale luminii. Dar, „[...] trebuie să facem distincție între lumina subiectivă și fenomenele luminoase, percepute obiectiv de alte persoane. În tradiția indiană, iraniană și creștină, cele două categorii de experiențe sunt solidare; iar explicațiile acestei solidarități sunt, în mod fundamental, asemănătoare: divinitatea (sau ființa, în India) fiind Lumină sau emanând lumină, înțelepții (India) ori cei care ajung să realizeze *unio mystica* radiază la rândul lor lumina (Bhagavad-Gītā, *bhakti*; șamanism)”<sup>36</sup>. În cele din urmă, experiența Luminii se transformă într-o revelație religioasă, scoțându-l pe om din lumea profană și integrându-l în cea sacră. Realitatea oferită de Lumină se opune celei profane, fiind de natură spirituală. Astfel, „[...] întâlnirea cu Lumina produce o ruptură în existența subiectului, fie că îi revelează, fie că îi arată doar mai clar decât înainte lumea Spiritului, a sacralului, a libertății, într-un cuvânt: existența ca operă divină sau lumea sanctificată prin prezența lui Dumnezeu”<sup>37</sup>.

##### **5. Isihasmul în *Histoire des croyances et des idées religieuses, III*, (1983)**

În *Istoria credințelor și ideilor religioase*, un capitol

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 70.

aparte din studiul creștinismului este dedicat călugărilor isihaști și Sfântului Grigorie Palama. Învățătura despre unirea cu Dumnezeu (*theosis*) a fost sistematizată de Sfinții Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul. Primul, în lucrarea *Viața lui Moise*, amintește de „întunericul luminos în care Moise spune că îl vede pe Dumnezeu”, în timp ce, pentru Sfântul Maxim, această vedere în întuneric este semnul îndumnezeirii, credinciosul devenind părtaș al lui Dumnezeu.

Acești Sfinți Părinți au fost urmați de alți reprezentanți de seamă ai tradiției ortodoxe, între care un loc aparte îl ocupă Sfântul Simeon Noul Teolog, „[...] singurul mistic al Bisericii răsăritene care vorbește despre experiențele sale de iluminare”<sup>38</sup>. Se poate astfel spune că îndumnezeirea este tema centrală a teologiei ortodoxe, pornind de la *Evangelia după Ioan* și de la scrierile Sfântului Pavel, avându-și centrul în Taina Întrupării Cuvântului lui Dumnezeu. În altă parte a *Istoriei credințelor și ideilor religioase*, pornind de la tema îndumnezeirii în tradiția răsăriteană și legătura ei cu mistica, Eliade notează: „De aici importanța rugăciunii interioare (devenită mai târziu «rugăciune neîntreruptă»), a contemplației și a vieții monastice în Biserica răsăriteană. Îndumnezeirea este precedată sau însoțită de o experiență a luminii mistice. La sfinții din pustie, extazul se însoțea de fenomene luminoase. Călugării «iradiau lumina Grației». Când un pustnic era cufundat în rugăciune, chilia sa era plină de lumină. Aceeași tradiție (rugăciune – lumină mistică – îndumnezeire – *theosis*) o regăsim peste o mie de ani la

---

<sup>38</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. III. De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1992, p. 214. În prezentarea sa, Eliade pornește de la operele mai multor teologi: Jean Meyendorff (*Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe; Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*), Kallistos Ware (*Introducerea la: John Climacus: The Ladder of divine ascent*), Jean Gouillard (*Petite Philocalie*).

isihaștii de la Muntele Athos. Polemica iscată de afirmația lor – anume că ei ajung să se bucure de lumina increată – a dat prilej marelui gânditor Grigore Palama (secolul al XIV-lea) să elaboreze o teologie mistică a luminii taborice”<sup>39</sup>.

Tema îndumnezeirii este legată de isihasm, mai ales prin practica „rugăciunii inimii” sau a „rugăciunii lui Iisus”. Isihasmul s-a răspândit încă din sec. al VI-lea, de la Muntele Sinai în întreaga lume bizantină. Unul dintre teologii care amintesc în scrierile lor de isihie este Sfântul Ioan Scărarul (sec. VI-VII), urmat de Nichifor din Singurătate (sec. al XIII-lea), cel ce pune accentul pe unirea dintre minte și inimă. El este printre primii care îmbină „rugăciunea lui Iisus” cu o tehnică respiratorie, așa cum se poate desprinde din lucrarea *Despre păzirea inimii*<sup>40</sup>.

Isihasmul se răspândește la Muntele Athos mai ales datorită Sfântului Grigorie Sinaitul (1255-1346). „Datorită în mare parte controverselor ridicate de isihasm, teologia bizantină încetează să mai fie o «teologie de repetiție», așa cum era socotită din secolul al IX-lea încoace”<sup>41</sup>. Călugării isihaști sunt cei care duc mai departe această învățătură. Disputa isihastă i-a avut în prim-plan pe Varlaam de Calabria (care îi acuza pe isihaști de mesalianism, pentru care scopul credincioșilor era unirea extatică cu trupul de lumină al lui Hristos) și pe Sfântul Grigore Palama (cel ce face diferența între esența divină și energiile necreate prin care Dumnezeu se revelează). Sfântul Grigorie face referire la evenimentul biblic al Schimbării la Față a Mântuitorului Iisus Hristos pe Muntele Tabor. În fapt, „[...] n-a avut loc o schimbare în Iisus, ci o transformare în

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 60-61.

<sup>40</sup> În acest loc Eliade face referire la lucrarea sa *Yoga*, pentru a realiza unele analogii între practica isihastă și *dikr* indian.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 215.

Apostoli: aceștia au dobândit, prin grația divină, facultatea de a-l vedea pe Iisus așa cum este, orbitor în Lumina Sa. Înainte de căderea sa în păcat, Adam avea această facultate, și ea îi va fi restituită omului într-un viitor eshatologic. Pe de altă parte, dezvoltând tradiția călugărilor din Egipt, Palama afirmă că viziunea Luminii în-create se însoțește de o luminozitate obiectivă a sfântului<sup>42</sup>. Conform Sfântului Apostol Pavel (*I Corinteni 6, 19*), în urma Întrupării, trupurile noastre sunt „temple ale Duhului Sfânt care este în noi”, iar prin Taina Euharistiei, Hristos se află în noi, spiritualizarea trupului nefiind o detașare de materie.

Sfântul Grigorie Palama se ridică împotriva filosofiei platoniciene, care atrăsese atenția multor reprezentanți ai elitei bizantine, revenind la tradiția patristică ce se bazează pe Sfintele Taine, în care materia nu este distrusă, ci metamorfozată. „Triumful isihasmului și teologia palamită au suscitată o înnoire a vieții sacramentare și au determinat regenerarea unor instituții bisericești. Isihasmul se răspândește rapid în Europa de Răsărit, în Țările Române și pătrunde în Rusia până la Novgorod. «Renașterea» elenismului, cu exaltarea filosofiei platoniciene, n-a avut urmări; altfel spus, Bizanțul și țările ortodoxe nu au cunoscut umanismul. Unii autori consideră că grație dublei victorii a lui Palama – împotriva ockhamismului lui Varlaam și împotriva filosofiei grecești – ortodoxia n-a dat loc niciunei mișcări de Reformă<sup>43</sup>. Un alt reprezentant de seamă al teologiei bizantine din această perioadă este Nicolae Cabasila, ale cărui scrieri se adresează, în

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 216. Eliade face referire la însemnările sale din cartea *Mefistofel și Androgenul*, afirmând: „Altfel spus, perceperea lui Dumnezeu în Lumina Sa încreată este legată de perfecțiunea originilor și a sfârșitului, în Paradisul de dinaintea Istoriei și în *eshaton*-ul care va pune capăt Istoriei. Dar aceia care se vădesc demni de Împărăția lui Dumnezeu se bucură de pe acum de vederea Luminii în-create, precum Apostolii pe Muntele Tabor” (p. 216, n. 101).

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 217.



special, laicilor, îndemnându-i să conștientizeze însemnătatea vieții sacramentale.

## 6. Continuități și discontinuități: *The Encyclopedia of Religion* (1987), *Dictionnaire des religions* (1990)

Ultima lucrare monumentală a lui Mircea Eliade, *Enciclopedia religiilor*, pe care savantul de la Chicago n-a mai apucat să o vadă publicată în timpul vieții sale, a primit atât aprecieri, cât și critici, din partea diferiților specialiști în domeniu<sup>44</sup>. Ultima parte a *Jurnalului* eliadian cuprinde pagini memorabile despre lupta pe care savantul o ducea cu boala, cu bătrânețea și cu timpul, pentru a vedea redactată această operă.

În cele 16 volume ale *Enciclopediei* sunt mai multe referiri la Sfântul Grigorie Palama și la isihasm în pagini semnate de Georgios Mantzaridis, Kallistos Ware, Bernard McGinn, Ellison Banks Findly, Elizabeth McCumsey și Mircea Eliade. Numele celor aleși pentru a scrie aceste capitole din *Enciclopedia* al cărui editor principal a fost Eliade se pot găsi în însemnările savantului de la Chicago ca surse folosite în cărțile sale precedente în analiza pe care o face isihasmului și gândirii Sfântului Grigorie Palama comparativ cu alte tradiții religioase.

În prezentarea lui Georgios Mantzaridis, „Sfântul Grigorie Palama (1296-1359) este cel mai important teolog al secolului al paisprezecelea și unul dintre cei mai mari teologi

---

<sup>44</sup> Ninian Smart, Dewey D. Wallace, Jr., (Reviewers), *Mircea Eliade, ed., The Encyclopedia of Religion, 16 vols*, în: *Religious Studies Review*, Volume 14, Number 3, July 1988; Ainslie T. Embree and Stuart Smithers (Reviewers), *A New Encyclopedia of Religion*, în: *Religion*, Volume Nineteen, April 1989. După ce afirmă că lucrarea are multe merite, Ninian Smart scoate în evidență lipsurile acestui demers enciclopedic. În această operă se poate observa influența gândirii lui Mircea Eliade, criticile aduse lucrării fiind, în fapt, aduse metodei lui de lucru. Totuși, amprenta lui Eliade nu este văzută ca o formă de totalitarism, mulți colaboratori nefiind discipolii săi. *Enciclopedia* va rămâne contribuția lui Eliade adusă studiului Istoriei religiilor.

din istoria Bisericii Ortodoxe”<sup>45</sup>. Opera Sfântului Palama sintetizează întreaga tradiție patristică având în centru conceptul de *theosis* (îndumnezeirea omului). Acesta echivalează cu participarea omului la energiile necreate ale lui Dumnezeu, negarea acestei afirmații reprezentând negarea întregii învățături creștine. În același timp, această negare este suma tuturor ereziilor pe care le-a cunoscut istoria creștinismului. Influența teologiei palamite s-a făcut resimțită în Răsăritul creștin în timpul perioadei de dominație turcească, stând la temelia unui nou suflu al vieții ascetice și eclesiale. „Principiile de bază ale teologiei palamite, renăscute la începuturile secolului al douăzecilea prin publicarea mai multor opere ca și a numeroase studii, a devenit punctul de început pentru reînnoirea vieții teologice și spirituale care, în timpul secolelor trecute, a suportat o puternică influență din Vest”<sup>46</sup>.

Isihasmul se află în legătură cu teologia mistică bizantină ce se bazează pe vederea luminii divine, așa cum se desprinde din operele mai multor sfinți între care un loc esențial îl ocupă Sfântul Simeon Noul Teolog. Un punct esențial al isihasmului este reprezentat de „Rugăciunea lui Iisus”, însoțită adesea de o tehnică ce presupune controlul respirației și concentrarea atenției într-un punct al inimii. „Tehnica psihosomatică, argumentează Palama, în timp ce este doar un ajutor opțional și nu o parte esențială a Rugăciunii lui Iisus, se bazează pe un solid principiu teologic: persoana umană este un tot unitar în care sunt integrate trupul și sufletul împreună, trupul putând de asemenea să aibă un rol pozitiv în actul rugăciunii”<sup>47</sup>. Teologia isihastă a fost

---

<sup>45</sup> Georgios I. Mantzaridis, *Gregory Palamas*, Traslated from Greek by Christopher H. Bender, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief, Volume 6, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, Complete and unabridged edition 1993, p. 131.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>47</sup> Kallistos Ware, *Easter Christianity*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief, Volume 4, p. 567.

prezentată de Nicolae Cabasila în termeni sacramentali, cu accentul pe Tainele Botezului și Euharistiei. „În opinia multora, elementul isihast și filocalic constituie cel mai dinamic aspect al vieții ortodoxe contemporane”<sup>48</sup>.

Într-un capitol despre *Yoga* din *Enciclopedie*, Mircea Eliade vorbește despre tehnica *prānāyāma*, ce reprezintă refuzul de a respira așa cum o face majoritatea lumii obișnuite. După ce face o incursiune în tehnicile respirației specifice practicii yogine, Eliade notează: „Tehnici respirației similare au fost familiare taoiștilor, isihaiștilor creștini și contempaltivilor musulmani”<sup>49</sup>. Unele idei eliadiene sunt preluate de Ellison Banks Findly în capitolul pe care îl scrie despre prezența tehnicilor respirației în mai multe religii, comparând, în final, tehnicile respirației din yoga hindusă cu cele din isihasmul creștin. „Tradiția controlului respirației care începe contemplația isihastă este utilizată, ca și *prānāyāma*, drept pregătire pentru rugăciunea mentală, ceea ce înseamnă a aduce o «întoarcere a minții»”<sup>50</sup>. Autorul compară apoi tehnica rugăciunii inimii din isihasm cu *jālandhara bandha* din yoga hindusă.

Primele însemnări eliadiene despre un *Dictionar*, care să fie semnat de către Eliade și Culianu, apar în *Jurnalul* primului încă din 1975, lucrarea fiind finalizată după moartea

---

<sup>48</sup> *Ibidem*. Într-un alt loc, Bernard McGinn nota: „Creșterea mișcării isihaste și a monasticismului «idioritmice», în care grupuri mici de călugări trăiau o viață independentă înăuntrul mănăstirii, au fost semnele unui nou vitalism al idealului eremitic în monasticismul bizantin târziu” (Bernard McGinn, *Christian Monasticism*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief, Volume 10, p. 47).

<sup>49</sup> Mircea Eliade, *Yoga*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief, Volume 15, p. 521.

<sup>50</sup> Ellison Banks Findly, *Breath and Breathing*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief, Volume 2, p. 308. În analizele sale, autorul se bazează pe cărțile lui Mircea Eliade: *Patañjali and Yoga, Yoga: Immortality and Freedom*. Despre rolul tăcerii în rugăciunea isihastă vezi: Elizabeth McCumsey, *Silence*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief, Volume 13, p. 323.

savantului. Prins în mai multe proiecte, Eliade l-a însărcinat pe Culianu să scrie *Dicționarul* la care gândea ca la o lucrare în care religiile să fie trecute în ordine alfabetică. În anul 1993, Roger Corless, scriind o recenzie despre *Dicționarul religiilor*<sup>51</sup>, afirma că în acesta este prezent felul în care Eliade vedea religia, cartea nefiind o operă obiectivă și sistematică, având multe greșeli. Astfel, creștinismul este prezentat mai ales ca o succesiune de controverse hristologice. Pe de altă parte, Dan Petrescu considera că Ioan Petru Culianu se distanțase de Eliade încă de la monografia din 1978, punctul maxim constituindu-l *Dicționarul religiilor* (care nu conține ideile lui Eliade, deși este semnat de amândoi) și lucrarea *Călătoria în lumea de dincolo*<sup>52</sup>.

În *Dicționarul religiilor*, ultimul capitol din prezentarea religiei creștine este dedicat tradiției mistice, „[...] care poate fi concepută ca o formă de ascetism contemplativ platonician, însoțindu-se cu activități devoționale și uneori liturgice”<sup>53</sup>. Misticismul creștin pune accentul pe extază, tinzând spre unirea cu Dumnezeu „[...] în uitare totală de lume și de trup”<sup>54</sup>. Deși se aseamănă în multe privințe cu neoplatonismul, misticismul creștin se deosebește de acesta prin dimensiunea dragostei pe care o implică. Prin Dionisie Pseudo-Areopagitul, care vorbește de teologia negativă sau apofatică, misticismul creștin se apropie de „mistica vidului” din budism. Această teologie negativă este continuată de Eckhart, Jan van Ruusbroec, Johan

---

<sup>51</sup> Roger Corless, *After Eliade, What?*, în: *Religion*, October 1993, Volume 23, No. 4 pp. 373-377.

<sup>52</sup> Dan Petrescu, *Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade: prin labirintul unei relații dinamice*, în: *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, Traduceri de Corina Popescu, Claudiu Dumitriu, Ioana Ieronim, Cristina Ionică, Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iași, 2003, p. 413.

<sup>53</sup> Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, Cu colaborarea lui H.S. Wiesner, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 125.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

Tauler, Ioan al Crucii, Tereza de Avila, Jacob Böhme și de nominaliștii secolelor XII-XV.

O altă formă a misticismului, ce pornește tot de la Dionisie Areopagitul, este continuată de Ioan Scărarul și de franciscanul Bonaventura. Alături de Thomas de Kempis, ce propune o „imitare a lui Hristos”, există un misticism feminin, așa cum se desprinde din viețile și scrierile unor Tereza de Avila, Tereza din Lisieux, sau Hildegard din Bingen. „Dacă în Occident misticismul evoluează în patru direcții care se întrepătrund fără demarcații categorice (teologie negativă, iubire, mistică speculativă, mistică euharistică), în Răsărit el îmbracă un caracter mai tehnic cu isihasmul întemeiat de Grigore Palamas (cca 1296-1359) care evoluează în direcția exercițiilor de vizualizare, de respirație și de meditație («rugăciunea inimii») ce amintesc de yoga și de anumite metode de sufism. Practicat de călugării mănăstirii din Athos, isihasmul s-a răspândit în toată lumea ortodoxă, și în special în Rusia, prin intermediul textelor adunate la sfârșitul secolului al XVIII-lea sub numele de *Filocalia*. Instituția specific rusească de *stareț*, guru și marabu ortodox, este o interpretare locală a isihasmului. O altă formă de isihasm rusesc, mai apropiată de modelul original și elaborată pentru marea masă a credincioșilor în mediile acestor stăreții, este «rugăciunea permanentă» care constă în a repeta în minte, ca pe o mantra, numele lui Iisus Hristos”<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 127. Trebuie menționat că, printre sursele citate la bibliografie pentru misticism, nu apare nici una dintre cele amintite de Eliade în cărțile sale anterioare. Singura care s-ar putea apropia de cărțile citate de Eliade este: Bernard McGinn, John Meyendorff și Jean Leclercq (ed.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York, 1987.

## 7. Concluzii

În lucrarea noastră despre însemnările lui Mircea Eliade cu privire la Sfântul Grigorie Palama și la isihasm am încercat să propunem o altfel de abordare a învățaturii ortodoxe, așa cum a fost ea formulată în secolul al paisprezecelea. Dacă abordarea teologică este cea care scoate la iveală frumusețea învățaturii ortodoxe, ideile Sfântului Grigorie Palama fiind o continuare a tradiției creștine din primele secole, încercarea de a compara aceste învățături, ca și a tradiției isihaste, cu alte învățături și tradiții, este un subiect spre care se îndreaptă tot mai mulți cercetători. Mircea Eliade, dincolo de formarea sa în spațiul creștinismului ortodox, așa cum remarcă din ce în ce mai mulți cercetători ai operei sale, este un istoric al religiilor a cărui abordare este atât nouă, cât și continuatoarea vechii cercetări fenomenologice. Mai mult decât atât, chiar dacă sunt destule voci care contestă acest lucru, Mircea Eliade rămâne unul dintre cei mai mari istorici ai religiilor din toate timpurile.

În analiza operelor la care ne-am oprit în studiul nostru, Eliade scoate în evidență asemănările, dar mai ales deosebirile ce există între învățătura isihastă și anumite practici specifice altor tradiții religioase. Astfel sunt însemnările despre Yoga, în care savantul, analizând practicile indiene, le compară cu cele din isihasm, subliniind diferențele așa cum se desprind din studiul celor două tradiții. O părere asemănătoare se desprinde și din analiza luminii mistice, prezentă în majoritatea religiilor lumii. Eliade evidențiază asemănările, dar și deosebirile cu privire la felul în care lumina mistică este percepută în creștinism și în alte tradiții. Studiul istoric asupra isihasmului și a personalității Sfântului Grigorie Palama, prezent în *Istoria credințelor și ideilor religioase*, se îmbină cu studiul fenomenologic din celelalte surse.

În ceea ce privește operele publicate după dispariția

savantului de origine română, *Enciclopedia religiilor* și *Dictionarul religiilor*, se pot observa atât continuități cât și discontinuități. *Dicționarul* cuprinde, în mare parte, gândirea lui Culianu și mai puțin pe cea a maestrului său, deși urme ale acesteia sunt încă evidente. În *Enciclopedia*, capitolele despre Sfântul Grigorie Palama și isihasm sunt semnate de cercetători ale căror opere au fost folosite de Eliade în scrierile precedente, subliniind astfel legăturile cu preocupările savantului în acest domeniu.

Dincolo de concluziile studiului, trebuie să spunem că această cercetare este importantă și dintr-un alt punct de vedere: în disciplina Istoria religiilor, a compara mai multe religii sau părți din tradițiile religioase ale lumii rămâne o metodă esențială, evidențiind importanța creștinismului în lumea contemporană.

## BIBLIOGRAFIE

1. AL-GEORGE, Sergiu, *Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească*, Ed. Herald, București, 2002.
2. ALLEN, Douglas, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Foreword by Mircea Eliade, Mouton Publisher, The Hague, Paris, New York, 1978.
3. ALTIZER, Thomas J.J., *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963.
4. BOLDIȘOR, Adrian, *Mircea Eliade and the „Death of God” Theology of Thomas J.J. Altizer*, în: *Mitropolia Olteniei*, Anul LX, Nr. 5-8, mai-august 2008.
5. CORLESS, Roger, *After Eliade, What?*, în: *Religion*, October 1993, Volume 23, No. 4.
6. CULIANU, Ioan Petru, *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, Cu o scrisoare de Mircea Eliade și o Postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, București, 1998.
7. ELIADE, Mircea, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, în: *Mircea Eliade, Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, Ed. Univers, București, 1991.
8. ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase. II. De la Gautam Buddha până la triumful creștinismului*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1991.
9. ELIADE, Mircea, *Yoga. Problematika filozofiei indiene*, Prefața: Constantin Noica, Ediție îngrijită de: Constantin Barbu și Mircea Handoca, Ed. Mariana, Craiova, 1991.
10. ELIADE, Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase. III. De la Mahomed la epoca Reformelor*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1992.
11. ELIADE, MIRCEA, *Patañjali și Yoga*, Traducere de Walter Fotescu, Ed. Humanitas, București, 1992.
12. ELIADE, Mircea, *Psihologia meditației indiene – studii despre Yoga*, Text îngrijit de Constantin Popescu-



- Cadem, Cu un cuvânt introductiv de Charles Long și un Epilog de Ioan Petru Culianu, Ed. „Jurnalul Literar”, București, 1992.
13. ELIADE, Mircea, *Yoga*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Editor in Chief, Volume 15, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, Complete and unabridged edition 1993.
  14. ELIADE, Mircea, *Mefistofel și Androginul*, Traducere de Alexandra Cuniță, Ed. Humanitas, București, 1995.
  15. ELIADE, Mircea, *Tehnici Yoga*, Traducere de Mihaela Cosma, Ed. Univers enciclopedic, București, 2000.
  16. ELIADE, Mircea, *Yoga. Nemurire și libertate*, Traducere de Walter Fotescu, Ed. Humanitas, București, 2006.
  17. ELIADE, Mircea, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, Traducere din franceză de Doinea Cornea, Ed. Humanitas, București, 2007.
  18. ELIADE, Mircea, CULIANU, Ioan P., *Dicționar al religiilor*, Cu colaborarea lui H.S. Wiesner, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, București, 1993.
  19. EMBREE, Ainslie T. and SMITHERS, Stuart (Reviewers), *A New Encyclopedia of Religion*, în: *Religion*, Volume Nineteen, April 1989.
  20. FINDLY, Ellison Banks, *Breath and Breathing*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief, Volume 2, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, Complete and unabridged edition 1993.
  21. MANTZARIDIS, Georgios I., *Gregory Palamas*, Traslated from Greek by Christopher H. Bender, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief, Volume 6, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, Complete and unabridged edition 1993.
  22. McCUMSEY, Elizabeth, *Silence*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief, Volume 13, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, Complete and unabridged edition 1993.
  23. MCGINN, Bernard, *Christian Monasticism*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in

- Chief, Volume 10, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, Complete and unabridged edition 1993.
24. MCGINN, Bernard, MEYENDORFF, John and LECLERCQ, Jean (ed.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York, 1987.
  25. PETRESCU, Dan, *Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade: prin labirintul unei relații dinamice*, în: *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, Volum coordonat de Sorin Antohi, Traduceri de Corina Popescu, Claudiu Dumitriu, Ioana Ieronim, Cristina Ionică, Tereza Culianu-Petrescu, Ed. Polirom, Iași, 2003.
  26. POP, Vasile, *Yoga și Isthasmul*, Ed. Lidia, București, 2003.
  27. *Research Guide to Religious Studies*, John F. Wilson and Thomas P. Slavens, Sources of Information in the Humanities, No. 1, Chicago, America Library Association, 1982.
  28. RIES, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Traducere din limba italiană de Roxana Utale, Ed. Polirom, Iași, 2000.
  29. SMART, Ninian, WALLACE, Dewey D. Jr., (Reviewers), *Mircea Eliade, ed., The Encyclopedia of Religion, 16 vols*, în: *Religious Studies Review*, Volume 14, Number 3, July 1988.
  30. WARE, Kallistos, *Easter Christianity*, în: *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, Editor in Chief, Volume 4, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, Complete and unabridged edition 1993.