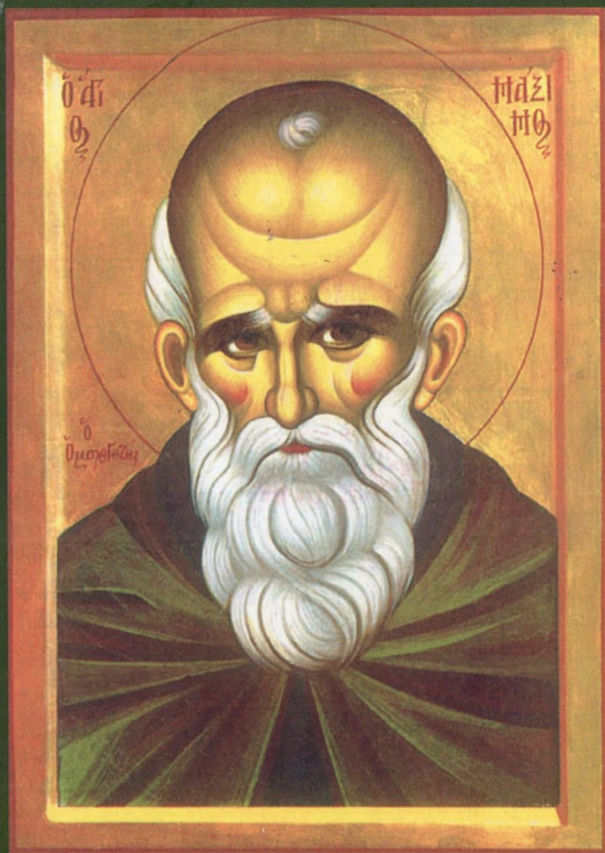


SCRIERI * Traduceri * 5
de Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE

SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL



AMBIGUA



Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române



AMBIGUA

SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

AMBIGUA

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE

TE OCTIST

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Traducere din limba greacă veche, introducere și note
de Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

BUCUREȘTI - 2006

Ilustrația copertei: *Sfântul Maxim Marturisorul*. (Icoana, sec. XX)

© - 2006

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

ISBN-10 973-616-077-7

PRECUVĂNTARE

"Ca și alți Părinți, Sfântul Maxim Mărturisitorul nu a făcut teologie pentru teologie, ci pentru trebuințele Bisericii din timpul său" (p. 38). Într-adevăr, vremurile de cumpănă pe care le traversa atunci creștinătatea răsăriteană în urma gravelor neorânduiei produse de noi erezii, ivite din monofizitism, erau ele însele o implorare adresată Cerului pentru grabnică scăpare. Spre purtarea luptei pentru apărarea dreptei și mântuitoarei credințe l-a dăruit Dumnezeu Bisericii din acel veac – al VII-lea, și din toate veacurile ce au urmat și vor urma – pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, "un uriaș al cugetării creștine, poate cel mai mare dintre toți"¹. Scrierile sale au îmbrățișat toate marile domenii ale teologiei, numărându-se între ele, deopotrivă, tâlcuiri duhovnicești la Sfânta Scriptură și la Sfânta Liturghie, lucrări închinete explicării și apărării adevărurilor de credință, ca și texte ascetice și mistice – care și astăzi, în Biserică, îndrumă și inspiră pe cei ce se nevoiesc împotriva tiraniei patimilor, prin strădalnica deprindere a virtuților.

Toată opera și slujirea până la martiriu a Adevărului, adică a învățaturii Domnului Iisus Hristos, ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, sunt temeinic zidite pe convingerea că între autenticitatea vieții duhovnicești, de care atarnă mântuirea sau îndumnezeirea prin har, și ortodoxia credinței există o legătură ce nu poate fi ruptă.

Cartea de față, *Ambigua*, aflată acum la ediția a II-a în limba română, conține – așa cum ne spune chiar cel care a tradus-o și a adnotat-o îmbelșugat, preavrednicul de po-

1. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în "Cuvânt înainte", la *Filocalia*, III, Sibiu, 1948.

menire Părinte Profesor Dumitru Stăniloae – "toată teologia Sfântului Maxim, ca bază a vieții spirituale" (p. 54). Așadar, nu este viață spirituală adevărată, deplină, rodnică decât cea răsărită din dreapta și nestrămutata credință, așa cum ne-au lămurit-o și transmis-o Sfinții Părinți ai Bisericii, dascălii noștri întru viața cea în Hristos. Căci, cu adevărat, spune Domnul: *"Cel ce rămâne întru Mine și Eu întru el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic"* și: *"Dacă veți păzi poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea"* (Ioan 15, 5, 10).

Astfel, sunt vădite folosul și sprijinul pe care le poate primi orice creștin în urcușul său duhovnicesc din cartea aceasta a Sfântului Maxim Mărturisitorul, îmbogățită cu îndestulatele comentarii ale Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, cel căruia îi datorăm și traducerile românești ale marilor texte ale acestui Sfânt și Cuvios Părinte. Și fiindcă râvna și nevoia cunoașterii celei îndreptătoare sunt mai vii la cei tineri, fie ei teologi sau neteologi, socotim că această scriere patristică li se adresează într-un chip deosebit și lor. Așadar, cu părintească dragoste binecuvântăm apariția ei într-o nouă ediție, rugându-ne ca *"în iubire trăind după adevăr, în toate să creștem întru El Care este Capul, Hristos"* (Efes. 4, 15).

La sărbătoarea Cuviosului Dimitrie cel Nou, ale cărui moaște se află la Patriarhia Română, 2006.



ARHIEPISCOP AL BUCUREȘTILOR,
MITROPOLIT AL MUNTENIEI ȘI DOBROGEI,
LOCTIITOR AL CEZAREEI CAPADOCIEI
ȘI
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

INTRODUCERE

Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a născut în anul 580, dintr-o familie nobilă, nu în Constantinopol, cum se știa înainte, ci într-un sat din Golan, așa cum arată *Viața* lui, publicată în limba siriacă în 1973. Rămas orfan la nouă ani, a fost încredințat unei mănăstiri din Palestina, dominată de gândirea origenistă și evagriană¹. La 614 se retrage la o mănăstire din Chrysopolis (Skutari de azi), de pe țărmul răsăritean al Bosforului, de unde, după zece ani, se mută la mănăstirea Sfântul Gheorghe, din Cyzic. La 626 e silit să plece de aici din cauza unei incursiuni a perșilor.

După ce trece prin Grecia și Egipt, se așază pentru mai multă vreme într-o mănăstire din Cartagina. Aici are, la anul 646, celebra dispută cu fostul și viitorul patriarh al Constantinopolului, Pyrrhus. Căci, pe la 634, Sfântul Maxim devine apărătorul principal al Ortodoxiei împotriva ereziei monotelite. La 649 îl vedem la Roma, unde are rolul hotărâtor în pregătirea și desfășurarea unui sinod care, sub papa Martin I, condamnă monotelismul. În 653 Sfântul Maxim și papa Martin sunt aduși cu forța la Constantinopol. În 655 e condamnat aici de un sinod, pentru opoziția sa față de monotelismul susținut de politica imperială, și e trimis în exil la Bizya, în Tracia. În anul 656, respingând încercarea împăratului Constantin al II-lea de a-l câștiga pentru monotelism, prin episcopul Teodor de Bitinia, trimis în acest scop la Bizya, Sfântul Maxim este adus iarăși la Constantinopol unde, după noi încercări zadarnice de a-l face să renunțe la

1. La Olivier Clément, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines*, Paris, Stock, 1982, p. 332.

opoziția lui, este torturat și trimis din nou într-un exil, la Te-rebasis, în Tracia.

În 662 este adus încă o dată la Constantinopol. După alte încercări de a-l câștiga, un sinod îl anatematizează pe el, pe ucenicul lui, Anastasie, și pe un alt Anastasie, apocri-siarul Romei la Constantinopol. După ce li s-au tăiat limba și mâna dreaptă, Sfântul Maxim a fost trimis într-un nou exil, pe coasta orientală a Mării Negre. Acolo muri la 13 au-gust 662, la vârsta de 82 ani, epuizat de torturi și de bătrâ-nețe, rămas până la moarte monah, deși de mai multe ori i se oferise, dacă va renunța la opoziție, scaunul de patriarh. Pe drept cuvânt, el poartă apelativul de "Mărturisitorul", fiind unul dintre cei mai mari teologi și, în același timp, un mu-cenic al dreptei învățături despre Hristos.

În timpul petrecerii la Cyzic a compus prima grupă a scrierilor sale: *Primele epistole adresate lui Ioan Cubicula-rul*, între care cea mai importantă este: "Despre iubire" (P.G., 91, col. 393-408); *Cuvânt ascetic* (P.G., 90, col. 911-958); *Capetele despre dragoste* (P.G., 90, col. 959-1073); *Cele 100 capete despre cunoaștere* (editată de Epifanovici, la Kiev, în 1917). Această grupă tratează despre viața duhov-nicească, după autori anteriori: Evagrie, Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeii.

În perioada dintre 626 și 634 a alcătuit a doua grupă de scrieri duhovnicești. Dar acum el aprofundează bazele teologice ale acestei vieți.

Încă de pe când era la Cyzic pusese baza părții a doua a operei sale: *Despre diferite locuri cu multe și adânci înțe-lesuri din Sfinții Dionisie și Grigorie* (*Ambigua*, P.G., 91, col. 1032-1417). De la 634 a compus și prima parte a acestei opere, în care dă o explicație ortodoxă expresiei "lucrarea teandrică" a lui Iisus Hristos, folosită de Dionisie Areopagi-tul, împotriva interpretării ei de către erezia monotelită care apăruse de curând. Tot din această perioadă, dar după par-tea întâi a scrierii menționate, datează scrierile: *Explicare*

la *Tatăl nostru* (P.G., 90, col. 871-910), *Cele 200 capete despre teologie și iconomia Întrupării, Despre cunoaștere* (P.G., 90, col. 1083-1146) și, de asemenea, *Quaestiones ad Thalassium* (P.G., 90, col. 743-768) și *Mystagogia* (P.G., 91, col. 658-718).

Începând din 638 apar numeroasele scrieri din grupa a treia, împotriva monotelismului, referitoare la cele două voințe în Hristos, grupate mai ales în *Opuscula theologica et polemica* (P.G., 91, col. 9-286). Antimonotelită este și scrierea *Disputatio cum Pyrrho* (P.G., 91, col. 286-354).

Publicăm în acest volum, în traducere românească, scrierea: *Despre diferite locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie și Grigorie (Ambigua)*. Ea e a doua mare scriere duhovnicească cu substrat teologic a Sfântului Maxim, alături de *Quaestiones ad Thalassium*.

P. Sherwood O.S.B. a demonstrat că mai ales în *Ambigua* avem cea mai fundamentată respingere a mitului origenist despre unitatea inițială a tuturor spiritelor în Dumnezeu (henada), despre împrăștierea lor din această unitate, despre căderea lor în trupuri și despre reîntoarcerea lor în unitatea inițială, o dată cu depunerea trupurilor (*The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of the origenism*, Romae, 1955).

În același timp, Sherwood a demonstrat că unele capitole din *Cele 200 de capete... Despre cunoaștere* (I, 1, 2, 3, 10), despre care Urs von Balthasar spusese că sunt influențate de origenism (*Die gnostischen Centurien*, ed. I, Fr.i. Br., 1941), cuprind aceeași respingere a origenismului ca și *Ambigua* (*op. cit.*, p. 107), dar în mod mai concentrat, ca semn că sunt ulterioare scrierii *Ambigua*. După Sherwood, de-abia Sfântul Maxim a fundamentat deplin și definitiv învățătura adevărată a Bisericii împotriva origenismului.

Încă nu există o unitate deplină între cercetători privind ipoteza că ideile origeniste, susținute în secolele următoare lui Origen de diferiți aderenți ai lui – și cu deosebire la sfâr-

șitul secolului al IV-lea și în prima jumătate a secolului al VI-lea –, vin de la Origen însuși în forma în care au fost susținute de aceștia, sau dacă acestea sunt concluzii exagerate trase de aceștia din opera *De principiis* a lui Origen. Deosebirea aceasta de păreri – între marea majoritate a cercetătorilor care socotesc că toate erorile origeniste provin de la Origen însuși, și alți câțiva care susțin că ele sunt concluzii exagerate din amintita operă a lui Origen – se datorește faptului că această operă a lui Origen nu s-a păstrat în textul ei original. Nu se cunoaște decât în traducerea latină a lui Rufin, făcută la 398. Dar Rufin însuși mărturisește că a făcut această traducere cu scopul de a-l apăra pe Origen de vina pentru erorile lui, vină ce i se atribuia, zice el, în mod nedrept, folosind un text despre care el spune că era împănăt de interpolări eretice, pe care el le-a înlăturat sau le-a modificat, dar asigurând pe cititori că a făcut aceasta în spiritul adevăratei învățături a lui Origen. Dar în legătură cu afirmația lui Rufin că textul lui *Peri Arhōn* (*De principiis*) a fost înșesat cu multe interpolări eretice, de care el l-a curățit, se nasc două întrebări: 1) De ce s-au folosit ereticii tocmai de această operă a lui Origen pentru a-și plasa în ea erorile lor?, și 2) cum de nu s-a păstrat până în vremea lui Rufin nici un exemplar corect al acestei opere a lui Origen? Ortodocșii n-au avut și ei dorința să mențină, prin copieri, textul adevărat al acestei opere?

Afirmația lui Rufin pare greu de întemeiat și prin faptul că Eusebiu de Cezareea însuși – născut pe la 265, deci la vreo zece ani după moartea lui Origen, și ucenicul lui Pamfil, la rândul său ucenic și mare admirator al lui Origen – susține unele idei origeniste, ca, de exemplu, un anumit subordinaționism semiarian, și manifestă, în scrisoarea către Constanța, sora împăratului Constantin cel Mare, o adversitate împotriva icoanelor, cu argumentul origenist că trupul lui Hristos s-a schimbat în slavă prin înviere. G. Florovschi spune: "Eusebiu a fost origenist și scrisoarea către

Constanța e scrisă în limbajul origenist"¹bis. Pe de altă parte, chiar în textul "purificat" de Rufin abundă erorile, cum vom vedea mai încolo.

De aceea chiar traducătorii recentți în limba franceză ai traducerii latine a lui Rufin, Crouzet și Simonetti – deși manifestă dorința de a ușura întrucâtva pe Origen de povara erorilor pe care diferiții aderenti ai lui (încă înainte de Rufin) le consideră proprii lui, fără să fie după părerea lor ale lui –, socotesc că procedeul lui Rufin a fost simplist și exagerat. Acești traducători spun: "Fără a pune în cauză posibilitatea unor astfel de interpolări, e de regretat că Rufin rezolvă în mod prea simplist probleme susceptibile de soluții mai valabile"². Și ei continuă: "În concluzie, versiunea lui Rufin merită încredere dacă e luată ca ceea ce este: ca o parafrază în general exactă, dar nu ca o traducere".

Trecând însă la fragmentele rămase din traducerea lui Ieronim – în *Epistola către Avitus*, făcută de acesta în 401, la cererea unor prieteni indignați de infidelitatea traducerii lui Rufin –, ca și la excerptele din opera lui Origen, conținute în cele două Epistole ale împăratului Iustinian, din 543 și 553, tot cei doi traducători francezi spun: "Fragmentele lui Ieronim și Iustinian completează ceea ce a omis Rufin. Când se află o opoziție între cele două părți contradictorii, se poate da *a priori* dreptate și uneia, și alteia... Dar pentru a dovedi că Origen a fost eretic, și Rufin infidel, Ieronim a făcut mai explicit ceea ce era mai puțin explicit la Rufin și reflectă interpretările puțin înțelegătoare ale lui Ieronim" (*op. cit.*, p. 28).

¹ bis. Origen, "Eusebius and the iconoclastic controversy", în *Church History*, XIX, nr. 2, 1950. După N. Ozolin, "K voprosu istociniska vizantijskogo ikonoborcestva", în *Messenger du Patriarcat russe en Europe Occidentale*, nr. 56, oct.-dec. 1966, p. 244.

². "De principiis", în *Sources Chrétiennes*, nr. 252, 1978, în *Introd.*, p. 24.

Și Crouzet și Simonetti dau un exemplu: "Astfel, în cele patru discuții asupra corporalității și necorporalității finale a ființelor spirituale, Origen prezintă motivele pro și contra fiecărei opinii, dar lasă lectorului libertatea să tragă concluzia voită de el. Rufin, redând cele două ipoteze, acordă privilegiu celei a corporalității, iar în rezumatul final, aproape escamotează necorporalitatea... La Ieronim se vede aproape numai necorporalitatea" (*op. cit.*, p. 29).

"În general Ieronim, în *Epistola către Avitus*, alcătuiind un florilegiu de opinii eretice (din textul lui Origen), le extrage din contextul lor și pare să prezinte ca afirmații dogmatice ceea ce era numai o latură a unei alternative într-o discuție. Fragmentele lui Ieronim ne dau deci ceea ce Rufin a omis sau a evitat, și opun unei parțialități o parțialitate inversă... Trebuie repuse aceste fragmente în contextul pe care-l păstrează numai versiunea lui Rufin... Ieronim are, în sfârșit, tendința de a prezenta ca apodictice afirmațiile lui Origen, despuindu-le de formularea lor dubitativă care se află din abundență nu numai la Rufin, ci în toate operele grecești (ale lui Origen)" (p. 29).

Precum se vede, Crouzet și Simonetti vor să ușureze vina lui Origen pentru concluziile gravelor erori pe care le-ar fi tras alții din opera lui, *De principiis*. Dar ei recunosc, implicit, că cel puțin admiterea de către Origen a acestor erori, ca alternative ipotetice, a încurajat alegerea lor de către "origeniștii" ulteriori. Și oare admiterea, măcar ca alternative ipotetice, a unor asemenea posibilități contradictorii, față de învățăturile ferme ale credinței, nu ne arată o oscilare chiar în sufletul lui Origen între credința Bisericii și aceste posibilități contradictorii?

Crouzet și Simonetti încearcă să scuze aceste oscilări ale lui Origen, prin practicarea de către el, în *Peri Arhōn*, a unei "teologii de cercetare", de încercare a unor drumuri noi într-un domeniu necunoscut și nestabilit sau ca o teologie care vrea să lase libertate de alegere cititorilor (p. 49-51).

Apoi, încearcă să-l scuze prin faptul că Dumnezeu nu poate fi închis în formule teologice unilaterale: "De altfel, poate fi un teolog sistematic? Poate închide pe Dumnezeu într-un principiu rațional, pentru a trage consecințe logice, când Dumnezeu este, în simplitatea Lui absolută, dincolo de puținta cuprinderii logice și trebuie întrevăzut pe o multiplicitate de căi, adeseori antitetice?" (p. 51).

Nouă ni se pare că Crouzet și Simonetti se află într-o contradicție când vor, pe de o parte, să scape pe Origen de concluziile ce s-au tras, de diversele erori din opera lui, iar pe de alta, admit posibilitatea ca Origen să fi propus unele opinii contradictorii referitoare la Dumnezeu, ba dau chiar ca sigur faptul acesta. De ce s-ar mai dezaproba în acest caz cei ce au tras din opera lui Origen astfel de concluzii, socotite contrare învățaturii bisericești, când Crouzet și Simonetti le consideră ca pe niște alternative ipotetice admise de Origen? Poziția aceasta a lor ni se pare foarte ambiguă: pe de o parte, ei încearcă să despovăreze pe Origen de anumite concluzii trase din opera lui, socotindu-le greșite; pe de alta, ei le admit ca propuse chiar de Origen ca alternative contrare învățaturii Bisericii.

Și mai periculoasă ni se pare o altă poziție, anume aceea pe care o întâlnim chiar azi la teologi din jurul nostru; aceștia adoptă erorile condamnate de Sinodul al V-lea și al VI-lea ecumenice³, bazându-se pe autoritatea lui Origen. Adică îi atribuie lui Origen toate erorile origeniste condamnate de două Sinoade ecumenice și tocmai în aceasta găesc un temel pentru adoptarea lor. Între un Origen, socotit susținător direct sau cauza tuturor opiniilor origeniste condamnate de două sinoade, și hotărârile acestor sinoade, ei aleg pe acest Origen. Auzim astfel pe unii declarând că nu există iad, pentru că Origen nu l-a admis.

3. Mansi, *Acta concil.*, vol. IX, 396-400, și vol. XI, 632.

Față de asemenea poziții, e cazul să se precizeze: s-ar putea admite că vina lui Origen e mai mică prin faptul că el nu a susținut ca sigure toate erorile ce s-au tras ulterior din opera *Peri Arhōn*. Dar, indiferent de aceasta, nu se pot admite ca drepte erorile origeniste condamnate ca eretice de două Sinoade ecumenice, considerate de Origen ca ipoteze, și de aderenții lui, ca certe.

Nu se poate admite nici relativismul lui Crouzet și al lui Simonetti în ce privește doctrina creștină despre Dumnezeu. E drept că Dumnezeu e mai presus decât formulele înguste ale rațiunii noastre liniare. Dar nu putem admite în privința Lui nici antiteze care se anulează reciproc; de exemplu, că Fiul este și *identic* și *neidentic* în ființă cu Tatăl; sau că în viața viitoare *vom avea* și, în același timp, *nu vom avea* trupuri. În cuprinsul dogmelor sunt antiteze, sau paradoxuri, dar de alt ordin, cum și în existența persoanei există asemenea antiteze sau paradoxuri: ea e mereu identică și totuși mereu nouă, nu că e și identică și neidentică în esență.

O dată lămurit acest lucru, vom prezenta origenismul așa cum a fost el condamnat de două Sinoade ecumenice, chiar dacă nu e sigur că Origen a susținut tot conținutul lor în opera *Peri Arhōn*. Origenismul acesta, așa cum a fost condamnat de Sinoadele al V-lea și al VI-lea ecumenice, nu se află întreg și susținut ca sigur în traducerea lui Rufin, ci în fragmentele lui Ieronim, în cele două scrisori ale lui Iustinian și în alte documente de care s-a folosit el. Textul din P.G., 11, și cel mai îngrijit, al lui P. Koetschau⁴, reproduc traducerea latină a lui Rufin, dar și fragmentele lui Ieronim și ale lui Iustinian. Koetschau, în "Introducerea" la ediția sa, consideră că toată doctrina din aceste texte provine de la Origen.

4. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Origen, Bd. V, Leipzig, 1933.

Mai nou, sistemul origenist e redat de Evans Jonas⁵, care se folosește de textul publicat de Koetschau și de "Introducerea" acestuia la ediția sa. Amintim că Jonas e în acord, în considerarea lui Origen ca autor al tuturor erorilor condamnate de cele două Sinoade, și cu O. Bardenhewer⁶

5. Jonas Evans, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, ed. a II-a, 1966: 'Din privirea generală de mai sus rezultă că Origen cel speculativ și nefalsificat nu s-a păstrat în textul *De Principiis* al lui Rufin, ci în fragmentele producătoare de erezii și în extrasele doctrinare, căci tocmai partea speculativă era și cea heterodoxă' (p. 178).

6. Otto Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, II Band, 1914, p. 103, declară pe Origen numai "până la un anumit grad gnostic": "Aerul în care respira el l-a influențat mai profund decât își dădea el însuși seama. Așa a devenit el însuși, până la un anumit grad, platonician și gnostic. El a căzut victimă pericolului încrederii în știință, supraprețuirii gnozei în defavoarea credinței, înlăturării pozitivismului bisericesc prin idealismul cețos'. Mai mult, deși poate e exagerat, totuși nu e neîntemeiat ceea ce spune Porfiriu (contemporanul neoplatonic al lui) despre Origen: 'În comportarea vieții sale era creștin și dușman al legilor (statului păgân); în concepțiile sale despre lucruri și despre ființa lui Dumnezeu era însă un elin și a introdus filosofia elinilor în miturile străine, iudaice și creștine" (la Eusebiu, *Ist. bis.*, VI, 19, 7). P. Sherwood, descriind erorile origeniste, numește ca autor al lor când pe Origen, când pe origeniști (*op. cit.*).

Juan-Miguel Garrigues (*Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris, 1976) spune: 'P. Sherwood a demonstrat în mod definitiv că *Ambigua II* (vezi "Introducerea" traducătorului, p. 8, *n.ed.*) constituie un răspuns teologic dat origenismului sistematic transmis în mediile monahale prin tradiția evagriană..., medii care se foloseau de anumite «ambiguități» ale lui Grigorie Teologul pentru a sprijini convingerile lor în punctele fundamentale ale origenismului, erijat în sistem: apocatastaza, preexistența sufletelor, dubla creație, căderea spiritelor în creația materială prin păcat etc." După Garrigues, Sfântul Maxim se sprijină, împotriva acestui sistem, pe alt sistem, pe cel al lui Dionisie Areopagitul, dar, tot după Garrigues, Sfântul Maxim se lasă influențat prin Grigorie de Nyssa și de o teologie spirituală destul de apropiată de cea a lui Origen. Dar atât Origen, cât și Evagrie și Grigorie de Nyssa sunt citați de Sfântul Maxim în cadrul unei tradiții spirituale mai largi: e vorba de curentul macarian, în care s-au scaldat deja capadocienii (în special Grigorie de Nyssa), și de la care Diadoh al Foticeii a reluat cele mai interesante intuiții ale origenismului evagrian (p. 30-31).

și cu G. Florovschi. Ultimul îl vede pe Origen vinovat și de diferite forme ale monofizismului, inclusiv de monotelism, cum vom vedea mai încolo; ba chiar și de iconoclastism, cum am văzut mai înainte.

Amintim aici numai judecata lui Florovschi asupra unora dintre ereziile lui Evagrie, de la sfârșitul secolului al IV-lea, pe care le socotește ca având drept sursă pe Origen, motiv pentru care a fost condamnat și el de Sinodul al V-lea, împreună cu Origen. Pe lângă învățăturile eronate susținute de el în acord cu Origen – că mișcarea e rea și că Dumnezeu nu e transcendent, ci immanent sufletului, dat fiind că sufletul în adâncul lui, ca spirit, e de o esență cu Dum-

Noi credem că Sfântul Maxim, respingând punctele doctrinei origeniste prin viziunea dionisiană, a ridicat spiritualitatea origenist-evagriană, în mod mai accentuat decât curentul macarian, din planul ei immanent uman – în care străfundurile inimii umane erau identificate cu Dumnezeu – în planul relației omului cu Dumnezeu cel transcendent. Căci, dacă la Origen mințile umane fac parte din esența divină, la Sfântul Maxim ele fac parte din creație. Iar ideea rațiunilor, pe care o împrumută de la Origen, nu mai prezintă un Dumnezeu capabil de a fi definit prin ele, deci mărginit. Căci Dumnezeu este prin apofatismul Lui – așa cum îl prezintă Grigorie de Nyssa și Dionisie Areopagitul – mai presus de orice rațiune.

Garrigues are însă dreptate când spune că Sfântul Maxim opune imantismului origenist transcendența divină evidențiată de Dionisie Areopagitul. Prezența lui Dumnezeu ca imanență în spiritul uman, deci și cognoscibilitatea lui Dumnezeu, le consideră proprii lui Origen și Andrew Louth. După acesta, pentru Origen "întunericul lui Dumnezeu este numai o fază prin care trebuie să trecem, nu ultima, ca la Philo, Grigorie de Nyssa, sau Dionisie Areopagitul. El vede întunericul datorându-se în parte lipsei noastre de efort". Căci, cunoscându-ne pe noi, cunoaștem pe Dumnezeu (*The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, London, 1981, p. 66). Din partea noastră aprobăm ideea acestuia că lumina la care trece spiritul uman, depășind întunericul, nu are în spiritualitatea ortodoxă numai decât sensul unei lumini imanente spiritului uman. Chiar în lumina aceasta este ceva mai presus de înțelegere, un apofatism transcendent, cu care totuși ne putem pune în legătură, cum au arătat Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama.

nezeu –, Evagrie mai susținea – după Florovschi –, în acord cu Origen, că nu trebuie să ne îndreptăm rugăciunea spre Iisus cel întrupat, întrucât n-a rămas cu trupul după înviere, și nu e propriu-zis Dumnezeu, ci spre acest Dumnezeu immanent sufletului. Monahii din Egipt au protestat împotriva acestui îndemn, adus lor de un străin, de a se îndrepta în rugăciunea lor spre o natură abstractă⁷. Avva Serapion, care a încercat o astfel de rugăciune, a strigat: "Vai mie, mi-au luat pe Dumnezeu, mai bine nu s-ar fi arătat acela aici. Cui să mă închin? Spre cine să mă îndrept? Nu mai știu". Tradiția monahală ortodoxă a adus o importantă corectare moștenirii lui Evagrie, reducând rugăciunea curată la rugăciunea inimii, îndreptată spre Cuvântul întrupat, adică la rugăciunea lui Iisus". Iar Florovschi, căruia îi urmează, în cuvintele amintite, Ozolin⁸, spune: "Opoziția duhovnicească a monahilor a provenit din orientarea hristocentrică a rugăciunii... Cum și în ce măsură trebuie să ne menținem la chipul Fiului lui Dumnezeu cel întrupat, în rugăciune și în nevoițele duhovnicești? În aceasta constă problema spiritualității origeniste, începând cu Origen însuși"⁹.

Dar acum să vedem mai întâi izvoarele de care s-a folosit împăratul Iustinian în cele două scrieri ale sale și în cele zece anatematisme formulate la sfârșitul celei dintâi și în cele cinsprezece de la sfârșitul celei de a doua, împotriva lui Origen, anatematisme adoptate de Sinodul local de la 543, din Constantinopol, și de cel ecumenic de la 553. Le vom indica pe acestea și le vom vedea cuprinsul după expunerea lui P. Sherwood. Căci, după Sherwood, punctul de plecare al combaterii origenismului de către Sfântul Maxim se află în aceste scrisori și anatematisme (*op. cit.*, p. 87).

7. Sfântul Ioan Casian, 'Conférence II', în *Sources Chrétiennes*, nr. 54, Paris, 1958, p. 72.

8. N. Ozolin, *art. cit.*, p. 250.

9. "The Anthropomorphites in the Egyptian Desert", la Ozolin, *art. cit.*, p. 251.

P. Sherwood, după ce observă că cele mai multe din scrierile origeniste din secolul al VI-lea s-au pierdut, declară: "Dar deoarece intenția noastră nu este atât de mult să cercetăm diferitele forme ale doctrinei origeniste, ci mai degrabă să vedem cum a apreciat și respins partea ortodoxă documentele pe care le posedăm, în această privință ele nu sunt cu totul inadecvate" (*op. cit.*, p. 75). Și el înșiră aceste documente în ordine cronologică, dând importanța cea mai mare celor pe care le-a folosit împăratul Iustinian în scrisorile sale și apoi Sinodul al V-lea ecumenic, în anatematismele adoptate.

Întâi menționează comentariul lui Ioan de Scythopolis la *Ierarhia bisericească* a lui Dionisie Areopagitul (cap. VI, 3, 6; P.G., 3, col. 577 A), comentariu ce este scris între anii 514, când origenistul Nonnus a intrat în Noua Lavră, și 542, când moare Sfântul Sava, egumenul Noii Lavre, timp în care are loc o recrudescență a origenismului în Palestina (*op. cit.*, p. 75). În comentariile sale, Ioan de Scythopolis precizează că îngerii nu se purifică de un păcat al căderii, ca oamenii, conform afirmației lui Origen: "Nu există pată în vreuna din puterile îngeresti, cum gândește Origen și cei ce primesc ideile lui, care spun că, în proporție cu întoarcerea fiecăreia de la bogățiile cerești, primește numele și treapta aceasta sau aceea și e legată de un corp mai mult sau mai puțin ușor ca pedeapsă pentru întoarcerea ei spre rău". Într-o altă notă, Ioan spune: "Să nu gândească vreunul din inițiații în ale lui Origen că pasajul prezent aprobă opinia lui perversă, că se produce o cădere, o restaurare și iarăși o cădere a minților cerești, cum spune Origen în prima carte a lui, *De principiis*". Și, imediat după aceea, Ioan citează: "După împlinirea tuturor acestora, se produce iarăși o curgere (ἀπόρρευσις = cuvânt folosit și de Sfântul Grigorie de Nazianz la locul explicat de Sfântul Maxim în *Ambigua*, cap. 7) și o cădere". Și aceasta o citează din Evagrie (*Cent.* II, 78 și V, 79). Iar despre purificarea îngerilor, afirmată de

Dionisie Areopagitul, Ioan de Scythopolis spune: "Notează că ei înaintează în cunoștință și că el (Dionisie) nu spune că demonii sunt purificați, așa cum spun cei ce declară că demonii sunt și ei mântuiți împreună cu sfinții în apocatastaza lor mitologică" (la Sherwood, *op. cit.*, p. 75).

Un alt document din secolul al VI-lea, în care sunt respinse erorile lui Origen și Evagrie, sunt *Răspunsurile lui Varsanufie și Ioan*, doi părinți duhovnicești cu mare autoritate, din regiunea Gaza. Deoarece Varsanufie a murit pe la 540, sfaturile date de ei celor ce-i întrebau despre Origen și Evagrie trebuie să dateze din al treilea sau al patrulea deceniu al secolului al VI-lea. Deci au putut fi folosite în scrisoarea lui Iustinian de la 543. Sfatul lui Varsanufie și al lui Ioan e scurt: "Feriți-vă de asemenea învățături diavolești și nevoiți-vă cu curățirea de patimi". Ioan totuși admite o citire a lui Evagrie în ceea ce are folositor pentru suflet. Ucenicul care cere sfat întreabă întâi despre preexistența sufletului, despre care aflau cei ce-l citeau pe Origen, pe Didim și pe Evagrie. El observă că Scriptura nu vorbește despre aceasta, precum nici despre apocatastază. Ucenicul spune că apărătorii acestor doctrine se bazează și pe Sfinții Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa. Aceasta a fost probabil o cauză pentru care Sfântul Maxim respinge origenismul, lămurind unele locuri cu înțeles adânc din Sfântul Grigorie de Nazianz. "E clar, zice Sherwood, în anumite cercuri monahale scrierile lui Origen, ale lui Didim și ale lui Evagrie erau curențe; cei ce expuneau doctrinele lor despre pre existență și apocatastază căutau să se acopere cu scrierile celor doi Grigorie din Capadocia. E o situație pe care evenimentele teologice din timpul lui Iustinian nu au schimbat-o în esență, căci ea poate fi aflată și în secolul al VII-lea" (P. Sherwood, *op. cit.*, p. 77)⁹ bis.

9bis. Deci se susținuseră aceste idei cu autoritatea lui Origen.

Edictul sau scrisoarea primă a lui Iustinian și anatema-tismele adăugate datează din ianuarie 543. G. Bardy¹⁰ presupune că acest edict este dependent mai ales de *Li-bellus*-ul călugărilor Sofronie și Ghelasie, întocmit la cere-rea patriarhului Petru al Ierusalimului și cuprinzând o sea-mă de excerpte din *Peri Arhōn*. *Libellus*-ul a fost trimis de patriarh împăratului Iustinian. Crouzet și Simonetti spun despre acesta: "Textul fragmentelor din epistola lui Petru al Ierusalimului, adunate de cei doi monahi, reproduce pro-babil în parte texte din Origen. Ele sunt verificate prin po-trivirea lor cu Rufin și Ieronim". Dar nici ele nu redau con-textul și prezintă în formă apodictică ceea ce era la Origen sub formă dubitativă, procedând ca și Ieronim (*op. cit.*, p. 39). Dar am văzut lipsa de temei a scuzelor aduse lui Ori-gen de către Crouzet și Simonetti. Ei mai adaugă: "Textul acesta al lui Iustinian confundă origenismul posterior cu doctrina lui Origen, atribuindu-i și doctrinele lui Evagrie Pon-ticul, sau ale lui Ștefan bar Sudaile¹¹. Acestea prezintă pe Origen după speculațiile origeniste din secolele al IV-lea și al VI-lea, care reproduc, desigur, în parte, baza ipotezei lui Origen, sistematizându-le..., deformând echilibrul antiteze-lor, suprimând tot caracterul lor de cercetare" (*op. cit.*, p. 33).

10. "Le texte du Περὶ ἀρχῶν d'Origène et Justinien", în *Recherches des sciences religieuses*, 10 (1920), p. 224-252.

11. P. Sherwood spune că scrierea acestui călugăr sirian, *Cartea sfântului Ierotei*, poate ilustra starea de spirit a unor cercuri monahale, dar rămâne în afară de curentul principal evagrian-origenist (p. 74). Crouzet și Simonetti socotesc că ea a fost probabil principalul document origenist din secolul al VI-lea. Ea e o istorie a spiritelor, de la creația lor în egalitate și în indistinție, la căderea și distingerea lor, și apoi la ur-cușul lor până la apocatastază, depășind chiar pe Hristos și tot numele, chiar și numele divin, absorbindu-se în unitatea completă, de esență divină. Hristos este și el o minte divină ca toate mințile, dar care n-a par-ticipat la cădere, devenind prin întrupare căpetenia lor provizorie (*op. cit.*, p. 44-45). Acest origenism a fost vizat de Iustinian și de Sinod, pen-tru că el era combătut și de monahii din Palestina (p. 45).

Am văzut însă și echivocul relativist implicat în aceste opinii ale lui Crouzet și Simonetti asupra lui Origen.

P. Sherwood spune și el că Iustinian vizează și condamnă, în edictul lui, pe origeniștii din timpul său, dar îl vizează ca sursă a erorilor lor și pe Origen. Iustinian zice: "Ei susțin pe Origen și doctrinele lui eline, ariene, maniheice, prin care el a căzut în groapă. Cum pot fi numărați ei cu creștinii, când susțin persoana aceluia care a răvnit să treacă în mocipla elină, maniheică, ariană și a altor eretici?"¹². Iustinian vorbește direct de origeniștii timpului său, dar vede cauza erorilor lor în Origen. "Locurile referitoare la Origen singur sunt de cele mai multe ori deosebite de cele referitoare la origeniști. Dar în cele din urmă el califică doctrinele acestora ca provenind din aiurelile, din mitul, sau din blasfemia lui Origen" (P. Sherwood, *op. cit.*, p. 78). "Partea expozitivă a epistolei lui Iustinian este îndreptată împotriva origeniștilor contemporani; decretul ce urmează și anatemele, zece la număr, sunt îndreptate împotriva lui Origen și a scrierilor lui și numai indirect împotriva origeniștilor" (*ibidem*, p. 79).

Prima eroare combătută în edict, cu texte din Sfinții Părinți, este preexistența sufletelor. A doua, cea despre trupurile înviate în formă de balon (deci cam exterioare sufletului). În legătură cu aceasta se amintește de eroarea că pedepsele din viața viitoare vor avea un sfârșit și de aceea demonii vor fi restabiliți în starea de la început.

Se adaugă apoi ca exemplificare douăzeci și patru de fragmente din operele lui Origen și cele zece anatematisme (Evans Jonas vorbește de nouă anatematisme). În ele se acordă atenție specială preexistenței și apocatastazei, dar se anatematizează și eroarea că Fiul și Duhul sunt mai mici ca Tatăl, apoi că puterea divină e mărginită și că genurile și speciile sunt coeternă cu Dumnezeu. Apoi se ocupă cu

12. *Acta conciliorum oecumenicorum*, ed. Schwartz, III, 192-207, la P. Sherwood, *op. cit.*, p. 78.

mitul căderii în trupuri, cu restaurarea și cu alte căderi, deci și cu afirmarea altor lumi; în sfârșit, cu căderile minților la starea de suflete, cu Hristos ca având și El un suflet preexistent (*ibidem*, p. 80-81). Ideea că genurile și speciile sunt coeternă cu Dumnezeu, dar indivizii apar prin cădere, ascunde o concepție panteistă și impersonalistă. Urcând la Dumnezeu, ființele individuale intră iarăși în starea unității impersonale. Ideea aceasta o găsim și la Meister Eckart, care susține despre conștiința individuală că este o stare decăzută și trebuie să ne lepădăm de ea și să ne contopim cu esența divină. Față de această idee, Sfântul Maxim va dezvolta ideea că genurile și speciile nu se cunosc decât în indivizi, deci, la oameni, în persoane. Prin aceasta afirmă valoarea persoanelor umane ivite o dată cu specia umană și durata lor eternă.

Sherwood afirmă că în scrisoarea lui Iustinian nu e atinsă, prin combatere, "inima origenismului". El folosește în mod simplu citatele din Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți. De aceea a fost necesară respingerea doctrinară pe care o face Sfântul Maxim în *Ambigua*.

Un alt document în care se amintesc, pentru a fi abjurate, unele erori origeniste, este *Libellus*-ul lui Teodor de Scythopolis, de la 552. Trei sferturi din el sunt identice cu conținutul edictului lui Iustinian, de la 543. Dar el amintește și de eroarea sfârșitului trupului lui Hristos, care e în legătură cu doctrinele expuse în edict, că Împărăția lui Hristos va avea un sfârșit și că noi vom fi egali cu El, Cuvântul unindu-Se cu noi, cum a făcut când S-a născut din Fecioara. Aceste puncte vor avea loc în anatematismele 12-14 din 553 (Sherwood, *op. cit.*, p. 83).

Un document în care, sub aparența de strictă ortodoxie, se apără indirect anumite erori origeniste e scrierea împotriva nestorienilor și eutihienilor (monofiziților) în trei cărți (P.G., 86, col. 1268-1396), scrisă între 543-545 de un autor care se numește Leontie de Bizanț. În scriere se afirmă

că sufletul este substanță perfectă în el însuși, în afara relației cu trupul. Aceasta face posibilă ideea preexistenței sufletului și doctrina isocriștilor (Sherwood, *op. cit.*, p. 83). Sfântul Maxim va dezvolta împotriva acestei idei învățătura că sufletul și trupul formează întregul uman și de aceea nu pot fi cugetate decât în relație reciprocă.

O notiță contrară origenismului se află și la Chiril de Scythopolis care descrie în *Viața Sfântului Eftimie*, din anul 546, o întrevedere cu Chiriac. Acesta respinge toate punctele origeniste aflate în edictul lui Iustinian, din 553, dar în plus încă unul, și anume acela că așa cum Hristos (adică mintea care s-a întrupat, deci nu o persoană a Sfintei Treimi) dă o direcție nouă acestei lumi, așa, după restaurare, chiar demonii pot produce alte lumi, sau eoni. La sfârșitul lumilor trupurile vor avea forma de balon, apoi vor fi distruse ca și cel al lui Hristos, ca să fie toate spiritele egale cu Hristos. Aceste doctrine, spune Chiriac, provin de la Pitagora, Platon, Origen, Evagrie, Didim (Sherwood, *op. cit.*, p. 84).

E de remarcat că și în cele cincisprezece anatematisme, cu care își încheie Iustinian edictul din 553 către Sinodul ecumenic din acel an, se menționează în plus, sau se accentuează mai mult, erorile origeniste referitoare la Hristos, punându-se în sarcina lui Pitagora, Platon, Plotin, Origen.

Sherwood crede că Sfântul Maxim nu pare să se fi ocupat în *Ambigua* cu erorile hristologice. Dar în afirmarea generală a lucrării, sau a mișcării firii omenești restabilite în direcția ei dreaptă, în și prin Hristos, se arată că Sfântul Maxim era preocupat și de învățătura dreaptă despre Hristos. La sfârșitul scrisorii lui Iustinian se spune: "Dar Sfânta Biserică, urmând Scripturii dumnezeiești, afirmă că sufletul a fost format împreună cu trupul, și nu unul înainte, iar altul după el, cum spune reaua doctrină a lui Origen" (Sherwood, *op. cit.*, p. 85).

Dar în această epistolă aflăm o apreciere mai generală a esenței origeniste. Aceasta se vede cel mai bine în frec-

venta folosire a termenului henada, în care s-ar afla ființele spirituale înainte de căderea lor în trupuri (Sherwood, *op. cit.*, p. 85). E tema de la care va porni respingerea origenismului în *Ambigua* Sfântului Maxim (cap. 7). "Termenul se găsește la Origen și într-unul din excerptele din Origen, adăugate la prima scrisoare a lui Iustinian" (*ibidem*, p.85 și p. 73). Origen întreabă: "Cum s-ar putea explica marea varietate a lumii altfel decât prin varietatea căderii celor din henadă?" (*ibidem*, p. 73; *De principiis*, II, 2, 1, 1, ed. Koetschau, p. 107).

În acest document al lui Iustinian termenul "henada" revine nu mai puțin de zece ori. La Iustinian, termenul intră în contextul descris astfel: "Va fi o totală depunere a trupurilor, Domnul depunând cel dintâi trupul Său, apoi tot restul; și toate vor fi duse iarăși la aceeași unitate (henada) și vor deveni minți cum au fost în pre existența lor". Teza aflată la baza acestui pasaj și a altora asemănătoare este aceea a unei mișcări în ciclu. Anatema finală condamnă această idee în modul următor: "Dacă cineva zice că starea minților va fi aceeași ca înainte, când ele n-au coborât sau n-au căzut încă, sau că începutul este același cu sfârșitul și sfârșitul este pe măsura începutului, să fie anatema" (Sherwood, *op. cit.*, p. 86).

"Că aceasta este cu adevărat – spune Sherwood – o pătrundere în inima origenismului, e greu de pus la îndoială" (*op. cit.*, p. 86). Von Ivanka zice și el: "Acest chip ciclic al lumii, ca al unei veșnice reîntoarceri, dezbracă învățătura creștină de ceea ce e esențial creștinismului: de caracterul unei unice și definitive hotărâri *pentru* sau *contra* lui Dumnezeu"¹³. Apariția și întoarcerea eternă în cerc a individuațiilor nu mai cunoaște odihna eternă a acelorași persoane, în Dumnezeu.

13. "Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus", în *Byzantinische Zeitschrift*, 54 (1951), p. 292-303.

Ceea ce Iustinian a surprins, poate în mod nereflexiv, în această formulare, a dezvoltat pe larg Sfântul Maxim, arătând că sfârșitul ființelor create conștiente e perfecțiunea fără sfârșit a ceea ce primesc la început.

*

Vom prezenta acum, după Evans Jonas, într-o sinteză, doctrina origenistă, fie că provine întreaga de la Origen, fie că unele din punctele ei sunt exagerări și deducții ce provin de la origeniștii din diferite timpuri ulterioare lui, mai ales de la cei din secolele al IV-lea și al VI-lea. Evans susține că toate punctele provin de la Origen, care a fost influențat de sistemele gnostice ale timpului său, deși și-a făurit propriul lui sistem gnostic într-o terminologie creștină, dar păstrând caracteristicile celorlalte sisteme gnostice, care vedeau entitățile individuale provenind din și întorcându-se la nesfârșit într-o esență fundamentală, în sens panteist. Iată acest sistem, după expunerea lui Jonas:

Din eternitate, dumnezeirea s-a înconjurat de o lume de ființe spirituale sau de minți (νοεῖς) de o ființă cu ea, emanație din ea în mod necesar, chiar dacă Origen le numește create. Ele sunt la început spirite pure, necorporale, lipsite de număr și de nume, încât formează o unitate (ἑνότης), datorită identității de ființă, de putere și de lucrare și unirii lor prin cunoaștere cu Dumnezeu Logosul (începutul celui de al doilea anatematism al Sinodului al V-lea ecumenic).

Mai sus de aceste spirite este Fiul, Care e însă mai jos decât Tatăl. Numai Tatăl este "necreat". El este "lumina". Fiul este în raport cu El numai "strălucirea luminii". Duhul Sfânt este față de Fiul în același raport în care este Fiul cu Tatăl. Fiul ca strălucire a Tatălui luminează toate celelalte făpturi, dar este cu mult mai slab decât Tatăl, Care este lumina. Duhul care este din Fiul este și mai mărginit decât Fiul în putere și lucrare. Amândouă ipostasurile ce provin din Tatăl sunt "creaturi", dar din veșnicie. Cu ele începe

creația unor spirite inferioare, care de fapt nici ele nu sunt create, ci pornesc din ființa divină (E. Jonas, *op. cit.*, p. 179-181, unde dă multe citate în acest sens).

Precum se vede deja până aici, în gândirea aceasta domnește o mare ambiguitate. Pe de o parte, Fiul e strălucirea din eternitate a Tatălui, Care e lumina; pe de alta, e numit creatură. La fel, celelalte spirite sunt numite creaturi, dar sunt socotite în același timp ca existând din eternitate și din ființa lui Dumnezeu. De aceea, Sfântul Maxim ține să lămurească în cap. 7 din *Ambigua* că făpturile nu sunt "parte" din Dumnezeu în sensul unității lor de ființă cu El.

Origenismul vrea să fie creștin, dar nu reușește să se sustragă influențelor elenistico-gnostice. Pentru el, faptul dominant prin care spiritele ies din unitate și se readună în ea este libertatea voinței, și prin aceasta vrea să fie creștin, spre deosebire de gnostici, care vedeau factorul dominant în cunoaștere. Dar ce fel de libertate este aceea care le readună pe toate până la urmă în aceeași unitate și apoi le face să cadă iarăși din ea, și așa, la nesfârșit, conform unei legi implacabile? Altă ambiguitate a origenismului: spiritele, deși reprezintă în raport cu Dumnezeu o multiplicitate, sunt totuși o unitate lipsită de număr și nume. Ele sunt și nu sunt deosebite de cele două ipostasuri ce pornesc din Tatăl. "Cu cele două ipostasuri ele pot fi numite, cu oarecare libertate, pliroma sistemului origenist" (E. Jonas, *op. cit.*, p. 182).

Pe de altă parte, numărul lor este mărginit, căci Dumnezeu însuși este mărginit. El creează (mai bine zis, din El emană) numai atâtea spirite câte pot fi guvernate de El (E. Jonas, *op. cit.*, p. 182; și tot acolo, în nota 1, dă citate din Origen, păstrate în *Epistola lui Iustinian către Patriarhul Mina*, care se încheie cu cele zece anatematisme aprobate de Sinod, și în *Epistola lui Ieronim către Avitus*: "Dacă puterea lui Dumnezeu ar fi fără margini, El nu S-ar putea gândi pe Sine, căci infinitul este prin natura lui de necuprins. El e mărginit. El a creat numai atâtea ființe câte poate cu-

prinde și conduce și ține sub providența Sa; și a creat numai atâta materie câtă poate ordona"). În aceasta se vădește din nou concepția panteistă a origenismului. Dumnezeu e și El supus unor legi, e condiționat de aceste legi, deci e mărginit în putere.

În unitatea lor din eternitate, spiritele sunt într-o fericită odihnă, sau nemișcare. Cum se naște atunci mișcarea? "Să-tule de iubirea dumnezeiască și de vederea lui Dumnezeu, ele s-au întors spre ceea ce e mai rău", se spune în *Anatema II*. Desigur, lucrul se poate explica din premisa că Dumnezeu nu e nemărginit. Dar atunci, cum poate exista din eternitate ceva mărginit?

"Ele s-au răcit în dragostea de Dumnezeu" (*Anatema IV*). Răcindu-se, au devenit suflete. Sufletele sunt spirite răcite în dragoste (ψυχή – ψύχος). Dar numai în oameni răcirea este așa de mare că spiritele devin suflete. Această răcire în dragoste constituie căderea lor. Treapta la care cad corespunde răcirii lor în dragoste. Unele spirite cad până la treapta de heruvimi, altele până la treptele celorlalți îngeri, altele la treapta de suflete omenești, altele la treapta demonilor (E. Jonas, *op. cit.*, p. 183). Dar toate sunt de aceeași ființă; se deosebesc numai după gradul răcirii față de Dumnezeu. Și, după locul ce-l ocupă în depărtarea de Dumnezeu, primesc trupuri mai ușoare sau mai grele, mai opace, adică trupuri eterice (îngerii), voluptoase sau pământești – carnale – (oamenii) (E. Jonas, *op. cit.*, p. 186-187). Origen afirmă când că aceste trupuri și deci și materia sunt legate de ele de către Dumnezeu ca pedeapsă pentru faptul că au ieșit din unitate, când că spiritele însele, despărțindu-se de Dumnezeu, își formează o crustă eterică sau materială (E. Jonas, *op. cit.*, p. 185).

Dacă celelalte sisteme gnostice vorbesc de diferite naturi ale existențelor ce emană din Dumnezeu, origenismul vede deosebirea dintre îngeri, oameni și demoni nu în natura lor, ci în voința lor mai apropiată sau mai depărtată de

voia lui Dumnezeu. De aceea oamenii pot deveni, în alte stadii ale existenței, demoni sau îngeri, cum îngerii pot deveni oameni sau demoni, și demonii, oameni sau îngeri. Căci orice ființă e capabilă atât de bine, cât și de rău, pe orice treaptă s-ar afla.

Dar nu în cursul formei actuale a creației își pot schimba aceste trepte, ci în forme viitoare, despărțite între ele prin diferite judecări ultime ale lui Dumnezeu.

Lumile acestea se pot succede în formă de ciclu într-un număr neștiut de noi. Dar la urmă, la o judecată cu adevărat ultimă, toate spiritele se vor readuna prin voință în unitatea inițială. Dar nici acea readunare a tuturor nu va fi definitivă, ci și ea va avea un sfârșit, o dată ce Dumnezeu nu va fi nicicând infinit pentru a satisface etern contemplația spiritelor. De aceea va începe un nou ciclu de lumi și așa mai departe (Jonas, *op. cit.*, p. 193). Dumnezeu rămâne purerea mai prejos de setea de desăvârșire în cunoaștere și iubire a acestor ființe. Aici avem o nouă contradicție. Cum poate un Dumnezeu mărginit în posibilitatea de a satisface etern spiritele emanate din El să producă spirite cu o asemenea sete infinită? Dintr-un punct de vedere ele par superioare lui Dumnezeu, din care emană.

Acestui du-te-vino etern, în sus și în jos, al spiritelor, în trepte mereu schimbate, acestui carusel fără sfârșit și fără sens, niciodată lipsit de speranță, dar niciodată cu speranța deplin satisfăcută, în care nu există adevărate identități personale, Sfântul Maxim îi opune eterna odihnă mobilă în dragostea și contemplarea lui Dumnezeu, Cel cu adevărat infinit, a persoanelor etern conștiente de identitatea lor, în fericirea fără sfârșit a comuniunii cu Dumnezeu, Cel prin Treime în eternă comuniune, la care au ajuns urcând din starea lor începătoare printr-o mișcare sădită în ele de Dumnezeu, Care vrea să-Și extindă comuniunea și cu alte ființe. Oamenii rămân etern oameni și persoane distincte; rămân oameni în întregimea lor specifică, dar îndumnezeiți

chiar în trupul lor, deosebit de la om la om, cum e deosebit și sufletul fiecăruia, înaintând spre această îndumnezeire prin eforturile lor spre comuniune, ajutate de har, în viața pământească ce capătă prin aceasta o valoare negrăită. Căci cum ar fi altfel posibilă iubirea unuia față de altul, dacă n-ar fi stimulată de ceea ce aduce fiecare specific în ea și de o sete de iubire tot mai mare, fără sfârșit? Cum s-ar explica altfel responsabilitatea necondiționată pe care o simte fiecare față de ceilalți, aici, în viața pământească? Retezările continue ale acestei înaintări pun pe toate o pecete de relativitate. Totul cade, în concepția origenistă, într-un relativism cu adevărat plictisitor, într-o eternă lipsă de satisfacere deplină și de nădejde în desăvârșirea absolută.

Hristologia origenismului se încadrează și ea în această viziune panteist-relativistă. Iisus Hristos este un spirit (νοῦς) care, prin cine știe ce minune, nu a fost cuprins de plictiseala stăruirii în henadă și de aceea nu a căzut, deși e greu de înțeles cum, lipsit de comunitatea cu altele (e drept, indistincte sub raport personal), a putut stăruii în această iubire. El ia un trup, dar nu trupul greu, opac, al nostru, și ne ajută să înaintăm și noi spre depunerea trupului nostru, cum El însuși îl depune prin înviere, mai bine zis prin moarte. "Hristos" nu este Logosul, a doua Persoană a Treimii, ci "un spirit rămas (atunci, la căderea generală de la început) neclintit și nemișcat în iubirea și cunoașterea lui Dumnezeu – și acesta a devenit Hristosul și Împăratul ființelor raționale" (*Anatema VI*). "El este deci cu totul din clasa celorlalte spirite, un egal al lor (de aici secta origenistă a isocriștilor, a egalilor cu Hristos), iar spirit, în sensul eminent, devine El numai pentru că și-a menținut modul de existență originară, în vreme ce celelalte spirite l-au pierdut" (E. Jonas, *op. cit.*, p. 201). Iar dacă toate spiritele își pot schimba oricând modul de existență, trebuie să se admită că și spiritul care a devenit Hristos îl poate schimba, deci poate deveni nu numai om, ci și satan. Căci nici un spirit nu reprezintă un su-

biect unic, ci toate spiritele își pot schimba rolurile, deci și numele. De aceea unii oameni pot să se ridice în alte existențe mai presus de Hristos (E. Jonas, *op. cit.*, p. 201).

Rămânând din veci strâns unit cu Logosul divin, Care nu e nici El legat cu Tatăl, poate fi numit și El, Logosul divin, în sens impropriu, "Hristos" (*Anatema VIII*). Acest spirit rămas neclintit, milostivindu-se de spiritele care au fost unite cu el în unitatea de la început și prin cădere au ajuns în suferință, se golește până la starea de om. Pentru că voia să ridice iarăși spiritele căzute, a trecut prin toate treptele lor și a luat unul după altul diferite trupuri și a obținut diferite nume, "făcându-se tuturor toate": între îngeri, înger; între puteri, putere, și s-a prefăcut în toate treptele și în modurile ființelor spirituale potrivit cu fiecare; în sfârșit a luat ca și noi trup și sânge, și a devenit și "om pentru oameni" (*Anatema VII*; la E. Jonas, *op. cit.*, p. 202). Dar trebuie repetat că acesta nu e Logosul propriu-zis, sau a doua Persoană din Sfânta Treime, pentru că nu se poate schimba (E. Jonas, *op. cit.*, p. 202) și, pentru că el se coboară la treptele tuturor potrivit trebuințelor tuturor, el se va lăsa mai târziu răstignit pentru mântuirea demonilor, ba va pătimi de multe ori în veacurile viitoare, "ut omnium locorum gentes illius passione salventur" (*Epist.* lui Ieronim și Iustinian, la E. Jonas, *op. cit.*, p. 202).

Să mai amintim în încheierea expunerii origenismului că, chiar în textul lui Origen, refăcut în traducerea latină a lui Rufin, au rămas aproape toate erorile amintite, desigur, în formă ipotetică, cu toate că Rufin și-a dat silința să le înlăture. Și din aceasta se vede că textul era prea plin de ele și că nu e vorba numai de interpolarea în el a unor erori venite de la alții. Sau putem presupune că Rufin a socotit aceste pasaje ca ortodoxe?

Dăm aici câteva exemple din aceste erori, prezentate de Origen adeseori în formă ipotetică, ceea ce nu-l face

mai puțin vinovat. Așa, în cartea I, cap. II, 10 din textul latin al operei *De principiis*, se spune:

"După cum nu poate să existe tată fără fiu, stăpân fără moșie și fără slujitori, tot așa nu poate exista un Dumnezeu Atotputernic fără supuși asupra cărora să-Și exercite puterea. Astfel pentru a dovedi existența lui Dumnezeu cel Atotputernic, trebuie ca totul să existe cu adevărat din eternitate. Căci dacă ar vrea cineva să fi trecut veacuri și răstimpuri îndelungate (oricum ar fi numite) în care nu a fost nimic creat din cele ce s-au creat mai târziu, atunci fără îndoială că acela ar ajunge la concluzia că, în acele timpuri sau veacuri, Dumnezeu nu era Atotputernic, ci S-a făcut abia mai târziu, după ce a avut asupra cui să-Și arate puterea. De aici s-ar deduce, desigur, că El a făcut un progres ajungând de la rău la mai bine". În continuare însă, Origen, sau poate Rufin, revine în oarecare fel asupra acestei idei, dar nu o retractează decât pe jumătate. Căci zice că Dumnezeu are stăpânirea ca atotputernic, în Hristos. Deci, de vreme ce are un Fiu, are în El în mod inevitabil necesitatea de a le crea pe toate.

Aceeași idee o vedem exprimată într-o afirmare directă, apoi într-o retractare, dar nedeplină, în cartea I, cap. IV, 4-5:

"Într-adevăr nu ne putem nici măcar gândi că aceste forțe în care Dumnezeu era prezent – forțe care sunt propriu-zis Însuși Dumnezeu – ar fi fost împiedicate din exterior, sau că – chiar dacă ar fi întâlnit vreo piedică – ele s-ar fi lăsat stăpânite de plictiseală, sau din neglijență le-ar fi fost greu să săvârșească fapte bune, vrednice de ele... Iar concluzia pe care o tragem de aici este că în toată vremea această putere a avut ființe cărora le-a putut face bine prin realizări și prin creații. Așa încât e limpede, cred, că n-a existat nici o clipă în care Dumnezeu să nu fi fost în același timp și creator și proniator". Urmează o revenire, dar nu deplină, a lui Origen, sau poate a lui Rufin: "Dar pe de altă parte cugetarea omenească ajunge în încurcătură și e silită

să întrebe cum se poate explica faptul că deodată cu existența din veci a lui Dumnezeu existau de la început și făpturi, ba mai mult, ca să zicem așa, ele existau fără să fi avut început, cu toate că trebuie să credem fără îndoială că aceste făpturi au fost create și făcute de Dumnezeu... Iată cam care ar fi, potrivit capacității foarte mărginite a înțelegerii noastre, răspunsul pe care trebuie să-l dăm fără a primejdi în nici un chip credința: Dumnezeu Tatăl a existat, desigur, din veci și tot din veci a avut și pe Fiul cel Unul-Născut, Care e numit în același timp și Înțelepciune... În această Înțelepciune, Care era în tot timpul cu Tatăl, a existat în toată vremea și creațiunea, fiind rânduită în chip ideal sau virtual, încât n-a fost nici un moment în care tiparele viitoarelor lucruri să nu se fi aflat în Înțelepciune.

Poate că în felul acesta vom ajunge, pe cât o îngăduie neputința noastră, să cugetăm (dar să nu acceptăm) pe de o parte că făpturile sunt necreate, sau sunt veșnice cu Dumnezeu, iar pe de alta, să subliniem că, dacă n-ar fi fost făcut ceva bun înainte de facerea lumii, Dumnezeu S-ar fi schimbat la un moment dat și S-ar fi întors să lucreze astfel de fapte".

"Iar dacă orice lucru care e sub soare a existat în veacurile dinaintea noastră, pentru că «nu este nimic nou sub soare», atunci urmează fără îndoială că toate speciile și genurile de ființe au existat în tot timpul, ba poate că au existat și indivizii acestor specii. Mai presus de toate, însă, e adevărat ceea ce s-a arătat, anume că Dumnezeu n-a început să devină creator la un moment dat, ca și cum înainte n-ar fi creat deloc".

Precum vedem, în aceste pasaje se afirmă pe larg existența veșnică a unei lumi "create" și numai în trecere se enunță și ideea că lucrurile create ar fi putut însemna numai niște tipare ale lor în Înțelepciunea divină. În orice caz, chiar dacă Origen ar fi ales această eventualitate, ea ar în-

semna să lege prea necesar Înțelepciunea divină de lucrurile care s-au creat, ca dintr-o necesitate internă.

În cartea I, cap. VI, 1, Origen vorbește despre henada sau unitatea primordială în care se aflau și oamenii. Ei au căzut din ea și se vor întoarce în ea la sfârșit și pot ajunge în treapta diferitelor feluri de îngeri: "După câte îmi pot da seama, deodată cu aceste ființe (îngerii), din care unii prin cădere au devenit diavoli, a venit pe lume și cel dintâi rând de oameni..."

Dar cetele celor ce, după cădere, lucrează sub ascultarea diavolului și se pleacă răutăților lui se vor putea întoarce din nou, cândva, în veacurile viitoare, la bunătatea dintâi (Sfântul Maxim va arăta că oamenii se urcă mult mai sus față de starea primordială – *n.n.*), pentru motivul că a rămas în ei liberul arbitru... Dar până atunci, totuși, atât în răstimpul veacurilor văzute și trecute, cât și în decursul celor nevăzute și veșnice, toate ființele sunt așezate după rang, după fire, după măsura și vrednicia faptelor. Astfel, unii încă în primele veacuri (eoni), alții în cele următoare, iar alții chiar în vremurile mai de pe urmă, trecând prin chinuri din cele mai mari și mai grele, după ce au îndurat – așa zicând – fără încetare veacuri (eoni) de-a rândul, până la urmă se îndreaptă datorită unor pedepse apăsătoare și se restabilesc, fiind luminați mai întâi de către îngeri, dar mai târziu, de Puterile cetelor mai înalte, ajungând să fie ridicați astfel din treaptă în treaptă și să se înalțe apoi până la cetele nevăzute și veșnice, împlinind astfel una după alta diferitele slujiri ale Puterilor cerești... De aici înțelegem, după părerea mea, că orice ființă rațională poate să treacă dintr-o categorie în alta (omul devine înger, diavolul la fel, etc., *n.n.*) și să ajungă la toate prin fiecare, și la fiecare prin toate, întrucât, din cauza liberului arbitru, fiecare ființă poate fi supusă în mod variat progresului și regresului, după libertatea cu care se mișcă și se străduiește". "În ce măsură aparțin trupurile celor ce se văd? Poate că ele nu vor mai exista

deloc în decursul veacurilor viitoare, când împărțirea din acea origine unică va fi readusă la unitate (henadă) și la asemănarea cu sfârșitul. (Nu avem aici contopirea tuturor în esența divină? *n.n.*). Sau structura celor văzute (deci și a trupului, *n.n.*) e vremelnică, fără însă ca ființa ei să fie cu totul nimicită".

Totuși, în continuare Origen arată o oarecare nesiguranță în privința aceasta.

În cartea a II-a, cap. I, 1, Origen vorbește despre sufletul stelelor, al soarelui, al lunii, deci despre o nedeosebire între forțele naturale și ființele naturale.

În cartea a II-a, cap. III, 1, întrebându-se dacă Dumnezeu creează la rând mai multe lumi, sau numai niște stări succesive ale ei, spune: "Oricum, starea aceasta e la sfârșitul unei alte lumi, adică al celei după care a început lumea de acum, când, în diversitatea ei, căderea ființelor raționale a îndemnat pe Dumnezeu să creeze lumea de acum, caracterizată și ea tot prin varietate și dezbinare". Deci e clar că Origen afirmă că sufletele au existat înainte de lumea aceasta văzută, și că ele au căzut înainte de a se crea lumea aceasta văzută. E clar că pricina creării lumii văzute e, după Origen, păcatul ființelor raționale, căderea lor, din unitate (henadă), într-o diversitate. Ce o fi fost, după Origen, unitatea aceea e greu de spus. A echivalat cu o absență a conștiințelor personale? Lucrul pare probabil.

Dar încă mai înainte (cartea a II-a, cap. II, 1), Origen afirmă același lucru, susținând că diversitatea lumii văzute provine dintr-o cădere a ființelor raționale din henada originară și că au fost și vor fi alte și alte lumi: "Iar întrucât lumea e peste măsură de variată și întrucât cuprinde o atât de mare diversitate de viețuitoare însuflețite..., ce altă cauză va trebui să aflăm la originea lumii, mai ales dacă avem în vedere acel sfârșit în care, cum am spus-o în cartea precedentă, totul se va reîntoarce la starea de la început? Într-adevăr, dacă am judecat limpede, s-ar putea găsi oare altă cau-

ză decât varietatea și diversitatea mișcărilor și căderilor celor care s-au desprins din unitatea (henada) și armonia în care le crease Dumnezeu la început?".

"Dar întrucât discuția dinainte arăta că varietatea imboldurilor și diversele păreri ce și-au făcut despre Dumnezeu făpturile cugetătoare au fost izvorul atâtor deosebiri din lume, trebuie să vedem dacă nu cumva și sfârșitul ei e asemenea începutului. De fapt nu e nici o îndoială că, și când se va sfârși, lumea se va afla într-o tot așa de mare varietate, diversitate, și că această varietate, surprinsă în această stare de sfârșitul lumii acesteia, va fi cauza și prilejul diversităților care vor caracteriza cealaltă lume care va veni după aceasta, sfârșitul acesteia fiind tocmai începutul celei viitoare" (cartea a II-a, cap. III, 2).

"Cât despre numărul și categoria lumilor care ar putea exista (Origen susține că multe lumi nu vor fi identice), recunosc că nu pot da nici un răspuns".

Despre sfârșitul corpurilor Origen zice: "Dacă toate acestea par învederate, ne vine să credem că într-o zi noi vom fi într-o stare necorporală... Atunci va înceta necesitatea corpurilor. Or, dacă materia corporală va înceta să mai existe, atunci se va întoarce în nimicul în care fusese" (cartea a II-a, cap. III, 2).

Despre suflet Origen spune că a fost o minte preexistentă, iar prin cădere a devenit suflet, răcindu-se în dragostea de Dumnezeu: "Trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva cuvântul «suflet», care grecește se spune ψυχή, nu provine de la o răcire față de o stare mai dumnezeiască și mai bună, pentru că se pare că el s-a răcit față de căldura firească și dumnezeiască, primind starea și numirea pe care o are acum. Dacă, chiar în Hristos, sufletul rămâne suflet, însemnează că în starea aceea de la început, în calitatea lui de minte pură, a fost superior chiar sufletului credincioșilor ajunși la sfințenie".

Nu mai dăm alte exemple. Este evident că opera *De principiis* abundă în tot felul de idei eretice, păgâne, chiar dacă sunt de multe ori propuse în formă ipotetică. Îmbinarea de tot felul de contradicții nereconciliate face din ea o adevărată harababură. S-ar putea ca această harababură să fi fost produsă și prin intervențiile lui Rufin, care a înlocuit poate unele erori cu unele învățături corecte, dar n-a reușit să-i imprime o unitate deplină, pentru că toată opera era prea imprimată de erori, sau poate că nu a fost nici el prea sigur de eroarea unora dintre aberațiile susținute de Origen.

O lectură atentă a întregului text latin al lui Rufin ar scoate la iveală încă multe alte asemenea texte haotice, pline de tot felul de contradicții, de afirmații fanteziste, uneori retracate, apoi iarăși afirmate, afirmații incompatibile cu luminoasa, mântuitoarea, clara și consecventa credință creștină. Avem impresia că Sinoadele s-au străduit să prindă în formule exacte, paradoxale, dar nu contradictorii, învățătura creștină, având în vedere aiurelile de tot felul susținute în timpurile de mulți aderenți ai lui Origen. Ele au precizat învățătura despre un Dumnezeu întreit în Persoane, transcendent lumii, deci nesupus unor legi fără voia Lui, deci un Dumnezeu capabil să ne mântuiască, capabil să ne asigure și nouă, ca persoane, o valoare și o durată veșnice, capabil să ne hrănească la infinit cu viața continuu nouă a Lui, ca comuniune personală, nesupusă restricției unor legi înguste.

Sfântul Maxim nu se va ocupa în *Ambigua* cu respingerea tuturor erorilor origeniste. El va face aceasta numai cu teoria căderii spiritelor din unitatea lor inițială și a originii mișcării în ele. Dar prin felul cum expune învățătura Bisericii, se vede că el vizează erorile origeniste.

*

Dar ce l-a făcut pe Sfântul Maxim să întreprindă această combatere a origenismului și de ce a făcut-o, dând lămurirea exactă a unor locuri din Sfântul Grigorie?

Ultimul lucru se explică din faptul că, așa cum am văzut, origeniștii din secolul al VI-lea se foloseau și de unele locuri cu înțeles adânc din Sfântul Grigorie de Nazianz, care puteau fi interpretate ca favorizând erorile lor.

Ceea ce însă l-a îndemnat pe Sfântul Maxim în primul rând să întreprindă reliefarea contradicției fundamentale între origenism și creștinism a fost folosirea origenismului ca bază pentru noua erezie ce începea să se contureze, și anume, cea a monoenergismului ducând la monotelism, în a cărei combatere directă Sfântul Maxim s-a angajat, ceva mai târziu, pe viață și pe moarte¹⁴. Ca și alți Părinți, Sfântul

14. Monoenergismul și monotelismul se prezentau ca un intermediar între monofizism și diofizismul ortodox, și erau susținute de împărat pentru a împăca aceste două părți dezbinat din imperiu. Dar de fapt era un monofizism camuflat. Căci o dată ce se nega lucrarea și voința firii omenești, această fire nu mai era o fire reală. Fără mișcare sau lucrare și voință, firea nu mai e fire, spune Sfântul Maxim. "Singura, adevărata arătare a unei substanțe este puterea conștientă naturală a ei. Nu suntem departe de adevăr numind această lucrare naturală, în mod strict și primar caracteristică firii, ca mișcare specifică a ei, mai generală decât orice proprietate ce aparține ei și fără de care nu e decât non-existența. Căci, potrivit acestui mare învățător (Dionisie), numai non-existența nu are nici mișcare, nici existență" (*Ambigua*, 5). Din aceasta se vede cum origenismul stătea atât la baza monofizismului, cât și a monotelismului. În întâlnirea celor trei o vedem de exemplu la Teodor de Pharan, un episcop monotelit (între 620-650). El spune că sufletul nu poate pune pe trup o stăpânire prin care să-l elibereze de masă și de gravitate: "Dar aceasta s-a făcut în Cuvântul întrupat. Pentru că El a ieșit fără masă și fără trup (ἄσώματος) din pântecul Fecioarei, ca să nu-l desfacă (ἀνευ διαστολής). Așa a ieșit din groapă, așa a trecut prin ușile închise. Tot așa a umblat pe apă, pentru că nu a avut trup" (E. Amman, "Theodor de Pharan", în *Dict. de théol. cath.*, VI, col. 282). N. Ozolin, urmând lui G. Florovschi, spune: "De aici nu e departe până la hristologia ambiguă a lui Origen. Pentru Origen, trupul lui Hristos a fost un trup cu totul minunat (*Contra Celsum*, I, 33). Dumnezeu Cuvântul nu putea lua trupul nostru pentru că El nu păcătuisese înainte de întrupare, ca celelalte spirite care au căzut în starea întrupată, ca suflete omenești, din cauza păcatului (Sfântul Maxim amintește de Teodor de Pharan în *Opuscula theologica et polemica*, P.G., 91, col. 136). După înviere trupul Cuvântului s-a topit cu totul în dumnezeire, așa încât nu se mai poate distinge între El și noi" (art. cit., în *Messenger...*, p. 246).

Maxim nu a făcut teologie pentru teologie, ci pentru trebuințele Bisericii din timpul său.

Monoenergismul – ca formă inițială a monotelismului ce începea să apară în jurul anilor 620, ca o formulă de împăcare între monofizism și învățătura ortodoxă, formulă agreată de împărații bizantini – susținea că în Hristos nu există și o lucrare, deci o mișcare a firii omenești. Ideea era, evident, proprie origenismului. Căci dacă mișcarea a apărut în spiritele preexistente ca formă a căderii lor, iar spiritul preexistent al lui Hristos nu a venit în trup prin cădere, Hristos nu a putut avea o lucrare omenească. De aici rezultă că mântuirea se realizează numai prin lucrarea lui Dumnezeu, omul fiind redus la o marionetă în mâna lui Dumnezeu. Dar mai e aceasta mântuire?

De aceea Sfântul Maxim unește combaterea erorii origeniste despre spiritele preexistente în unitatea primordială și căzute în trupuri, din care sunt duse iarăși spre acea unitate, cu afirmarea rolului pozitiv al mișcării, deci al lucrării omenești. El inversează, cum observă Sherwood, triada origenistă: petrecerea în henadă, mișcarea prin păcat și nașterea în lumea văzută (γένεσις) și odihna nouă în henada din care au căzut spiritele. Pentru Sfântul Maxim întâi e creația (γένεσις), apoi mișcarea, și la urmă, ca rezultat al ei, odihna fără sfârșit în Dumnezeu (P. Sherwood, *op. cit.*, p. 93).

Dar nu e vorba numai de o schimbare a ordinii, ci și de o schimbare a sensului fiecărui membru al triadei. După origenism, nu există propriu-zis o creație, ci o petrecere în unitatea inițială, apoi, ca produs al păcatului, mișcarea, și apoi, o revenire în unitatea inițială, nu în una superioară și eternă. Nu există o creație propriu-zisă, pentru că Dumnezeu nu e liber ca să producă o astfel de creație, iar mișcarea pro-

Ideea că Cuvântul nu va rămâne cu trupul după Înviere o găsește exprimată, în multe locuri din Origen, și Andrew Louth (*op. cit.*, p. 65). De aceea și sufletul nostru trebuie să treacă, în drumul spre unirea cu Dumnezeu, dincolo de Cuvântul intrupat (*ibidem*).

duce apariția în corp, și existența în corp nu duce la ceva nou, ci e o întoarcere la ce a fost la început. E o mișcare în cerc, la infinit. Nu apare propriu-zis nimic nou. Mișcarea nu are un sens pozitiv, creator.

La Sfântul Maxim mișcarea are un rol creator principal și duce la odihna cu adevărat eternă, într-o viață nesfârșită, care nu a fost înainte și din care nu se mai poate cădea, pentru că fericirea comuniunii cu Dumnezeu cel tripersonal fiind infinită nu produce nici o plictiseală. Sherwood a remarcat importanța principală pe care o are mișcarea la Sfântul Maxim. Dar tot așa de importantă e și odihna eternă, care e o odihnă a persoanei umane în iubirea nemărginită a lui Dumnezeu cel personal și, ca atare, ineputabil în viața pe care ne-o comunică.

Astfel, Sfântul Maxim nu se mulțumește să respingă prin texte din Sfânta Scriptură și din Sfinții Părinți afirmația origenistă despre caracterul păcătos al mișcării, ci arată apartenența ei la firea creaturilor. Ea a fost sădită în ființa făpturilor de Dumnezeu însuși. Dumnezeu, o dată cu facearea lor, a sădit în ele mișcarea insuflețită de dorința de a înainta spre odihna eternă în comuniunea iubitoare cu Dumnezeu. "Argumentul principal al lui Maxim în respingerea origenismului este întemeiat în doctrina despre mișcare"¹⁵. "Pentru respingerea origenismului (ca bază o monoenergișmului) era necesar să se demonstreze că substanța și lucrarea, mai bine zis venirea la existență (în trup) și odihna nu trebuie să se succedă una pe alta imediat. Termenul de mijloc care se impunea era mișcarea naturală; împotriva monoenergiștilor era de trebuință să se arate că o lucrare trebuie să porceadă din – și să manifeste – substanța ei proprie"¹⁶. O fire fără putere nu există. Dar puterea se manifestă în mișcare sau în lucrare. "Ceea ce nu are putere nu

15. Sherwood, *op. cit.*, p. 114.

16. *Ibidem*.

are nici lucrare. Lucrarea depinde deci de putere, și puterea, de substanță¹⁷.

Astfel triadei: naștere (sau facere), mișcare, odihnă eternă, îi corespunde triada: ființă și putere, mișcare, odihna eternă, sau: început, mijloc, ținta finală¹⁸. Dumnezeu le are pe toate acestea și e sursa lor pentru făptură, fiind totodată mai presus de ele (primele capete din suta întâi a *Capetelor gnostice*).

Triada: substanță, putere, lucrare era luată de la Aristotel. Dar Aristotel nu cunoștea ținta finală a mișcării în odihna veșnică mai presus de natură, deci în Dumnezeu cel transcendent naturii, la care nu se poate trece prin mișcare, ci prin răpirea de către Dumnezeu, sau prin extaz, a celui ce s-a pregătit spre El, sau s-a pregătit spre aceasta, înaintând spre Dumnezeu prin mișcare¹⁹.

Dar la ființele conștiente lucrarea stă în strânsă legătură cu voința. Astfel triada: natură, putere, lucrare se reflectă în triada: natură, putere, voință²⁰. Căci fără voința mișcarea nu e lucrare cu un scop final conștient.

În învățătura Sfântului Maxim, opusă origenismului, un loc important îl are tema rațiunilor divine. Tema aceasta se află și la Origen, și Sfântul Maxim nu o respinge, ci și-o însușește, dar îi dă un alt rol și sens. Pe când la Origen rațiunile erau una cu spiritele preexistente, unite oarecum ființial cu Logosul, la Sfântul Maxim rațiunile sunt numai gânduri ale lui Dumnezeu, conform cărora aduce făpturile la existență prin hotărârea voinței Sale. Rațiunile nu sunt existențe, ci gânduri ale lui Dumnezeu, după care sunt create făpturile, dintre care unele sunt persoane de adâncimi indefinite. Prin creație se trece de la planul gândirii la planul ontologic, de la planul făpturilor gândite de Dumnezeu, la planul existen-

17. *Opusc. theol. et polem.*, P.G., 91, col. 23 BC.

18. Sherwood, *op. cit.*, p. 109.

19. Sherwood, *op. cit.*, p. 105, 99.

20. *Ibidem*, p. 105.

tei lor prin voința lui Dumnezeu. Persoanele umane văzute nu sunt încorporări, de pe urma păcatului, ale unor spirite nevăzute, existente în henadă și emanate din Dumnezeu fără voia Lui. Rațiunile fapturilor își au modelele în Logosul divin care e Rațiune ipostatică supremă și e de trebuință ca El – ca Persoană – să vrea să creeze lumea, ca ea să fie adusă la existență conform rațiunilor sau gândurilor aflate în cugetarea Lui, dar și după chipul Lui. În aceasta se arată adevărata putere a lui Dumnezeu, superioară celei a existențelor create. Aducând la existență faptele conform cu rațiunile lor existente în Logosul suprem, El sădește în acestea mișcarea prin care ele să se conformeze, cât mai deplin și cu voia lor, cu rațiunile lor aflătoare în Dumnezeu, dar și să se unească cu El ca Persoană. Creația produce o ramificare a rațiunilor din unitatea lor în Logosul divin și mișcarea produce readunarea lor în această unitate. Creația e propriu-zis o aducere la existență a mulțimii fapturilor, conform rațiunilor lor unite în Logosul divin, fapte care prin mișcarea lor trebuie să ajungă la o unire strânsă cu rațiunile lor din Logosul divin și, prin aceasta, și cu El și între ele. "Multiplicitatea ființelor este văzută ca una prin referirea neconfundată a tuturor la Cuvântul ipostatic cel Unul... Cuvântul este cel ce creează toate creaturile, după rațiunile (*logoi*) lor preexistente în El și realizate cu voia Lui". El le ajută să înainteze spre ținta lor, întrucât inșiși rațiunile lor, care sunt totodată energii necreate, lucrează în ele, sau colaborează cu ele, iar prin ele lucrează Înșiși Logosul divin, Care e în mod mai presus de rațiune întreg în fiecare din rațiunile lucrătoare în ele, așa cum în fiecare rază a soarelui și în fiecare lucru atins de acea rază e prezent soarele întreg. În acest sens se poate vorbi de o înmulțire a Rațiunii celei Una în toate rațiunile și în faptele în care ele lucrează, cum și de o adunare a tuturor în Rațiunea cea Una. Deplina eficiență a lucrării Sale de adunare a rațiunilor și a fapturilor, care sunt făcute după acelea, în

Sine, fără să le confunde cu Sine, o atinge Logosul dumnezeiesc prin întruparea Sa în Hristos. Întrupându-Se, El eliberează întâi mișcarea făpturilor de păcatul introdus în ele, nu într-o preexistență necorporală, ci după crearea lor în trup; întâi le eliberează de menținerea în despărțirea de Dumnezeu și apoi întărește orientarea lor spre Dumnezeu, ca adevărata lor țintă.

În felul acesta respingerea origenismului devine la Sfântul Maxim o descriere a urcușului făpturilor conștiente – și, prin ele, a cosmosului întreg – în odihna eternă a lui Dumnezeu, un urcuș în desăvârșirea eternă sau în îndumnezeire. Odihna în Dumnezeu e eternă, pentru că El, fiind personal și infinit, bucuria de El nu poate produce niciodată în făpturi o plictiseală, o săturare, cum produce dumnezeirea cea mărginită sau de o esență cu făpturile, a origenismului. În sensul acesta, Dumnezeu, deși e sãn al tuturor rațiunilor, e mai presus de ele; El nu poate fi definit niciodată.

Față de origenismul care, pe de o parte, deprecia trupul omenesc, pe de alta, limita odihna fericită a spiritului uman în Dumnezeu, conceput ca o esență supusă unor legi ale repetiției, Sfântul Maxim vede în trup o parte constitutivă a ființei umane, omul întreg fiind opera lui Dumnezeu. Pe de altă parte, îl vede pe om chemat la o fericire eternă în comuniunea cu Dumnezeu cel personal, o fericire care nu înseamnă o pierdere a lui ca persoană spiritual-corporală²¹. Căci o persoană nu se pierde în comuniunea cu altă persoană.

21. Origen, urmând lui Platon, împărțea realitatea în inteligibilă și sensibilă. Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim au introdus distincția între planul necreat și cel creat (Weisswurm, *The Nature of the Human Knowledge*).

Deci creația nu e o simplă incorporare a rațiunilor preexistente, ci apariția unor rațiuni plasticizate, conforme rațiunilor preexistente în Dumnezeu. Rațiunile lucrurilor sunt pe de o parte create, pe de alta, copii ale rațiunilor divine, avându-le pe acestea ca temelie continuu susținătoare, cu neputința de despărțit de ele, deși se pot dezvolta altfel decât conform cu rațiunile divine.

În definitiv aceasta a fost doctrina Sinoadelor ecumenice și scopul întregii lor străduințe de definire a credinței creștine. Sinodul al IV-lea, considerând că Fiul lui Dumnezeu cel întrupat e "de o ființă cu noi după umanitate", acordă omului întreg o negrăită și nesfârșită demnitate, iar Sinodul al VI-lea, afirmând îndumnezeirea umanului întreg în Hristos, vede această demnitate și în ținta finală eternă la care e chemat omul.

De fapt toate Sinoadele au formulat învățătura creștină personalist-comunitară împotriva gândirii panteiste și emanaționiste origeniste, sub a cărei terminologie creștină se ascundea filosofia panteistă elenă. Sinodul I ecumenic formulează învățătura egalității și comuniunii eterne a Fiului cu Tatăl, deoființimea Lor eternă deosebită de creație, împotriva subordinaționismului hristologic origenist, afirmând prin aceasta caracterul etern personal, comunitar și iubitor al lui Dumnezeu, pe care nu l-ar putea avea dacă Fiul ar ocupa o poziție inferioară între Dumnezeu și lume. Sinodul al II-lea ecumenic formulează egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul, împotriva subordinaționismului pnevματο-

Dacă la Origen nu avem o distincție clară între rațiunile create sau între spiritul uman și Logosul divin, "în doctrina Sfântului Maxim despre mișcare și sfârșitul creaturii în Dumnezeu se resping teoriile origeniste, distingându-se clar între creație și necreat" (Sherwood, *op.cit.*, p. 29.).

Nedistingând clar între spiritul uman și Logos, Origen nu afirmă clar nici trebuința minții umane (νοῦς) de a se depăși pentru a se uni cu Logosul. Minte se unește cu Logosul oarecum descoperindu-se pe ea însăși. E o idee pe care o va prelua Evagrie. "Origen dezvoltă o doctrină a contemplației în care sufletul nu trece dincolo de sine însuși... În unirea (cu Dumnezeu) mintea își găsește propria natură; ea nu trebuie să treacă dincolo de sine, în altul; nu are loc un extaz" (Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 72-74). Despre identitatea rațiunilor cu Logosul la Origen, H. Urs von Balthasar spune: "Lumea ideilor este absorbită în unitatea Logosului. Multiplicitatea lor este transformată în bogăția aspectelor unității concrete care este Hristos" (*Parole et Mythos chez Origène*, Paris, 1957, p. 122).

logic al aceluiași origenism, căci o iubire între doi care nu include și pe un al treilea nu este o iubire perfectă, deci nu salvează caracterul deplin personal distinct de lume al lui Dumnezeu. Sinodul al III-lea ecumenic afirmă întruparea reală ca om a Fiului, Cel deoființă cu Tatăl, condamnând disprețuirea omului de către Dumnezeu, implicată în nestorianism. Sinodul al IV-lea ecumenic afirmă valoarea și realitatea distinctă de Dumnezeu a omului prin formularea "deoființimii" Fiului cu noi după umanitatea Lui, sau egalizarea Lui cu noi prin asumarea pentru eternitate a umanității noastre. Sinodul al VI-lea ecumenic afirmă integritatea firii dinamice omenești în Hristos și îndumnezeirea ei pentru eternitate. Sinodul al VII-lea ecumenic afirmă persistența eternă a trupului lui Hristos, o dată cu perspectiva învierii noastre cu trupul, și capacitatea trupului nostru de a fi mediu prin care iradiază dumnezeirea, menținându-se totodată integritatea umanului.

Astăzi se manifestă aceeași tendință panteistă, care coboară și pe Dumnezeu, și pe om sub forța unor legi monotone, invariabile, care vede în oameni individualități trecătoare, succesive, ale aceleiași unice esențe, care nu recunoaște nici libertatea lui Dumnezeu cel transcendent naturii, neredus la simpla rațiune a repetiției, nici valoarea eternă a persoanei omenești, chemată prin îndumnezeire la aceeași superioritate absolută, în libertate și conștiință eternă distinctă și mereu îmbogățită, față de natura care oferă doar topirea omului în ea.

Dar omul se restabilește în comuniunea eternă și atotintimă cu Dumnezeu, urcând în unire cu Hristos la o conformare, prin virtuți, ca expresii ale voinței și lucrării omenești, cu rațiunea Lui aflată din veci în Dumnezeu. Pe de o parte, el este condus în acest urcuș de Rațiunea personală divină întrupată, spre o tot mai mare asemănare a rațiunii umane personale cu Ea, și pe de altă parte e susținut de eforturile sale libere, dirijate și însuflețite de rațiune, dar și

de voința umană, atrasă de Rațiunea divină. Prin acest urcuș, rațiunea personală umană se ridică spre Rațiunea supremă, mai presus de rațiune, a Persoanei divine, și noi toți suntem chemați să facem la fel, conducând împreună cu noi rațiunile tuturor creaturilor spre Rațiunea supremă, după ale Cărei rațiuni au fost făcute ele. De aceea, o dată cu rațiunea personală umană, urcă și trupul, și o dată cu rațiunile cosmosului urcă și cosmosul însuși. Căci virtuțile, produse rațional ale voinței personale, sfințesc trupul și curăță cosmosul și-l măresc și-l adâncesc prin vederea și folosirea lui de către rațiunea noastră voluntară, devenită curată, neîngustată și neîntinată de poftă inferioară.

Între rațiunea creată – care tinde prin dreapta judecată, prin cunoaștere, dar și prin voința personală, spre Rațiunea supremă datorită unei dorințe interioare, sau spre o conformitate, spre o legătură tot mai intimă cu aceea, întrucât și aceea exercită o atracție asupra rațiunii voluntare create – și Rațiunea supremă există o afinitate sau o iubire personală reciprocă. Iar apropierea rațiunii personale create de Rațiunea personală supremă înseamnă nu numai o actualizare tot mai mare a ei ca rațiune personală, ci și o dezvoltare a iubirii ei față de Rațiunea personală supremă. Aceasta dă putere rațiunii umane cunoscătoare să se apropie de Dumnezeu nu numai prin cunoaștere și deci nu numai ea însăși, ci să conducă prin virtuți întreaga ființă umană, prin iubire, spre Dumnezeu. Astfel, Sfântul Maxim unește strâns în viziunea sa iubirea cu rațiunea; sau dă iubirii (descrisă în *Capetele despre dragoste*) o bază, în legătura dintre rațiunile personale ale creaturilor și Rațiunea personală supremă, Care lucrează asupra lor prin modelele acestor rațiuni, care tind să se unifice în Persoana Cuvântului, împreună cu creaturile însele.

Rațiunea umană iese la suprafață și se fortifică întărind și rațiunea ontologică a ființei umane, și se impune omului cu dorința ei după Rațiunea personală supremă, prin elibe-

rarea acestuia de puterea tentațiilor care îl atrag spre o legătură pasională îngustată și exclusivă cu suprafața sensibilă a lucrurilor; dar și prin virtuți. Căci acestea reprezintă formele dinamismului naturii umane personale eliberate de robia patimilor, orientată spre bine și restabilită în autenticitatea ei rațională, egală cu comuniunea cu Persoana Cuvântului. "Virtuțile sunt formele umane ale însușirilor Rațiunii divine" (*Quaest. ad Thalas.* 22, P.G., 90, col. 321 B). Prin virtuți însuși trupul e ridicat de rațiune spre Dumnezeu și în același timp e "raționalizat", imprimat de rațiune. Dar prin ele lucrează și Logosul personal divin.

Lupta contra alipirii exclusive la plăcerile simțurilor legate de suprafața opacă a lucrurilor, efortul pentru virtuți, iubirea de Dumnezeu și de oameni, ca virtute și rațiune culminantă, sunt încadrate acum de Sfântul Maxim în viziunea unui urcuș cosmic spre Dumnezeu, Rațiunea și Iubirea supremă, și, prin aceasta, spre înaintarea tuturor în rațiune și iubire, ca comuniune cu Dumnezeu cel personal, și între oameni.

În această viziune a iradierii și ramificării chipurilor rațiunilor divine din sânul Rațiunii personale divine în creații și a noului lor urcuș spre Rațiunea personală divină și spre modelele lor din A ceea, și în rolul pe care-l acordă în această ridicare eliberării de patimi, Sfântul Maxim aduce corecturi esențiale lui Origen și lui Evagrie. După Origen și Evagrie existențele, în tendința lor de a se readuna în henadă, sunt animate de nostalgia după starea lor precedentă în unitatea inițială, din care căzând au fost îmbrăcate ca pedeapsă în trupuri. După Sfântul Maxim, nu o cădere a ființelor spirituale întâmplată într-un plan suprasensibil, dar interior nouă și imanent, le mână pe acestea să se readune în Cuvântul, ci o tendință naturală a lor de a se ridica din căderea de după creație și de a se perfecționa, de a perfecționa existența lor în trupuri, potrivit cu modelele lor preexistente în Logos și de a se aduna prin iubire în Dum-

nezeu. Dacă se poate vorbi de o "restaurare" a lor, aceasta e numai o revenire din abaterea lor, după ce au fost create în trupuri, spre conformitatea eternă și tot mai mare cu modelele lor date în rațiunile divine.

Sfântul Maxim demonstrează în *Ambigua* că sufletele nu au preexistat trupurilor, deci n-au fost trimise în trupuri pentru pedepsirea lor. Ele au fost create simultan cu trupurile, și ceea ce a creat Dumnezeu e bun și a fost creat în vederea sporirii în bine, mai ales pentru că El a creat toate existențele cu scopul de a se ridica prin eforturile lor și prin ajutorul Lui la o tot mai mare asemănare și unire cu El pentru vecie (P.G., 91, col. 1328). El accentuează, prin ideea creației și a iubirii de Dumnezeu, transcendența Lui, ca origine a tot ce există și a tot binele.

Prin aceasta, Sfântul Maxim dă o apreciere pozitivă trupului și lumii vizibile și arată destinația lor spre fericirea eternă în Dumnezeu. Ideea exprimată de el, că toate realitățile vizibile au rațiunile lor în Dumnezeu și au fost create conform modelelor reprezentate de aceste rațiuni, este deosebită de ideea că sufletele au preexistat și au fost trimise în trupuri pentru pedepsirea lor, având să revină în rațiunea proprie. E chiar o idee contrară celei din urmă. Prima idee implică libertatea lui Dumnezeu în actul creației și bunătatea întregii creații, întemeiată în Dumnezeu. A doua implică faptul că actul creației lumii sensibile a fost impus de o necesitate produsă de săturarea spiritelor de Dumnezeu ca raționalitate finită, sau de dorința unei aventuri iraționale. Prin aceasta Origen nega un Dumnezeu cu adevărat liber, bun și infinit, adică un Dumnezeu propriuzis. Prima idee implică o conformitate a trupului cu sufletul, și vice-versa, în unitatea persoanei, întrucât și trupul are o rațiune în Dumnezeu, dar o rațiune unită cu a sufletului, sau, mai precis, o rațiune comună cu a sufletului, ca rațiune a naturii umane integrale ce tinde spre Dumnezeu cel infinit ca Persoană. A doua nu implică o astfel de conformitate a

trupului cu sufletul și vice-versa, nici bunătatea întregii firi umane ca unitate rațională mai presus de rațiune. De aceea compusul uman trebuie redescompus, și asceza are tocmai acest scop. De aceea s-a castrat Origen. În acest caz lumea vizibilă a fost creată din necesitate din cauza unui rău prealabil ivit în spiritele preexistente; și e ea însăși rea.

Dar răul nu are nici o rațiune, cum spune Sfântul Maxim (*Ambigua*, P.G., 91, col. 1328). Ideea că trupurile au fost create de Dumnezeu cu un scop pozitiv, conform unei rațiuni a ființei umane aflate în Dumnezeu, are drept consecință faptul că ele sunt chemate la o existență eternă, împreună cu sufletul, în Dumnezeu cel infinit bun, deci personal. În consecință, urcușul ființelor umane în Dumnezeu, sau adunarea tuturor în Rațiunea supremă (în Logos), nu înseamnă abandonarea trupurilor. Nu se poate admite o abandonare a trupului, deoarece nici cuvântul Sfintei Scripturi nu ne învață aceasta, nici în Căpetenia mântuirii noastre nu s-a întâmplat aceasta (*Ambigua*, P.G., 91, col. 1329; vezi și P.G., 91, col. 1328, 1069).

Doctrina origenistă susținea o mișcare ciclică a sufletelor: preexistența lor într-o unitate primordială, căderea din această unitate, revenirea în ea, o nouă cădere din ea etc. Maxim aduce argumente decisive în combaterea acestei teorii, în cap. 7 și 15 din *Ambigua*. Odată înălțate în Dumnezeu, ființele umane nu numai că nu pot cădea, ci se adâncesc veșnic în El. Dincolo de îngustarea monotonă a rațiunii, omul cunoaște infinitatea înnoirii, care totuși nu e contrară rațiunii.

Chestiunea e numai: cum e posibil ca mișcarea ființelor create să se oprească pentru eternitate în Dumnezeu, dacă ea e dată simultan cu natura creaturilor și e legată de aceasta? Aici Sfântul Maxim recurge la paradoxul: stabilitatea în Dumnezeu e în același timp mișcare, dar nu o mișcare de la un lucru finit la altul, ci o mișcare stabilă în experiența infinității divine (prin înnoire), în care vom avea totul. Imo-

bilitatea constă propriu-zis în faptul că sufletul nu mai are dorința de a se mișca din Dumnezeu spre altceva, căci Dumnezeu este infinit, ca sursa personală eternă a iubirii în calitate de Treime. El conține totul, și orice altceva e mai puțin ca El. Dar aceasta nu înseamnă o încetare a vederii, a bucuriei de a vedea, a cunoașterii celorlalte (*Ambigua*, P.G., 91, col. 1077 AB). Propriu-zis aceasta va fi o mișcare stabilă, o mișcare concentrată în același conținut personal infinit, o împlinire și o depășire a oricărei capacități de vedere spirituală. S-ar putea spune că această stare de trăire a iubirii infinite e dincolo de mișcare și stabilitate, este o stare care le cuprinde pe amândouă. Ideea a fost preluată de Sfântul Maxim de la Sfântul Grigorie de Nyssa. Dacă sufletele se plictisesc în Dumnezeu, înseamnă că El nu este infinit, ci relativ și mărginit, e esența supusă unor legi ale repetiției. Sufletele ating în El un plafon și se coboară în trupuri pentru a repeta mereu acest drum între două limite: ele vor să scape de îngustarea în simpla rațiune și nu scapă decât pentru scurte pauze. În timp ce origenistul Evagrie, considerând mișcarea ca un rău, recomanda o ieșire rapidă din ea și declara că în mintea astfel eliberată se arată Dumnezeu (cap. 53, 51, 37 din cele 60 cap., la W. Frankenberg, *Evagrios Ponticos*, Berlin, 1922), Sfântul Maxim declară că numai în viața viitoare sufletul va ajunge la vederea deplină a lui Dumnezeu, datorită transcendenței Lui. La Evagrie și la Origen e greu de demarcat între un Dumnezeu, deosebit de creație, și suflet.

Avem în toate același panteism îngustat, rațional. În însuși faptul că ființa umană se mișcă și nu se oprește decât când ajunge la desăvârșire, iar aceasta nu o poate avea decât în Dumnezeu cel personal, transcendent și infinit în sensuri și iubire, avem o dovadă că omul e făcut pentru Dumnezeu, deosebit în esență de El. Sfântul Maxim face din mișcare un argument al existenței lui Dumnezeu cel personal, transcendent naturii, ca țintă a aspirației omului

spre nesfârșita comunicare cu Cel ce din veci Se află în comuniune. Evagrie considera că sufletul poate vedea pe Dumnezeu într-o introspecție, deci nu recunoștea o ieșire a sufletului din el însuși (Sherwood, p. 153, nota 57). El însuși este Dumnezeu de care se plictisește. Pentru Dionisie Areopagitul, din contră, după unii, Dumnezeu e cu totul transcendent. Nu există un acces la Dumnezeu nici în viața prezentă, nici în cea viitoare. Prin această teorie despre transcendența absolută a lui Dumnezeu, Dionisie ar fi devenit magistrul Occidentului (Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, ed. a II-a, p. 40).

Sfântul Maxim ar fi realizat, după Urs von Balthasar, o sinteză între Dionisie și Evagrie, afirmând o uniune între suflet și Dumnezeu, sau un extaz permanent în viața viitoare, dar nu și în viața prezentă (*ibidem*). Dar ni se pare că Dionisie nu afirmă o transcendență absolută a lui Dumnezeu față de creatură. În doctrina lui despre "ieșiri" (πρόοδοι), despre sfințire, despre înaintarea la asemănarea cu Dumnezeu, despre îndumnezeire, este dată putința unei întâlniri a sufletului cu Dumnezeu chiar în viața prezentă. Răsăritul creștin a văzut problema raportului între Dumnezeu și lume într-un fel mai complex decât Occidentul. El a avut în doctrina energiilor necreate, indiferent că le-a numit așa sau altfel, o soluție prin care pe de o parte e menținută transcendența lui Dumnezeu, pe de alta e recunoscută o întâlnire între Dumnezeu și creaturi, un acces al creaturilor la Dumnezeu. Occidentul, neînțelegând pe Dionisie în acest fel, nu l-a înțeles corect. De aici vine oscilația permanentă a Occidentului între cele două extreme simpliste: separarea între Dumnezeu și lume, în teologie, și identificarea lumii cu Dumnezeu, în filosofie și mistică. Față de extrema pură a rațiunii sau a misterului, Sfântul Maxim le unește pe amândouă în persoană.

Soluția Răsăritului o găsim și la Sfântul Maxim. Neînțelegând această soluție dialectică, Urs von Balthasar spune că Sfântul Maxim a retractat în scrierea către presbiterul Marin (P.G., 91, col. 333 AB) afirmația din *Ambigua* (P.G., 91, col. 1076) că în cer sfinții vor avea o singură lucrare: pe cea a lui Dumnezeu (*Kosm. Liturgie*, ed. a II-a, p. 67).

Dar dacă privim mai atent la ceea ce spune Sfântul Maxim în scrierea adresată presbiterului Marin, vedem că nu se contrazice, ci el însuși spune că nu se contrazice cu ceea ce a spus în *Ambigua*. Menționând că în cap. 7 din *Ambigua* a declarat că îndumnezeirea nu este opera puterii noastre naturale, ci a lucrării lui Dumnezeu, Sfântul Maxim spune în scrierea adresată presbiterului Marin: "Nu am suprimat deci lucrarea naturală a celor convinși de aceasta, declarând că ea va pătimi numai bucuria bunurilor primite. Ci am indicat că numai puterea supraființială efectuează îndumnezeirea celor îndumnezeiți după har". Cu alte cuvinte, Sfântul Maxim declară că lucrarea naturii umane se menține ca o fericită sesizare a îndumnezeirii care îi este dată, nu ca o cauzatoare a acestei îndumnezeiri. El distinge funcția producătoare și funcția receptivă a naturii umane. Noi nu avem totul prin lucrarea naturii noastre, dar putem sesiza, ne putem însuși prin ea tot ce ne este dat. Și există o creștere și în această funcție pe măsura a ceea ce primim.

Apoi, întrucât Hristos Se manifesta în viața terestră prin cele două lucrări, divină și umană, este evident că lucrarea umană nu era lipsită de cea divină. Și dacă, după Sfântul Maxim, voința umană a lui Hristos a fost îndumnezeită fără a fi suprimată, se înțelege că și lucrarea Sa umană a fost îndumnezeită fără a fi suprimată. Pe această bază Hristos lucra cele dumnezeiești prin lucrarea omenească, și cele omenești le făcea dumnezeiește (P.G., 91, col. 593).

Dar atunci e posibil, în Hristos, ca și oamenii să fie îndumnezeiți încă în viața lor pământească. Deci dumnezeirea nu e total transcendentă.

Fără îndoială, Sfântul Maxim gândește într-un fel identic cu Dionisie Areopagitul: consideră, ca și Dionisie, pe Dumnezeu transcendent și apofatic. Dar, la fel ca Dionisie, Sfântul Maxim nu consideră că această transcendență exclude puțința lucrării lui Dumnezeu în oameni și îndumnezeirea lor.

Dar pe cât de mult afirmă Sfântul Maxim o oarecare uniune a omului cu Dumnezeu încă în viața pământească, pe atât de mult apreciază el mișcarea naturii umane. Această mișcare nu face imposibilă îndumnezeirea omului încă în viața pământească, iar îndumnezeirea culminantă a omului în viața viitoare nu anulează total lucrarea omenească. "E deci cu totul clar că nici așteptarea sfârșitului, nici stabilitatea nu înseamnă că orice lucrare încetează". În stabilitatea obținută în Dumnezeu încetează numai mișcarea alternativă, trecerea de la un lucru la altul. "Aceasta implică o persistență în Dumnezeu, o stabilitate eternă mobilă, o mișcare stabilă, sau identică, o rămânere nemijlocită și permanentă în cauza primă" (Sherwood, *op. cit.*, p. 112). E mișcarea în comuniune, în care nu se separă, dar nici nu se confundă cei aflați în comuniune.

Sfântul Maxim are o atitudine pozitivă față de creație. Nu are o atitudine pesimistă. Dar această atitudine pozitivă nu înseamnă că el trebuie să atribuie o autonomie creației, cum dă să se înțeleagă Urs von Balthasar, din poziția spiritului creștin occidental.

Mișcarea e legată într-un mod pozitiv cu firea creată, cum e legată și stabilitatea (*Epist. 7 ad Ioannem Presb.*, P.G., 91, col. 436 AB). Din cauza aceasta, pe cât evită Sfântul Maxim să suprime mișcarea în viața eternă a creaturii, pe atât evită să nege o stabilitate în viața pământească. Stabilitatea rațiunii (a esenței) creaturii și mișcarea "modurilor"

(tropoi) reprezintă dublul aspect dialectic al creației. O realitate total statică nu este un ideal pentru Sfântul Maxim. Prin mișcare creatura ajunge la scopul ei infinit, nu prin ieșirea din mișcare (*Quaest. ad Thalassium*, 59, P.G., 90, col. 609 AD). Dar creatura nu e lipsită de o oarecare stabilitate nici în cursul mișcării, prin care ea tinde spre Dumnezeu. Existențele înaintează, se apropie de Dumnezeu, cresc sau descresc, regresează, se depărtează, dar în rațiunea sau în esența lor ele rămân aceleași (*Ambigua*, P.G., 91, col. 1217).

Sfântul Maxim a pus, prin partea a doua a scrierii *Ambigua* (prima în ce privește compunerea), o bază teoretică atotcuprinzătoare progresului ființelor raționale în viața spirituală.

Dar această operă a devenit completă după ce i-a adăugat, ca primă parte, respingerea unei alte teorii eronate, care începuse să divizeze spiritele în Biserică după ce compusesese a doua parte. Se pare că a doua parte (prima în ce privește compunerea) a fost terminată în jurul lui 630, și prima (a doua în ce privește compunerea) a fost alcătuită numai după ce Sofronie, ajuns patriarh la Ierusalim, a publicat *Epistola Sinodală*, în care intervine oficial pentru lucrarea omenească în Hristos, chiar dacă, respectând promisiunea făcută patriarhului Serghie din Constantinopol, în 633, nu utilizează expresia "două lucrări". Faptul că Sfântul Maxim, deși susține că fiecare natură în Hristos și-a păstrat propria sa lucrare, accentuează cu tărie unirea celor două lucrări și vorbește de o "îndoită lucrare" (διπλή ἐνέργεια), sau de "lucrarea teandrică", rezultată din unirea celor două lucrări, arată că această parte a fost compusă în perioada dintre 634-638, în cursul căreia și patriarhul Serghie și patriarhul Sofronie scriau într-un mod apropiat în epistolele lor sinodale, pe baza acordului de la 633 de a nu vorbi într-un mod prea accentuat nici de o lucrare, nici de două.

Apoi, în această parte Sfântul Maxim nu vorbește de adversarii celor "două lucrări".

Altfel va scrie Sfântul Maxim după 638, când *Ekthesis*-ul împăratului Heraclie va provoca lupta deschisă între cele două partide.

De ce a pus Sfântul Maxim această parte hristologică, în care apără cele două lucrări în Hristos, înaintea unei scrieri care se ocupase cu bazele teologice ale vieții spirituale? Pentru că ultimul temei al vieții spirituale nu putea fi decât unul hristologic. Numai dacă în Hristos n-a fost desființată lucrarea omenească, omul credincios poate face eforturi printr-o lucrare proprie pentru desăvârșirea sa. Mântuirea în Hristos nu constă într-o răscumpărare juridică exterioară omului, efectuată de Hristos în fața Tatălui, ci într-o refacere interioară a naturii umane, căzute în robia pasiunilor din cauza afectelor intrate în ea prin păcatul lui Adam. Această refacere nu se poate efectua fără efortul uman. Dar acest efort nu e posibil fără puterea comunicată celor ce cred în Hristos, Care a desființat puterea acestor afecte în natura umană asumată de El (*Quaest. ad Thalassium*, 62, în *Filoc. rom.*, III, p. 62 ș.u.). Astfel viața duhovnicească a creștinilor e singura prin care ei își însușesc mântuirea, a cărei bază a pus-o Hristos prin refacerea naturii umane asumate în Sine.

Ambigua conține în esență toată teologia Sfântului Maxim ca bază a vieții spirituale, prin care creștinii își însușesc mântuirea înaintând spre Dumnezeu și în Dumnezeu în eternitate.

Din această operă se desprinde o grandioasă viziune pozitivă a destinației lumii create. Lumea nu e o ființare văzută provizorie ce servește ca loc de pedepsire spiritelor căzute, dornice să se elibereze cât mai repede din ea. În locul acestei viziuni platonice-origeniste, Sfântul Maxim alege

structura aristotelică a unei lumi ferm organizate pentru eternitate, căreia îi adaugă dinamismul creștin al înaintării spre desăvârșire, egală cu veșnica odihnă în Dumnezeu, sau cu veșnica odihnă a lui Dumnezeu în ea, care înseamnă totodată îndumnezeirea ei, fără o confuzie între El și ea²². Ea e chemată să înainteze moral, cognitiv și spiritual, până când virtualitățile pe care le cuprinde, sădite în ea potrivit paradigmelor divine, se vor actualiza atât de deplin, încât vor fi în stare să cuprindă în mod actual pe Dumnezeu, sau Dumnezeu să încapă în mod actual în ele. Structurile și toate rațiunile ei se vor umple de paradigmele rațiunilor divine, în același timp actualizate în aceste structuri și rațiuni și mai presus de această actualizare. Lumea e o revelație a lui Dumnezeu, chemată să înainteze de la o revelație mai mult virtuală la o revelație deplin actuală, ceea ce înseamnă o unire tot mai deplină între revelația naturală și revelația supranaturală, care înaintează și ea prin diferite trepte până la revelația eshatologică eternă. Dar însuși acest fapt înseamnă că lumea și omenirea ca întreg și fiecare om în parte sunt chemați să fie un "templu al Dumnezeului celui viu", un templu în dezvoltare, un templu ce se mișcă desăvârșindu-se în Dumnezeu, și Dumnezeu Se mișcă în ele spre o unire și o transparență tot mai deplină, Dumnezeu iradiind din omenire și din lume, dar, prin aceasta, omul și lumea nefiind idoli de-sine-stătători (II Cor. 6, 16). Acest templu este totodată o grandioasă operă de artă, dacă opera de artă constă din reflectarea infinitului spiritual în formele văzute.

22. P. Sherwood observă că această doctrină de origine aristotelică devenise o moștenire comună a neoplatonismului. Triada: substanță, putere, lucrare se găsește în "De mysteriis" a lui Jamblichus (P. Sherwood, *op. cit.*, p.105).

Sfântul Maxim clădește viziunea pozitivă a lumii acesteia, eternizate în forma ei desăvârșită în Dumnezeu, care e una cu o maximă transparență a divinului în ea, sau cu o maximă actualizare a frumuseții divine reflectate prin formele ei, ce își au temeiul în virtualitatea formelor din Dumnezeu, luând din cele zece categorii aristotelice cinci, iar pe acestea văzându-le slujind înaintării lumii spre odihna ei eternă în Dumnezeu.

Sunt cinci categorii în care se arată fermitatea bine orânduită a lumii destinate eternității, în starea finală a celei mai bogate și potrivite combinări a elementelor aflătoare în ea. Căci lumea va rămâne etern structurată potrivit acestor categorii, sau ele reprezintă încincitul mod al organizării eterne a lumii, dar chemată să înainteze prin mișcare la o maximă transfigurare, pentru a reflecta în ea pe Dumnezeu. Aceste cinci categorii sunt: substanța, mișcarea, deosebirea, combinarea și stabilitatea. Substanța e ființa creației, celelalte categorii sunt predicatele ei. Ea e menită să dureze etern. Deosebirea reprezintă toate distincțiile din cadrul substanței creației. Ființa umană reprezintă o distincție deosebită în cadrul ei, constând la rândul ei din suflet și trup, sufletul fiind și el creat, dar de o categorie total deosebită de celelalte forme distinctive ale substanței.

Prin identitatea substanței, lumea se menține aceeași, nu se transformă mereu în alta și alta, în sens origenist. Dar prin combinările mereu noi ale elementelor ei deosebite, însă conform posibilităților incluse în ea, ea poate înainta spre desăvârșire.

Elementele distincte ale substanței se combină în tot felul de moduri, din care, unele prin natură, altele prin intervenția umană. Știința mai nouă a descoperit multe moduri noi de combinare a elementelor substanței, dar și modurile în care ele sunt combinate prin natură. Și cine știe

câte moduri noi de combinări în natură și prin intervenția umană nu se vor mai descoperi? Spiritul uman în viața lui legată de lume și de ceea ce e mai presus de lume a descoperit și descoperă moduri indefinit de variate de combinări ale cuvintelor – deci ale înțelesurilor și înțelegerilor interpersonale și obștești – ale formelor, ale culorilor, ale sunețelor în artă. Spiritul uman e chemat să conducă lumea spre combinațiile și formele cele mai înalte, cele mai capabile să reflecte în ele infinitul bunătății, gândirii și frumuseții dumnezeiești. Spiritul uman în unire cu cel dumnezeiesc e chemat să actualizeze prin aceasta bogăția virtuală a acestei lumi, în același timp neclintită în fermitatea ei și negrăit de elastică, îngăduind o nebanuit de variată libertate și imaginație a spiritului uman. Oamenii pot ajunge ei înșiși și pot duce și lumea spre această țintă, care e suprema lor odihnă în Dumnezeu, numai dacă nu se închid orizontului infinit și unificator ce se întinde dincolo de lume și de oameni, orizontului dumnezeiesc, ci înaintează spre el și în el pe cale de cunoaștere, de estetică, de utilitate economică, în comuniune frățească.

Numai înaintând acestea pe toate planurile spre ținta divină infinită, creația se folosește integral de mișcarea ce este sădită în ea pentru a ajunge la starea desăvârșită care e una cu stabilitatea finală, sau cu odihna ei eternă în Dumnezeu, izvorul vieții ei nesfârșite, care i se va dărui integral. Numai dacă toate combinațiile servesc progresului în spiritualitate, adică în purificarea de patimile egoiste și în iubirea tuturor întreolaltă și față de Dumnezeu, izvorul iubirii nesfârșite, înaintează cu adevărat spre acea desăvârșire în Dumnezeu și spre odihna eternă în El. Căci adevărata ei înaintare e cea de la existență la existența bună, pentru a termina în existența eternă bună, trăită ca bogăție infinită.

Sfântul Maxim vede și el o readunare a rațiunilor creațiilor în Rațiunea cea una și izvorătoare a modelelor lor, în Logosul divin, dar aceasta nu e henada origenistă a unor spirite fără trupuri, fără varietatea plină de Dumnezeu a lumii văzute, ci unitatea oamenilor, care constă din suflete și trupuri, legați de întreaga lume văzută. Omenirea duce cu ea toate desfășurările cele bune ale virtualităților firești ascunse în lume și în ea însăși, desfășurări pentru care s-a ostentit ea ajutată de lucrările dumnezeiești.

Unitatea finală nu e o simplă revenire la unitatea dinainte de căderea origenistă, ci cuprinde în ea talanții sporți cu care oamenii au fost înzestrați la creație și trimiși ca lucrători în vie. Ei au crescut în cunoașterea și în bunătatea dată lor ca aspirație și în parte ca virtualitate la început, lucrând împreună în lume. Ei au făcut loc în ei și în lume bogățiilor de gândire, de bunătate și de frumusețe ale lui Dumnezeu, conform puterii lor de a le primi și de a le reflecta, actualizând totodată potențele sădite în ei și în lume²³.

23. Lars Thunberg, "Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor", în *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1982, p. 295-296: "Dublul concept origenist-evagrian despre providență și judecată (πρόνοια και κρίσις), reinterpretat și curățit de ereziile inerente în mitul origenist, ajută lui Maxim să demonstreze cum structura cosmosului și iconomia mântuirii susțin împreună o perspectivă fundamentală antro-po-cosmică a hristologiei. Acest sistem total cuprinde acum un important element: mișcarea. Cosmologic el poate fi caracterizat prin dublul concept de διαστολή-συστολή, expansiune și concentrare, și hristologic este exprimat printr-o viziune echivalentă a «îngroșării» (παχυνεσθῆναι) și a «subțierii», care corespunde cu venirea lui Hristos în lume și cu întoarcerea Lui la Tatăl ca om și ca reprezentant al tuturor credincioșilor și al omenirii. În *Ambigua* (10, 33) aceasta este foarte clar legată cu ideea întregitei întrupări, deci cu cele trei legi generale ale lumii: legea naturală, legea scrisă și legea harului; întruparea Logosului în rațiunile lumii, în rațiunile Scripturii și în om (Iisus Hristos)".

Sfântul Maxim nu prețuiește, mai presus de orice, o existență încremenită și o contemplare a acestei existențe, din care ies spiritele prin cădere, în sensul platonico-origenist, ci odihna eternă într-o iubire la care a crescut prin mișcarea sădită în ea la creație. În mișcarea creației spre Dumnezeu, e lucrător Dumnezeu însuși prin Duhul Său de-viață-făcător, Care conduce creația prin spiritualizare, adică prin adevărata dezvoltare, spre Dumnezeu.

Într-un mod negrăit, Dumnezeuul credinței creștine, ca Dumnezeu întreit în Persoane, în calitate de Tată iubitor, de Fiu iubitor și de Duh al iubirii, e un Dumnezeu viu, nu un Dumnezeu încremenit. El e stabil, desigur, dar stabil în iubire, dându-ne și nouă stabilitatea eternă în iubire.

Odihna eternă în Dumnezeu nu poate fi decât o odihnă în iubirea desăvârșită a Lui ca Treime de Persoane. În esența impersonală nu se experiază o iubire. De aceea ea produce inevitabil plictiseală, dacă cel ce se unește cu ea nu se topește în ea ca persoană. Dumnezeuul lui Origen care produce plictiseală este o esență panteistă, ca atare e monotonă și, în acest sens, finită. Numai în Dumnezeu – comuniune personală eternă care vrea să creeze și alte persoane spre atragerea în eternitatea comuniunii Sale – persoanele nu se plictisesc niciodată. La începutul creației stă iubirea, care e totodată ținta ei. Făptura umană, ca produs al iubirii treimice, trebuie să crească în iubire, pentru a se odihni deplin în iubirea treimică. De aceea nu-L căutăm pe Dumnezeu în trecutul nostru, ci în viitorul nostru; nu-L căutăm ca origine, ci ca țintă. E aici o întreagă orientare futuristă și eshatologică a creației, pe care o redescoperă azi teologia unui Moltmann și Pannenberg.

Avem în gândirea Sfântului Maxim o cuprinzătoare viziune personalist-comunitară și optimistă a umanului, produs al iubirii și însetat de desăvârșirea în iubirea comuniunii.

E un personalism și un optimism care lipsește din orice panteism, inclusiv din cel origenist.

Dar iubirea nu e un sentiment golit de sensuri. Pe cât de infinită este ea, pe atât de infinite sunt sensurile manifestate în rațiunile creației și Scripturii. În orice persoană, setea nesfârșită de iubire e unită cu indefinita bogăție a sensurilor și cu setea nesfârșită de a le cunoaște și înțelege. Și Sfânta Treime, comuniune personală eternă, le întrunește în mod culminant pe amândouă, fiind originea ambelor și atrăgându-ne spre Sine ca sân al ambelor. Unde e iubire, e sens, de aceea sens infinit și adevăratul sens nu se găsește în mărginire, în lipsa de iubire. O rațiune fără iubire e o rațiune monotonă, limitată, o repetiție fără sens.

De aceea viziunea Sfântului Maxim e nu numai personalistă și optimistă, ci și de o complexitate de negrăită bogăție. De aici, densitatea scrisului său, în care vrea să cuprindă această complexă bogăție, care rămâne totuși indefinită. Și de aceea el nu poate fi epuizat niciodată în comentarii. În notele noastre n-am putut reda decât o prea săracă părticică din bogăția indefinită a conținutului lui, atâta câtă ni s-a revelat în timpul în care le-am scris.

A celui între Sfinți
Părintelui nostru
MAXIM MĂRTURISITORUL

**Despre diferite locuri cu multe
și adânci înțelesuri
din Sfinții Dionisie și Grigorie,
cătrec Toma sfințitul**

PARTEA ÎNTĂI

MAXIM, SMERITUL ȘI PĂCĂTOSUL, NEVREDNICUL ROB ȘI ÎNVĂȚĂCEL, CĂTRE SFINȚITUL ROB AL LUI DUMNEZEU, PĂRINTELE DUHOVNICESC ȘI ÎNVĂȚĂTORUL MEU, TOMA

Câștigând, prin ocupația sârguincioasă cu cele dumnezeiești, deprinderea neschimbăcioasă a contemplației neînșelătoare, te-ai îndrăgostit, prea iubitule al lui Dumnezeu, în chip neprihănit, nu numai de înțelepciune pur și simplu, ci și de frumusețea ei. Iar frumusețea înțelepciunii este cunoștința activă sau activitatea înțeleaptă, amândouă având ca temei rațiunea dumnezeieștii Providențe și Judecăți, care se împlinește prin ele. Unindu-ți prin duh mintea cu simțirea, conform cu acea rațiune, ai arătat cu adevărat cum a zidit Dumnezeu pe om după chipul Lui și ai făcut cunoscută bogăția bunătății Lui, arătând pe Dumnezeu devenit trup în tine, prin virtuți, datorită frumosului amestec al celor contrare. Căci, imitându-L pe El și făcându-ți umilința egală cu înălțimea, ai binevoit să te cobori până la mine, cerând să afli de la mine acelea pe care le cunoști prin proprie pătimire. E vorba de capetele lui Dionisie și Grigorie, ale acelor sfinți, preavestiți și fericiți bărbați, care fac parte dintre cei pe care Dumnezeu Și i-a ales pentru Sine de la început, după hotărârea dinainte de veacuri. Căci aceștia au primit cu adevărat toată revărsarea înțelepciunii, câtă le este accesibilă sfinților. Iar prin lepădarea vieții celei după fire, au ajuns la însăși ființa sufletului și de aceea Îl au nu-

mai pe Hristos trăind în ei sau, mai bine-zis, devenit suflet al sufletului lor, arătându-Se prin toate faptele, cuvintele și cugetările lor, încât toți socoteau că cele ce pornesc din ei nu sunt ale lor, ci ale lui Hristos, Care Se substituie acelo-
ra prin har.

Dar eu cum voi spune "Domnul Iisus", de vreme ce încă n-am primit duhul sfințeniei? Cum voi vorbi de puterile Domnului eu, care sunt găngav și cu mintea pironită de cele stricătioase? Cum voi face auzite chiar și numai cele mai mici laude ale Lui, eu, care sunt mut și a cărui putere auzitoare a sufletului e cu totul întoarsă de la glasul fericit al Cuvântului, din pricina iubirii față de patimi? Cum mi Se va arăta mie, celui biruit de lume, Cuvântul, spre a birui lumea, o dată ce nu obișnuiește să Se arate lumii dacă rămâne după fire necunoscut de simțirea iubitoare de materie? Cum nu e cutezător lucru să se atingă de cele sfinte cel spurcat, și de cele curate, cel necurat?

De aceea aș fi refuzat bucuros să împlinesc cele poruncite, temându-mă să nu fiu socotit îndrăzneț. Dar mi-a fost mai frică de primejdia neascultării. Deci, aflându-mă între acestea două, aleg mai bucuros vina îndrăznelii, ca mai ușoară de purtat, fugind de pericolul neascultării, care nu se mai iartă. Și nădăjduind că, prin mijlocirea sfinților și cu ajutorul rugăciunilor tale, Hristos, Marele Dumnezeu și Mântuitor al nostru, îmi va dărui puterea să înțeleg lucrurile în chip cucernic și să le spun în mod cuviincios, voi alcătui, pe cât se poate, un răspuns scurt la fiecare cap (căci cuvântul meu e către un dascăl care poate scoate lucruri mari din cele mici), începând cu Grigorie Teologul, care e mai apropiat de noi în timp.

1. La cuvântul Sfântului Grigorie Teologul: *"De aceea unimea, mișcându-se de la obârșie la doime, se oprește în Treime"* (A treia cuvântare teologică, Despre Fiul, cap. 2,

P.G., 36, col. 76). Și, iarăși, la cuvântul aceluiași: *"Unimea, mișcându-se din pricina bogăției și depășindu-se doimea (căci e mai presus de materie și formă, din care se alcătuiesc lucrurile), se hotărniceste în Treime din pricina desăvârșirii"* (Cuv. despre pace, III, cap. 8, P.G., 35, col. 1160).

Dacă privești, slujitor al lui Dumnezeu, mai atent la aparenta contradicere dintre aceste cuvinte, întrebându-te de acordul dintre ele, nu vei găsi vreun înțeles mai unitar ca al lor. Căci depășirea doimii și neoprirea la doime, sau hotărnicirea în treime și oprirea unimii din mișcarea ei în treime, este același lucru. Pentru că noi propovăduim o unică obârșie, care nu e supusă zgârceniei ca să rămână circumscrisă la o persoană, dar nici dezordinii ca să se reverse la infinit, ci o obârșie sfântă, pe care o constituie Treimea cea prin fire de aceeași cinste: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, a Căror bogăție e deoființimea, și o unică iradiere a strălucirii. Dumnezeuirea nu se revarsă nici peste acestea, ca să nu se nască o gloată de zei, dar nici nu se mărginește în lăuntrul lor, ca să nu osândim Dumnezeuirea la sărăcie.

Aceasta nu este o explicație a cauzei celei mai presus de fire a lucrurilor, ci o declarație a credinței evlavioase, dacă spunem că Dumnezeuirea, ca una ce e fără de început, netrupească și nedezbيناتă, e unime și nu doime, Treime și nu mulțime. Căci unimea e cu adevărat unime, fiindcă nu e izvor al celor de după ea, ca o stare contractată a unei deșirări ce se varsă în mod natural devenind mulțime, ci entitate enipostaziată a Treimii celei de o ființă. Și Treimea este cu adevărat Treime, neîntregindu-se dintr-un număr desfăcut (căci nu e adunare de unități, ca să sufere împărțire), ci subzistență ființială a Unimii întreit ipostatic. Căci Treimea e cu adevărat Unime, fiindcă așa este, și Unimea e cu adevărat Treime, fiindcă așa subzistă. Deoarece e o

singură dumnezeire, ce ființează (οὐσα) unitar și subzistă (ὕφισταμένη) treimică¹.

Iar dacă, auzind de mișcare, te-a mirat cum se mișcă dumnezeirea cea suprainfinită, patima aceasta este a noastră, nu a ei; a noastră care, prin lumina ce ni s-a dăruit, cugetăm întâi la rațiunea existenței și apoi la modul de subzistență al ei, dacă existența e cugetată totdeauna înainte de modul subzistenței. Deci mișcarea dumnezeirii e cunoștința prin care li se descoperă, celor ce o primesc, existența și modul de subzistență al ei.

2. La cuvântul aceluiași: *"Într-un cuvânt, cele mai înalte atribuie-le dumnezeirii și firii celei mai presus de patimi și de trup, iar cele mai smerite, Celui ce S-a făcut compus și S-a golit pentru tine și S-a întrupat, ba chiar (ce ne oprește să spunem) S-a și înomenit"* (A treia cuv. teol., Despre Fiul, cap. 18, P.G., 36, col. 97 B).

Cuvântul lui Dumnezeu, fiind întreg ființa deplină (căci era Dumnezeu) și întreg ipostas neștirbit (căci era Fiul), golindu-Se, S-a făcut sămânță a propriului trup și, componându-Se, prin zămislire negrăită, S-a făcut ipostas al trupului pe care l-a luat, și prin această taină nouă făcându-Se cu adevărat întreg om, în chip neschimbat, a fost același ipostas al celor două firi, al celei necreate și al celei create,

1. Termenii οὐσα, οὐσία vin de la εἶναι și exprimă existența în general. Termenii ὑφίσταται, ὑφεστάναι, ὑφισταμένη exprimă modul existenței concrete ca întreg de sine a ceva și, când se referă la entități conștiente, indică ipostasul sau persoana. De aceea în termenul "sine", "de sine", se reflectă ipostasul, persoana, întrucât conștiința de sine nu poate avea decât ipostasul, persoana. În concepția Părinților răsăriteni nu poate fi cugetată mai întâi ființa, apoi ipostasul, căci ființa nu se cunoaște concret decât existând ca "sine", sau "de sine", deci ca ipostas, sau persoană. De aceea nu se poate vorbi de o mișcare a ființei divine spre cele trei ipostasuri. Afirmând aceasta, Sfântul Maxim combate ideea că realitatea supremă e o unitate care se poate desface într-o multiplicitate existentă în ea virtual; combate astfel ideea de bază origenistă.

nepătimitoare și pătimitoare, primind fără nici o lipsă toate rațiunile naturale al căror ipostas era. Iar dacă a primit în mod ființial toate rațiunile naturale al căror ipostas era, foarte înțelept a atribuit învățătorul patimile trupului Aceuia, Lui însuși, devenit compus după ipostas prin asumarea trupului, ca să nu fie socotite ale unui om simplu. Căci trupul era al Lui, și după trup era cu adevărat Dumnezeu pătimitor împotriva păcatului². Deci învățătorul – arătând deosebirea dintre ființă, după care Cuvântul, chiar întrupându-Se, a rămas simplu și întreg, și ipostas, după care, prin

2. Luând firea omenească în sinea Sa, Fiul lui Dumnezeu a făcut-o parte a sinei sau a ipostasului Său. Sinea Sa, după întrupare, cuprinde și firea umană. Conștiința Lui de sine implică și umanitatea Sa. De aici se vede că noțiunea de ipostas are, pe lângă sensul de întreg ce stă de sine, și pe acela de a avea în cadrul său un factor spiritual. În om, acesta este mintea, care e centrul sufletului. Și întrucât ipostasul sau persoana ca întreg e ultimul for al deciziilor și actelor sale, de el ține și libertatea. Iar întrucât el face ca trupul să se integreze în această unitate, trebuie să vedem în el o putere care leagă trupul de sine, un fel de virtualități care se actualizează în organizarea trupului și în susținerea lui. În spirit sunt deci ca virtualități atât țesătura rațională care ia forma plastică a trupului, cât și sensibilitatea trăită conștient prin trup în legătură cu lumea. Acestei raționalități îi corespunde rațiunea cunoscătoare aflată în spirit sau în minte. Pe de altă parte sinea conștientă a omului, ca bază spirituală a ipostasului, are și o dimensiune a profunzimii, care o face de nedefinit. Unii Părinți îi spun acestei dimensiuni "inimă", socotind-o ca un fel de centru al tuturor puterilor sufletului și trupului, legând întregul uman și cu infinitatea lui Dumnezeu. Iar întrucât firea umană e menită să cuprindă toate rațiunile celor create, Logosul întrupându-Se face ipostas al tuturor acestor rațiuni.

Dar pe când cuprinderea și adâncimea sinei sau ipostasului sau persoanei umane include trupul și sufletul ca două părți ce formează o singură fire, ce se zămislește și se naște deodată și se repetă ca ipostas propriu și nou în mod general, iar adâncimea sinei pătrunde în infinitatea divină ca în ceva străin de ea însăși, ipostasul lui Hristos are o extindere de altă largime și adâncime, unind în sinea Sa atât firea dumnezeiască, cât și firea omenească, iar sinea Sa nu pătrunde în Dumnezeu cel infinit ca în ceva străin, ci El însuși este prin sinea Sa și Dumnezeu cel infinit. Și totuși, cele două părți sunt unite într-un ipostas, încât Hristos trăiește atât ca om cât și ca Dumnezeu. Taina cea mare este unirea celor

asumarea trupului, S-a făcut compus și a viețuit în vederea mântuirii ca Dumnezeu pătimitor – zice: "Ca nu cumva, atribuind din neștiință firii cele ale ipostasului, să ne închinăm, ca arienii, unui dumnezeu pătimitor prin fire"³. Apoi a adăugat: "Nimic nu ne împiedică să zicem chiar înomenit", nu numai din pricina arienilor, care puneau în locul sufletului dumnezeirea, și a apolinariștilor, care susțineau un suflet fără minte și în felul acesta ciunteau deplinătatea firii omenești a Cuvântului și-L făceau pătimitor prin firea dumnezeirii, ci și ca să ni se arate că Dumnezeu Cel Unul-Născut S-a făcut om cu adevărat deplin, ca să lucreze El însuși mân-

două părți atât de distanțate într-un ipostas, sau o persoană. Este cu neputință de înțeles ce repercusiuni trebuie să aibă asupra firii umane această uniune a firii umane și divine într-un ipostas. Este cu neputință de înțeles cum se deschid minții umane a lui Hristos adâncimile divine. Cum simte Fiul lui Dumnezeu ca ale Sale pătimirile trupului? Putem folosi eventual o analogie: mintea omenească nu e înțepată de cuiele de care e înțepat trupul; totuși ea participă într-un mod spiritual la durerea simțită de trup. Ba, propriu-zis, mintea face trupul să simtă și mai intens înțepăturile. Dacă în spiritul nostru se reflectă într-un mod spiritual durerile simțite de trup, nu se reflectă oare și în temelia divină sau în ipostasul lui Hristos durerile trupului Său?

Însușindu-și, o dată cu firea omenească, afectele sau pătimirile intrate în această fire după căderea în păcat, Hristos le limitează pe de altă parte în satisfacerea lor (foamea, de exemplu), sau pune toată răbdarea, întărită în El de dumnezeirea Lui, în suportarea lor (a chinurilor morții). Prin aceasta le satisface sau le rabdă în chip nepăcătos, sau înfrânge isпита care vine de obicei prin ele spre păcătuire, comunicându-ne și nouă această putere de ordin spiritual. El pătimește nu satisfăcând patimile, deci nu păcătuind, ci le pătimește împotriva-Se păcatului, pentru că nu primește păcatul; iar prin aceasta slăbește afectele care de obicei prilejuiesc păcatul.

3. Astfel, pătimirile firii sunt asumate de ipostasul Cuvântului, întrucât El își "lărgeste" paradoxal, prin cheneză, ipostasul, prin asumarea și experiența firii noastre, dar nu imprimând în firea Lui dumnezeiască pătimirile firii umane. El suportă pătimirile firii noastre ca ipostas, sau ca Cel ce a devenit un ipostas în care se cuprinde și firea umană, dar nu prin firea Lui dumnezeiască, cum ziceau arienii, în sens panteist.

tuirea noastră printr-un trup activ prin fire, însuflețit de minte și rațiune⁴. Căci e stabilit că S-a făcut cu adevărat om, în toate privințele, afară de păcat (care nu are nici o rațiune care să fi fost semănată în fire), dar nu afară de lucrarea naturală a cărei rațiune definește firea, caracterizând în chip natural pe toți cei ce o au după ființă. Fiindcă predicatul dat unora în mod comun și general e o definiție a ființei lor, și lipsa aceluia predicat provoacă stricăciunea acelei firi, dacă nici o existență lipsită de ceea ce-i aparține prin fire nu poate rămâne ca ceea ce este.

3. La cuvântul din aceeași *Cuvântare* a aceluiași: *"Căci Acesta, Care acum e disprețuit de tine, era odată mai presus de tine: omul de acum era odată necompus; ceea ce era a rămas, iar ceea ce nu era a luat asupra-Și; era la început în chip necauzat (căci care poate fi cauza lui Dumnezeu?), dar S-a făcut și mai pe urmă pentru o cauză; iar aceasta a fost pentru ca să te mântuiești tu, care-L ocărăști și care disprețuiești dumnezeirea pentru că a primit grosimea ta, unindu-Se prin mijlocirea minții cu trupul și făcându-Se Dumnezeu om de jos, căci (trupul) s-a împreunat cu Dumnezeu și a devenit unul (cu El), partea superioară biruind (asupra celeilalte), ca să devin eu atât de mult Dumnezeu, pe cât S-a făcut Acela om"* (A treia cuv. teol., cap. 19, P.G., 36, col. 100 A).

4. Dar tocmai aceasta arată că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut, ca ipostas, și om deplin, asumând pătimirile firii noastre, ca să lucreze El însuși mântuirea noastră, însă totuși ca unul dintre noi, biruind păcatul nostru prin pătimirile suportate de El în firea noastră. Fiul lui Dumnezeu, asumând ca ipostas pătimirile noastre, pune în suportarea lor o putere dumnezeiască, însă nu una care să facă nesimțitoare firea omenească. Astfel le-a biruit și nu a fost biruit de ele, ca unul dintre noi. Am putea zice că El le-a simțit, dar în simțirea Lui nu S-a lăsat biruit de ele, ci prin ea S-a arătat mai tare ca ele. El a pus în mișcare mintea, rațiunea și sensibilitatea umană pe care Și le-a asumat, imprimându-le deplin în trupul Său prin puterea dumnezeiască cu care le susținea. Căci era în ele și ca ipostas divin.

Acesta pe Care Îl disprețuiești, zice, a fost odată mai presus de tine, existând adică pentru Sine dincolo de orice veac și de orice natură, chiar dacă acum S-a coborât pentru tine de bunăvoie sub amândouă. Omul de acum a fost necompus, fiind simplu după fire și după ipostas, ca unul ce era numai Dumnezeu, gol de trup și de toate ale trupului, chiar dacă acum, prin primirea trupului ce are un suflet mintal, S-a făcut ceea ce nu era, compus după ipostas, rămânând ceea ce era, simplu după fire, ca să te mântuiască pe tine. Căci numai aceasta a fost cauza nașterii Sale trupești: mântuirea firii. Luând asupra Sa, ca pe o grosime, caracterul pătimitor (pasivitatea și pasibilitatea) al acesteia, S-a unit prin mijlocirea minții cu trupul, făcându-Se Dumnezeu om de jos, întrucât S-a făcut pentru toți toate câte suntem noi, afară de păcat: trup, suflet și minte; toate în câte stăpâna moartea și ceea ce alcătuiesc acestea în comun – om, Dumnezeu fiind văzut cu înțelegerea. Deci În-suși Cuvântul, golindu-Se, smerindu-Se fără schimbare și primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care-l avem noi prin fire, și prin întrupare supunându-Se cu adevărat simțirii naturale, S-a numit Dumnezeu văzut și Dumnezeu de jos, făcând arătată puterea suprainfinită prin trup din fire pătimitor. Căci trupul s-a împreunat în chip vădit cu Dumnezeu și a devenit unul (cu El), partea superioară biruind (asupra celeilalte), întrucât Cuvântul, prin identitatea ipostatică, a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care l-a luat.

"A devenit unul", dar nu "una", a zis învățătorul, arătând că și în identitatea ipostasului cel unic a rămas necontopită eterogenitatea celor unite. Căci primul termen indică ipostasul, iar al doilea, firea.

Iar cuvintele "ca să devin eu dumnezeu atât de mult pe cât S-a făcut Acela om" nu este mie a le spune, cel întinat de păcat și fără nici un dor după viața cu adevărat existentă, ci vouă, care, prin lepădarea desăvârșită a firii, lăsați să se vadă în voi numai harul și aveți să primiți atât de mult

din partea Lui, cât S-a împărtaşit Dumnezeu prin întrupare de neputința noastră. Căci El măsoară, precum singur știe, îndumnezeirea celor ce se mântuiesc prin har cu smerirea (chenoza) Lui. Pentru că aceștia vor fi întregi după chipul lui Dumnezeu și vor primi pe Dumnezeu întreg și numai ai Lui vor fi. Aceasta este desăvârșirea spre care se silesc cei ce cred că vor primi cu adevărat făgăduința.

4. La cuvintele aceluiași din a doua *Cuvântare* despre Fiul și Cuvântul: *"Cuvânt fiind, nu era nici ascultător, nici neascultător, deoarece acestea sunt proprii celor de sub stăpânire și în atârnare; și primul lucru e al celor cu bună-cuviință, iar al doilea al celor vrednici de pedeapsă. Dar luând chip de rob, Se coboară cu robii și la cei împreună robi și își însușește chipul străin, purtându-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele, ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, cum mistuie focul ceara sau soarele, umezeala pământului, iar eu să mă împărtaşesc de ale Lui, datorită împreunării. De aceea cinstește ascultarea cu fapta și o cercă pe aceasta prin pătimire. Fiindcă nu ajungea dispoziția launtrică, precum nu ajunge nici în cazul nostru dacă nu o trecem în fapte. Căci fapta este dovada dispoziției. Dar poate nu e rău să spunem și aceea că cercă ascultarea noastră și măsoară toate ale noastre prin pătimirile Lui, ca printr-o artă a iubirii de oameni, încât prin ale Lui putem cunoaște ale noastre, câte ni se cer și câte ni se iartă, socotindu-se deodată cu pătimirea și neputința"* (A patra cuv. teol., *Despre Fiul*, cap. 6, P.G., 36, col. 109 B-112 B).

Ca Cel ce e prin fire Dumnezeu, Cuvântul era, zice, cu totul liber de ascultare și neascultare. Căci ca Domn e prin fire Dătătorul a toată porunca, a cărei ascultare înseamnă păzire și a cărei neascultare înseamnă călcare. Pentru că legea poruncilor și împlinirea și călcare ea sunt pentru cei ce se mișcă prin fire, nu pentru Cel a Cărui existență e prin fire stabilitate (στάσις).

Dar ca chip de rob, sau ca Cel devenit om prin fire, S-a coborât cu robii și cu cei împreună robi, însușindu-Și chipul străin și primind deodată cu firea caracterul pătimitor al firii noastre⁵. Căci e străină pedeapsa (ἐπιτίμιον) celui ce a păcătuit, de Cel nepăcătos după fire. Iar aceasta este caracterul pătimitor la care a fost osândită întreaga fire.

Drept aceea, dacă prin golire (chenoză) Își ia chipul de rob, adică devine om, și prin coborâre Își însușește ceea ce este străin, adică devine prin fire pătimitor, fără îndoială golirea și coborârea sunt fapte ce se referă la El ca la Cel ce e bun și de oameni iubitor, cea dintâi arătându-L devenit om cu adevărat, cea de a doua, om cu adevărat prin fire pătimitor. De aceea zice învățătorul: "Purtându-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele", adică întreaga fire omenească împreună cu patimile ireproșabile, prin unirea cea

5. Mișcarea ține de firea celor create. Ea nu e rea prin sine, cum susținea origenismul. Ea poate duce firea și la bine, și la rău. Dar e rânduită să ducă la desăvârșire, adică la Dumnezeu, supremul bine. Și numai făcând aceasta, mișcarea duce la împlinire firea umană. Dumnezeu însă nu poate fi dus mai sus, dar nici la rău. El nu poate urca dincolo de Sine, dar nu Se poate nici altera. În alt sens, în El este o viață a iubirii. Sfântul Maxim s-a făcut apărătorul cel mai de seamă al învățaturii Bisericii că în Hristos era și o lucrare dumnezeiască, și una omenească, deci că nu omenirea singură și-a lucrat mântuirea, precum nici Dumnezeu singur nu lucrează mântuirea omului fără lucrarea omenească. Harul cu care lucrăm mântuirea noastră, care ne vine din Hristos, e o dovadă a unei mișcări a lui Dumnezeu în legătură cu noi, chiar dacă aceasta nu-L coboară din ființa Lui. Mișcarea nu este cauza răului, cum spunea origenistul Evagrie (ἡ κίνησις ἐστὶ ἢ αἰτία τῆς κακίας, la W. Frankenberg, *Evagrius Ponticos*, Berlin, 1912, p. 91).

Dumnezeu poate coborî, din iubire, la cei creați pentru a-i ridica la Sine. Dar prin aceasta nu iese din iubire, deci din Sine, ci duce creatura de la Sine, ca origine a ei, la Sine, ca țintă a ei. Totuși, prin coborârea aceasta, când merge până la a-Și însuși caracterul pătimitor pentru a urca, prin biruirea lui, la Sine ca Dumnezeu pe cei departați de El, Își însușește ceva străin de El. Acest ceva străin nu-l imprimă firii Sale, ci-l face propriu ipostasului Său "lărgit", dar prin lucrarea iubitoare ce-l este proprie și care face posibilă coborârea Lui.

după ipostas. Prin acestea a mistuit ceea ce era mai rău în noi, sau caracterul pătimitor intrat mai pe urmă în fire, adică legea păcatului din neascultare, a cărei putere stă în poziția potrivnică firii a voii noastre arbitrare, care a introdus împătımirea în caracterul pătimitor al firii prin moleșire și intensificare⁶. Iar prin aceasta, nu numai că ne-a mântuit pe noi, cei ținuți sub păcat, ci ne-a împărtășit și din puterea dumnezeiască, dezlegând în Sine pedeapsa (τὸ ἐπιτίμιον) noastră. Puterea aceasta lucrează neschimbabilitatea sufletului și nesticăciunea trupului, prin poziția identică a voii spre ceea ce-i bun prin fire, în cei ce se străduiesc cu fapta să cinstească harul. Aceasta cred că o spune Sfântul (Grigorie, *n.n.*) prin cuvintele: "Ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, cum mistuie focul ceara sau soarele, umezeala pământului; iar eu să mă împărtășesc de ale Lui prin amestecare", devenind adică, prin har, curat de patimă, la fel ca El⁷.

Dar cunosc și un alt înțeles al cuvintelor: "Își însușește chipul străin", pe care l-am învățat de la un sfânt, atât într-ale vieții, cât și în ale cuvântului. Acela, întrebând, zicea că străine sunt Cuvântului prin fire ascultarea și supunerea,

6. Dar Fiul lui Dumnezeu, însușindu-și trăsătura pătimitoare, nu și-a însușit și împătımirea. Trăsătura pătimitoare (τὸ παθητόν), desi a intrat în firea noastră după căderea în păcat, a devenit o slăbiciune a firii create, care putea fi ținută în frâu de fire și poate fi folosită ca mijloc de biruire a păcatului. Împătımirea este o dispoziție contrară firii și contrară lui Dumnezeu, căci folosește trăsătura pătimitoare contrară firii și lui Dumnezeu. Această împătımire este produsul voii noastre potrivnice firii, a voii care alege arbitrar (a voii gnomic), care, prin neascultare de Dumnezeu, fie că dă frâu liber vreunui afect, fie că îl intensifică, satisfăcându-l peste limita strict necesară întreținerii firii.

7. Iisus Hristos ne-a adus nu numai eliberarea de voința noastră arbitrară (gnomică), contrară firii, sau de împătımirea păcătoasă (ἐμπαθεία), ci ne-a dat și puterea să ne eliberăm de afecte (τὸ παθητόν), ca pedeapsă (τὸ ἐπιτίμιον) intrată în fire după cădere, sau ca urmare a păcatului. Aceasta se va înfăptui deplin în viața viitoare, după pilda și din puterea trupului înviat al lui Hristos. În viața pământească le putem slăbi numai. La lumina lui Hristos putem distinge clar între păcat, și urmarea păcatului.

pe care plătindu-le pentru noi, care am călcat porunca, a lucrat mântuirea întregului neam omenesc, făcându-Și al Său ce era al nostru. De aceea cinstește cu fapta ascultarea, făcându-Se prin fire un nou Adam pentru cel vechi și o gustă pe aceasta prin pătimire, făcându-Se de bunăvoie asemenea nouă prin patimile Sale. În acest sens e adevărat ce spune marele învățător: "A ostenit, a flămânzit, a însetat, S-a înfricoșat de moarte, a lăcrimat, după legea trupului". Iar acestea sunt dovada unei dispoziții active și semnul coborârii la robi și la cei împreună-robi. Căci prin fire⁸ a rămas Stăpân, și, prin fire⁹, S-a făcut rob pentru mine, robul, ca să mă facă stăpân al celui ce mă stăpânea în chip silnic prin amăgire. De aceea, lucrând ca un stăpân în cele ale robului, adică dumnezeiește cele trupești, a arătat în cele trupești puterea nepătimitoare și prin fire stăpânitoare, care a desființat prin patimă stricăciunea și a procurat prin moarte viața nesticăcioasă. Și săvârșind ca un rob cele ale Stăpânului, adică trupește cele dumnezeiești, a arătat golirea (chenoza) cea negrăită, care a îndumnezeit prin trup pătimitor tot neamul omenesc, devenit pământ prin stricăciune. Lucrând prin comunicarea acestor însușiri a adevărat clar firile, al căror ipostas El era, și lucrările naturale sau mișcărilor lor, a căror unire fără contopire era. Căci n-a primit împărțirea în cele două firi al căror ipostas era, o dată ce coresp-

Ceea ce a luat Iisus prin nașterea Sa ca om din firea noastră este totalitatea afectelor ireproșabile, ca urmare a păcatului ce ține de fire, în vederea existenței ei pământești; ceea ce avem noi în plus prin nașterea din trup e păcatul. În Hristos însuși, prin suportarea de bunăvoie a morții și prin înviere, pedeapsa ca urmare a păcatului (τὸ ἐπιτίμιον) a fost înlăturată total. Dar în noi rămâne să se lucreze întâi înlăturarea păcatului și apoi să înaintăm spre slăbirea afectelor (τὸ παθητόν), dobândind nesticăciunea sufletului și, implicit, progresul spre nesticăciunea trupului. Aici Sfântul Maxim rezumă ce spune Sfântul Grigorie Teologul în *A treia cuv. teol.*, cap. 20, P.G., 36, col. 100 C-101 C.

8. Prin firea dumnezeiască.

9. Prin firea omenească, deci cu adevărat, nu numai în aparență.

punzător cu Sine însuși lucra în chip unitar și prin fiecare din cele făcute de El manifesta, deodată cu puterea dumnezeirii Sale, în chip nedespărțit, lucrarea trupului propriu. Căci El, fiind unul, nimic nu era mai unitar ca El, nici mai unificator și mai păstrător al celor ale Lui, ca El. De aceea, Același era și Dumnezeu ce pătimea cu adevărat, și om ce săvârșea minuni cu adevărat, fiind ipostasul adevărat al unor firi adevărate, prin unire negrăită. Lucrând prin acestea în comuniunea lor și corespunzător cu fiecare, Se arăta conservându-le cu adevărat necontopite și conservându-Se necontopit, o dată ce a rămas prin fire nepătimitor și pătimitor, nemuritor și muritor, văzut și cugetat ca Cel ce Același era Dumnezeu prin fire și Om prin fire.

Astfel, ca să spun după puterea mea, Stăpânul prin fire cinstește ascultarea și o trăiește prin pătimire, nu numai ca să mântuiască prin ale Sale toată firea, curățind-o de ceea ce e mai rău, ci și ca să guste ascultarea noastră, învățând prin cercare cele ale noastre, Cel ce cuprinde prin fire toată cunoștința, descoperind cât ni se cere și cât ni se iartă în raport cu desăvârșita ascultare, prin care aduce Tatălui pe cei mântuiți, care se arată ca El prin puterea harului. Cât de mare și cât de înfricoșată e cu adevărat taina mântuirii noastre! Ni se cere cât a făcut Acela prin fire ale noastre și ni se iartă cât a făcut Acela prin unire cu ale noastre, mai presus ca noi, cu condiția ca deprinderea voii noastre păcătoase să nu facă din neputința firii o materie a păcatului¹⁰. E vădit că acesta este gândul marelui dascăl. Căci îl con-

10. Iisus împlineste prin firea omenească atât cât putem împlini și noi prin fire, cu ajutorul Lui. Căci le-a cercat pe acestea pentru noi, ca să ne ceară și nouă să le biruim așa cum le-a biruit El. Iar cele pe care nu le putem face ni se iartă prin cele pe care le-a făcut El pentru noi prin unirea cu firea noastră, însă cu condiția ca deprinderea voii noastre cu păcatul să nu facă din slăbiciunea firii noastre o materie a păcatului. Adică ne iartă nu numai cele pe care nu le putem face, ci și cele pe care le putem face, dar nu le facem, cu condiția să facem totuși niște eforturi

firmă prin cele următoare: "Dacă lumina, luminând în întuneric, adică în lumea aceasta, a fost prigonită din pricina trupului ce-o acoperea de către celălalt întuneric, adică de cel rău și ispititor, cu cât mai mult, întunericul, ca unul ce e mai slab? Este oare de mirare dacă Acela, scăpând cu totul, noi suntem prinși întrucâtva? Căci pentru cei ce cugetă drept acestea, mai mult e prigonit El decât suntem prinși noi".

5. *La Epistola* lui Dionisie, episcopul Atenei, către Gaius monahul: "Cum zici că Iisus, Cel ce e mai presus de toate, e pus ființial în același rând cu toți oamenii? Căci nu e

ca să le împlinim, chiar dacă nu reușim totdeauna. Ni se cere să nu săvârșim păcatul cu ușurință, cu pretextul că Hristos ne scuteste, prin ceea ce a făcut El, de orice efort al nostru spre a nu păcătui. El a coborât până acolo, încât a împlinit ascultarea noastră și a suferit pătimirea noastră, ca să ne arate cum putem împlini și noi ascultarea și pătimirea cerute de la noi. Taina coborârii Lui are și acest rost. Ea arată și în aceasta mărirea ei. Dumnezeu nu numai ne iartă, dar ne și dă pildă de câte putem face, coborând El însuși până la ele. Mărirea chenozei Lui trebuie să se arate nu numai în faptul că ne iartă, suferind pentru noi până și moartea pe Cruce, ci și în faptul că ne arată ce putem înfăptui și noi prin chenoză. El ne arată că însăși chenoza este o mare forță de ascultare și de răbdare. Dacă El ca Dumnezeu S-a putut smeri atât de mult, oare nu ne putem smeri și noi cu atât mai mult, dată fiind micimea noastră naturală?

Avem aici un mare paradox: pe de o parte Hristos S-a putut smeri până la ascultarea cea mai totală a omului și până la suportarea cu răbdare desăvârșită a greutăților legate de firea Lui, fiindcă era și Dumnezeu; pe de alta, El ne indică în această ascultare și în această suportare a pătimirii tot ce e mai propriu omului. Omul se întâlnește cu Dumnezeu tocmai întrucât acceptă în modul cel mai deplin statutul său adevărat de om. Stă în puterea lui să se smerească deplin în ascultare; dar actualizând această putere, sau în actualizarea ei, omul se întâlnește cu Dumnezeu. El poate să se smerească total, pentru că nu face ceva mai presus de om, ci ceea ce este cel mai propriu omului. Dar nu se poate mândri făcând aceasta, pentru că Dumnezeu l-a inzebrat creându-l cu această însușire. Întrucât numai Hristos a împlinit în mod deplin această ascultare, El S-a dovedit în același timp omul adevărat, dar și Dumnezeu. Dacă n-ar fi luat umanitatea întregă, deci și trupul ei adevărat, n-ar fi putut să Se manifeste nici ca Dumnezeu în toată puterea Sa prin realizarea smereniei. E și aici o aluzie la origenisism.

numit aici om, ca Cel ce e Făcător al oamenilor, ci ca Cel ce e Însuși, după ființa întreagă, cu adevărat om" (Epist. 4, P.G., 3, col. 1071).

Prin aceasta Sfântul Maxim dă o explicație ortodoxă paradoxului constatat în Hristos și de Karl Barth, care a spus că tocmai întrucât Cuvântul S-a ascuns într-un om deplin și nu S-a arătat în parte descoperit ca Dumnezeu, printr-o omenitate nedepplină, S-a făcut înțeles și accesibil oamenilor: "Omul în care S-a ascuns Cuvântul lui Dumnezeu, și prin aceasta S-a făcut înțeles, trebuie să fie întreg și autentic om. Acoperământul trebuia să fie închis, *incognito*-ul trebuia să fie deplin. El nu trebuia să fie un revelator direct, nu trebuia să facă pe Dumnezeu Cuvântul astfel înțeles, încât să fie întreaga apariție a Sa, sau o mai mare sau o mai mică parte a Lui, o teofanie sesizabilă pentru oricine. Și anume de aceea nu, pentru că tocmai întrucât n-ar fi fost în chip vădit om sau om întreg n-ar fi avut organul prin care Se face înțeles Dumnezeu. El n-ar fi fost atunci revelator. Un supraom sau un spirit sau un înger, care ar revela pe Dumnezeu cel puțin în parte în mod direct, L-ar sustrage mai degrabă tocmai prin aceasta și într-atâta înțelegerii". Aceasta "pentru că nici o altă creatură ca omul nu poate întâlni pe Dumnezeu". "De la om și numai de acolo este vorbire, înțelegere, comunicare". "Dacă trebuia deci ca acoperământul asumat să reveleze cu adevărat pe Dumnezeu, dacă trebuia ca granița în fața căreia ne așază să fie totdeauna o poartă deschisă, aceasta trebuia să se întâmple așa ca Dumnezeu, ascunzându-Și divinitatea Sa pură, pentru a ne-o face accesibilă, să Se facă om, golindu-Se de «chipul dumnezeiesc» (Filip. 2, 6). El trebuia să Se facă om pentru a ne atinge, pentru a ne întâlni ca Dumnezeu" (*Die Lehre von Wort Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, München, Kaiser Verlag, 1927, p. 219-222).

Dar Sfântul Maxim precizează că Hristos descoperă prin umanitatea Sa pe Dumnezeu, întrucât ne prezintă umanitatea în care a eliberat trăsătura ei pătimitoare de împătimitire și a slăbit această trăsătură, ba chiar a eliberat firea noastră de această trăsătură, realizând omul adevărat, cum nu o mai putea face nici un om după căderea în păcat. Iar eliberarea a săvârșit-o prin smerenia deplină, prin înfrânarea și răbdarea duse până la capăt. Numai o astfel de umanitate realizată în autenticitatea ei deplină, în toată smerenia și conștiința limitelor ei, este un mediu cu adevărat transparent al ipostasului său divin. În acest sens Hristos Se arăta făcând cele omenești dumnezeiește. În nepăcățuirea Lui din smerenie și înfrânare în fața granitelor Sale de om se vede puterea dumnezeiască prin om. Nu-L poate revela pe Dumnezeu un om care se tâvăleşte cu plăcere în păcate, socotind că nu-l limitează nici o graniță.

Fiindcă, după înțelesul simplu al Sfintei Scripturi, Dumnezeu ca Făcător al tuturor e desemnat prin toate numirile celor făcute de El, ca nu cumva monahul Gaius să creadă că și după întrupare Dumnezeu este numit om în sensul acesta, prin acestea marele Dionisie îl învață că Dumnezeul tuturor, Cel întrupat, nu are numai numirea simplă de om, ci este după ființa întreagă cu adevărat om.

Iar singura și adevărata dovadă a acesteia este puterea care ține după fire de constituția ei și căreia i se poate spune fără greșală "lucrare naturală", fiind cea mai proprie și cea mai dintâi caracteristică a unei naturi. Căci ea este mișcarea ce dă forma specifică naturii (εἰδοποιόν), fiind cea mai generală dintre toate însușirile cuprinzătoare ce revine în mod natural firii. Fără ea nu este decât ceea ce nu e, întrucât numai ceea ce nu e nicidecum nu are, după acest mare dascăl, nici mișcare, nici subzistență (ὑπαρξιν). Deci el ne învață foarte clar că Dumnezeu cel întrupat nu a fost străin de nimic dintr-ale noastre decât de păcat (care de altfel nu aparținea firii), declarându-L nu simplu om, ci om cu adevărat, după ființa întreagă. De aceea, continuând, zice în cele următoare că și numele Lui are un sens propriu, întrucât S-a făcut după ființa om. "Dar noi nu definim pe Iisus omeneste", fiindcă nu-L dogmatizăm "om simplu", tăind unirea cea mai presus de înțelegere. Desigur, nu fiindcă e Făcătorul oamenilor dăm numele de om Celui ce, după fire fiind Dumnezeu, a luat cu adevărat ființa noastră (S-a substanțIALIZAT ca noi), ci ființial. "Dar nu e numai om", fiindcă același e și Dumnezeu; însă "nici numai supraființial", fiindcă același e și om. Căci nu e om simplu, nici doar Dumnezeu, ci e om cu adevărat Prea-iubitorul de oameni. Fiindcă, din dor nesfârșit după oameni, Cel ce există prin fire S-a făcut cu adevărat însuși cel iubit (dorit), fără să pătimească ceva în ființa proprie prin deșertarea cea negrăită și fără să schimbe sau să reducă întrucâtva, prin primirea cea neînțeleasă,

integritatea firii omenești, căreia Cuvântul i S-a făcut, în sens propriu, temei de constituire. Căci deși aceasta s-a făcut "mai presus de oameni", fiindcă s-a petrecut dumnezeiește, fără bărbat, s-a făcut și "după oameni", fiindcă s-a petrecut omenește, prin legea zămislirii și dezvoltării în pântecul femeiesc. "Și a luat ființă din ființa oamenilor Cel mai presus de ființă". Căci nu a produs numai în noi născuturile care ar avea în Sine o formă trupească, după aiurelile maniheilor, nici n-a adus cu Sine din cer un trup consubstanțial, după poveștile lui Apolinarie. Ci după ființa întregă S-a făcut cu adevărat om, adică prin primirea trupului străbătut de suflet mintal, pe care l-a unit cu Sine după ipostas.

5 a. "Cu toate acestea, Cel pururea supraființial este supraplin de supraființialitate". Căci nu S-a subordonat firii (omenești) făcându-Se om; dimpotrivă, mai degrabă a ridicat la Sine firea, făcând-o o altă taină, iar El rămânând cu totul necuprins. Și întruparea Sa, care a avut o origine supraființială, a arătat-o ca fiind mai necuprinsă decât orice taină. Peste tot El a devenit cu atât mai comprehensibil prin întrupare, cu cât S-a arătat prin ea mai necuprins¹¹. "Căci e ascuns și *după* arătare", zice dascălul, sau, ca să spun mai dumnezeiește, și *în* arătare. "Fiindcă misterul lui Iisus rămâne ascuns și nu poate fi scos la iveală nici de cuvânt, nici de minte, căci, chiar spus, rămâne negrăit și, chiar înțeles,

11. Sfântul Maxim dezvoltă ideea că Hristos e om adevărat, precizând că El are o fire omenească înzestrată cu lucrarea ei naturală. Căci "fără lucrare nu e decât ceea ce nu există". Însă prin faptul că nu S-a supus firii omenești în starea ei de împătımire, ci a ridicat-o la Sine, a făcut-o cu atât mai străvezie cu cât era mai deplin omenească. Sau prin întrupare pe de o parte S-a acoperit de trup, pe de alta, S-a făcut străveziu prin trup. La fel, prin toate faptele omenești, pe de o parte S-a ascuns, întrucât erau omenești, pe de alta, S-a făcut străveziu, întrucât, rămânând în granițele adevărate ale firii limitate, nu căuta să o lărgească supunându-Se afectelor, ci le biruia pe acestea. "Peste tot El S-a făcut cu atât mai cunoscut prin întrupare, cu cât S-a arătat mai necuprins (de firea omenească).

rămâne necunoscut" (*Epist. 3, P.G., 3, col. 1069*). Ce ar putea dovedi mai mult ca aceasta supraființialitatea divină, care-și păstrează chiar în arătare ascunsul, în cuvânt, negrăitul, și în fața minții (cugetătoare) necognoscibilitatea în sens de depășire, ba mai mult, în coborârea în ființă (în substanțializare) supraființialitatea. "Căci prin abundența ei, chiar coborând cu adevărat în ființă, S-a făcut ființă într-un chip mai presus de ființă". El a înnoit adică legile naturale ale facerii, făcându-Se om cu adevărat fără sămânța speciei din bărbat. O arată aceasta Fecioara, care naște în chip suprafiresc pe Cuvântul cel mai presus de ființă, fără bărbat, din sângele ei feciorelnic plăsmuindu-L, în mod omenesc, printr-o rânduială străină de fire.

5 b. "Și lucra mai presus de om cele omenești"; schimba prin pașii Săi firea elementelor, fără schimbare. O arată aceasta limpede apa nestatornică ce susține, fără să cedeze, greutatea picioarelor materiale și pământești, rămânând printr-o putere mai presus de fire nedesfăcută (*ἀδιόχυτον*). Căci umbla cu adevărat cu picioarele uscate, ce aveau un volum corporal și o greutate materială, pe apa fluidă și

Căci S-a ascuns și prin arătare", zice Dionisie Areopagitul, sau S-a arătat și sub acoperământ. Căci chiar în faptul arătării ca om se arăta ascunzimea (se făcea străvezie dumnezeirea). E ascuns sub acoperământul Său omenesc, dar se vede că Cel ascuns e mai presus de om, sau nu e numai om. "Fiindcă prin taina Sa Iisus rămâne ascuns și nu poate fi scos la iveală nici de cuvânt, nici de minte, ci, chiar spus, rămâne negrăit și chiar cunoscut, rămâne necunoscut" (*Epist. 3, P.G., 3, col. 1069*). Misterul ține de Dumnezeu, Care nu poate fi hotărnicit, în adâncimea Lui, de arătarea omenească. Dar revelarea Lui ca mister și înțelegerea Lui ca mister neputabil e prilejuită de acoperământul omenescului Său. Numai prin umanitatea Lui Îl cunoaștem că e Dumnezeu, dar ne dăm seama și că nu-L cunoaștem ca atare în mod deplin. În general numai prin om Se poate cunoaște, numai prin om Se poate revela Dumnezeu, dar în același timp numai prin El Se cunoaște ca neputând fi cunoscut, descoperit și Se revelează ca mister infinit. Prin aceasta Sfântul Maxim a arătat și îndreptățirea icoanei pe care iconoclasmul inspirat de origenism o refuza.

nestatornică, trecând pe mare ca pe uscat, și arătând prin această umblare, deodată cu puterea dumnezeirii Sale și nedespărțită de ea, lucrarea naturală a trupului; căci mișcarea aceasta de trecere aparținea prin fire trupului, și nu dumnezeirii suprafinite și supraființiale, unită cu El după ipostas. Căci, o dată ce Cuvântul mai presus de ființă Și-a luat o ființă (S-a substanțializat) în mod omenesc, El avea ca proprie Lui, împreună cu ființa umană, și micimea ființei ce-L caracteriza în mod general ca om și arăta forma speciei în chip natural prin toate cele pe care le lucra ca om. Fiindcă S-a făcut cu adevărat om, respirând, grăind, umblând, mișcându-Și mâinile, folosindu-Se în mod firesc de simțuri pentru perceperea lucrurilor sensibile, flămânzind, însetând, mâncând, dormind, ostenind, lăcrimând, agonizând, deși era Puterea de sine subzistentă, și în general făcând toate celelalte prin care, lucrând liber, mișca firea asumată, așa cum mișcă sufletul în chip natural trupul unit cu el. Căci firea aceasta devenise și se numea cu adevărat a Lui, sau, vorbind propriu, El însuși S-a făcut ceea ce este în mod real și firea, și a împlinit, în afară de orice nălucire, iconomia cea pentru noi.

5 c. Deci n-a suprimat lucrarea constitutivă a ființei celei primite, precum nici însăși ființa, potrivit cu ceea ce zice învățătorul: "S-a făcut ființă în chip mai presus de ființă și lucra cele ale omului mai presus de om". Deci a arătat în amândouă noutatea modurilor cu păstrarea rațiunilor naturale, fără de care nimic din cele ce există nu e ceea ce e. Iar dacă am zice că negația prin depășire cuprinde pe de o parte afirmația ființei asumate, pe de alta, înlăturarea lucrării ei constitutive, prin ce rațiune am arăta că această negație prin depășire, aplicabilă amândurora, indică existența celei dintâi și înlăturarea celei de a doua?¹² Sau, iarăși, dacă,

12. Cei ce spuneau că în Hristos nu este decât o singură lucrare, cea dumnezeiască, declarau că acest fapt rezultă din negarea în sens de

pe motiv că firea primită nu se mișcă de sine, fiind mișcată cu adevărat de dumnezeirea unită cu ea după ipostas, înlăturăm și mișcarea ei constitutivă, prin aceasta vom suprima și ființa însăși, ca una ce nu subzistă în ipostas propriu, adică de sine, ci are existența în Dumnezeu Cuvântul, Care i-a dat cu adevărat ființa. Căci avem aceeași cauză pentru suprimarea amândurora. Așadar vom mărturisi, împreună cu firea, și mișcarea, fără de care nu este nici fire, cunoscând că altceva este rațiunea existenței și altceva, modul existenței, prima indicând firea, al doilea, iconomia¹³. Întâlnirea acestora, desăvârșind marea taină a învățaturii suprafirești despre firile lui Iisus, a salvat atât deosebirea lucră-

depășire a ceea ce este omenească în Iisus (era și în această afirmație o influență origenistă). De pildă, din expresii ca acestea: Iisus nu e om, Iisus nu lucrează omenește, fiind mai presus de om și lucrând supraomenește, sau lucrând cele omenești dumnezeiește, ei deduceau că asemenea negații prin depășire recunosc firea omenească în Hristos, dar neagă lucrarea omenească.

Sfântul Maxim observă însă: Dar negația aceasta în sens de depășire se referă și la firea omenească, și la lucrarea omenească. Dacă e așa, cum putem dovedi că, aplicată firii omenești, nu înseamnă negarea ei, dar aplicată lucrării omenești înseamnă negarea ei? La urma urmelor, o negare în sens de depășire aplicăm și ființei dumnezeiești, și lucrărilor ei, fără ca aceasta să însemne negare în sens propriu. În ce privește ființa omenească, supraființialitatea divină, coborând în ființă (în actul de substanțializare), s-a făcut ființă într-un mod mai presus de ființă, adică a adus la existență o ființă creată într-un mod mai presus de ființă. Firea omenească a lui Iisus are un temelie în supraființialitatea divină, nu în legea omenească. De aceea e negată în sens de depășire. Iar lucrările omenești ale lui Iisus erau săvârșite de ipostasul Lui divin, care "mișcă firea asumată așa cum mișcă sufletul în chip natural trupul unit cu el". De aceea se folosește uneori, referitor la ele, negația în sens de depășire. Fiul lui Dumnezeu făcându-Se om nu S-a supus firii, ci a ridicat la Sine firea, dar nu a suprimat-o nici pe ea, nici lucrările ei, ci le-a dat în Sine supremul factor de formare și de punere în mișcare a ei.

13. Rațiunea firii omenești indică existența ei în baza creației; modul existenței ei în Hristos indică zămislirea mai presus de fire în vederea mântuirii.

rilor, cât și unirea lor, cea dintâi putându-se contempla în chip nedespărțit în rațiunea naturală a celor unite, cea de a doua cunoscându-se în chip necontopit în modul unitar al celor săvârșite. Căci ce va fi și unde și cum o fire pustie de puterea ei constitutivă? Pentru că ceea ce nu are peste tot nici o putere, nici nu este ceva și nici nu poate fi afirmat, zice acest mare dascăl. Iar dacă acestea nu au nici un sens, trebuie să mărturisim cu cucernicie atât firile lui Hristos, al căror ipostas este El, cât și lucrările Lui naturale, a căror unire adevărată este El după amândouă firile. El însuși lucrea, prin lucrarea trupului propriu, în chip unic sau unitar și arăta prin toate deodată cu aceasta puterea dumnezeiască, în mod nedespărțit. Căci cum va fi Dumnezeu prin fire și iarăși om prin fire Același, dacă nu are fără știrbire ceea ce aparține amândurora? Cum se va cunoaște ce și cine este, dacă nu se adeverește prin cele ce lucrează în mod natural ceea ce este fără să se schimbe? Și cum se va adevăra ca unul în cele din care, în care și care este, dacă rămâne nemisecat și nelucrător?

5 d. Deci S-a făcut ființă într-un mod mai presus de ființă, dând firii un alt principiu (o altă sursă) al facerii și nașterii, concepându-și ca o sămânță propriul trup, iar născându-Se, S-a făcut celei ce-L naștea pecete a fecioriei, arătând cu privire la ea la fel de adevărate cele ce se contrazic și nu se amestecă. Căci aceeași e și Fecioară, și Maică, înnoind firea prin întâlnirea celor opuse. Pentru că fecioria și nașterea sunt din cele ce se opun, neputând cineva născoci prin fire o împreunare a lor. Dar aici, Fecioara e cu adevărat și Născătoare de Dumnezeu, zămislind, ca pe o sămânță, și născând în chip suprafiresc pe Cuvântul cel mai presus de fire, dacă cea care a născut e în sens propriu Maica Celui ce S-a semănat și S-a zămislit în ea.

Și lucrea ale omului mai presus de om, arătând într-o uni-re supremă lucrarea omenească concrescută (συμφυϊστων)

cu puterea dumnezeiască. Pentru că și firea (omenească) era întrepătrunsă în întregime de firea dumnezeiască (περικεχώρηκε), fiind unită în mod necontopit cu aceea, și neavând nicidecum ceva dezlegat (ἀπόλυτον) și despărțit de dumnezeirea unită cu ea după ipostas¹⁴. Căci Cuvântul cel mai presus de ființă, însușindu-și (substanțializând) pentru noi ființa noastră, a unit cu afirmarea firii negarea prin depășire a atributelor ei naturale și S-a făcut om, unind modul cel mai presus de fire al felului de a exista cu rațiunea existenței firii. Aceasta ca să adeverească, pe de o parte, firea, ca neprimind în noutatea modurilor nici o preface în ce privește rațiunea ei, iar pe de alta, să arate puterea suprainfinită ca făcându-se de asemenea cunoscută în săvârșirea celor contrare. Căci prin puterea Sa El a făcut pătimirile (neputințele) firii fapte ale voinței Sale, nu cum sunt la noi efecte ale necesității naturale. Pentru că, invers de cum e la noi, a arătat elementul pătimitor, aflător în noi prin fire, mișcat în Sine de libertatea voii, pe când în noi el obișnuiește să miște voia¹⁵. Aceasta explicând-o învățătorul în

14. Unirea celor contrare se arată nu numai în formarea trupului real, dar în mod mai presus de cel natural, ci și în calitatea de Maică și de Fecioară a Născătoarei de Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, a respectat rațiunea firii omenești, dar a înnoit modul venirii ei la existență. Păstrarea rațiunilor firilor Lui și a lucrărilor lor se îmbină cu unirea lor, datorită unității de ipostas a Celui ce le unește în Sine și lucrează prin ele. La urma urmelor toate se reduc la El ca ipostas. Din El provin rațiunile celor distincte de firea și de lucrarea lui dumnezeiască și modul lor de a lucra. Pentru ce nu le-ar putea uni și n-ar putea lucra prin ele într-un mod mai unitar? Între firea omenească creată și firea dumnezeiască, din care cea dintâi își ia puterea existenței, nu e o contradicere, care să facă imposibilă unirea lor fără confuzie, și de ce nu S-ar putea folosi și de o unire mai intimă a lucrărilor lor Cel ce Se folosește distinct de lucrarea fiecăreia din ele? De ce n-ar fi putut uni rațiunea firii create cu un mod nou, "mai presus de fire", în ce privește aducerea ei la existență?

15. Afectele intrate în firea noastră după cădere au devenit, din necesități ale firii (din semne ale slăbirii ei), fapte ale voinței în Hristos. El și le-a însușit de bunăvoie. S-a coborât la ele și a acceptat suportarea

cele următoare, zice: "Cine ar mai putea aminti și celelalte care sunt foarte multe? Cel ce ar privi dumnezeiește prin ele ar cunoaște mai presus de înțelegere că și cele ce se afirmă despre omenitatea lui Iisus au înțelesul unei negații în sens de depășire". Căci Cuvântul cel mai presus de ființă, primind prin zămislirea cea negrăită toate ale firii împreună cu firea, nu avea nici un atribut omenesc, afirmat prin rațiunea naturală, care să nu fie și dumnezeiesc, adică negat prin modul cel mai presus de fire. Dar cunoștința acestora e mai presus de înțelegere; ca una ce nu poate fi demonstrată, e percepută numai de credința celor ce venerează sincer taina lui Hristos.

Înțelesul concentrat al acestei taine redându-l, învățătorul zice: "De fapt, ca să spunem pe scurt, nu era nici om", deoarece era prin fire slobod de necesitatea firii, nefiind supus legii nașterii, proprie nouă. Dar, "nu pentru că n-ar fi fost om", căci era cu adevărat om, după întreaga ființă, purtând attributele noastre naturale, "ci pentru că, fiind dintre oameni", ca unul ce era de o ființă cu noi, fiind ceea ce suntem și noi, om după fire, "era dincolo de oameni", prin nouitatea modurilor, circumscriind firea¹⁶, ceea ce nu putem

lor prin voință ca să le biruiască. Coborârea și puterea coincid la El. A acceptat firea așa cum a ajuns ea după păcat, ca să o înalțe prin însăși coborârea Sa benevolă. Prin aceasta ne dă și nouă putere de a le suporta voluntar, punând stăpânire asupra lor. Ne-a dat putere de a le suporta smerindu-ne, sau ascultând de Dumnezeu. Firea noastră nu e condamnată la o subordonare de nebiruit sub aceste necesități. Ea își poate recâștiga libertatea ajutată de Dumnezeu cel coborât la ea cu voia. Fiul lui Dumnezeu a creat-o pentru libertate și tot El aduce în ea, unind-o cu ipostasul Său divin, din nou libertatea. Dar nu o aduce la libertate fără un efort al ei de a redeveni liberă, ci recâștigându-și puterea libertății prin smerirea față de Dumnezeu.

16. În sensul acesta se poate spune despre Iisus că nu era om, dar în sens de depășire, ca unul ce era mai presus de om, sau de necesitatea afectelor și a păcatului, sau ca unul ce a revenit la starea de om adevărat, liber de necesități, prin noutatea modului. El a pus hotare firii ca

face noi. "Și cu adevărat S-a făcut om mai presus de om", unind întreolaltă în chip neștirbit modurile mai presus de fire și rațiunile cele după fire. Astfel celor ce le era cu neputință să se împreune, El, Căruia nimic nu-I este cu neputință, S-a făcut unire adevărată, nelucrând prin nici una din cele două, al căror ipostas era, în mod separat de cealaltă, ci mai degrabă adevărind prin fiecare pe cealaltă. Căci, fiind amândouă cu adevărat, ca Dumnezeu mișca propria Sa omenitate, iar ca om manifesta propria Sa dumnezeire. Ca să spun așa, pătimea dumnezeiește, căci pătimea de bunăvoie, o dată ce nu era simplu om, și săvârșea minuni omenește, căci le săvârșea prin trup, o dată ce nu era doar (γυμνός) Dumnezeu. Astfel, patimile Lui erau minunate, fiind înnoite prin puterea dumnezeiască, cea după fire, a Celui ce pătimea, iar minunile Lui era pătimite, fiind săvârșite prin puterea pătimitoare, cea după fire, a trupului celui ce le să-

entitate supusă unor necesități. Ea nu mai are o putere rigidă asupra noastră. Ea devine flexibilă pentru acțiunea noastră, care reprezintă modul nou de a ne folosi de ea, mod adus de Hristos. Unind rațiunea firii cu modul mai presus de fire al activării ei, El a păstrat rațiunea firii, dar a ridicat-o în planul flexibil al libertății, a făcut-o să nu se mai simtă singură, de sine, ci invadată de puterile dumnezeiești. Nu mai are atotputernicie asupra omului. Omul e liber față de ea. Dar e liber față de o fire căzută. El se poate realiza ca om adevărat, creat pentru largul infinității dumnezeiești, plin de nenumărate posibilități. În cap. 6 din această scriere, Sfântul Maxim explică "circumscrierea" ca "îmbrățișare mântuitoare" a firii noastre de către Fiul lui Dumnezeu, în așa fel că ea nici nu mai vrea să se cunoască din ea însăși, ci din Cel ce o îmbrățișează (o circumscrie). A se vedea aceasta și la nota 33. Circumscrierea trupului lui Hristos, cu toată prezența dumnezeirii în el, au susținut-o și apărătorii icoanelor împotriva iconomahilor. (A se vedea: Pr. D. Stăniloae, "Hristologie și iconologie în disputa din sec. VIII-IX", în *Studii teologice*, nr. 1-4, 1979). Circumscrierea firii înseamnă, pe de o parte, că natura umană nu e realitatea infinită supremă, pe de alta, că e învăluită de dumnezeirea infinită a lui Hristos, devenind un transparent al aceleia.

vârșea¹⁷. Aceasta știind-o, învățătorul zice: "În sfârșit, să-vârșea cele dumnezeiești, nu ca Dumnezeu", adică nu numai dumnezeiește, despărțite de trup, căci nu era numai mai presus de ființă; "nici cele omenești, ca om", adică nu numai trupește, despărțite de dumnezeire, căci nu era numai om; "ci, întrucât era Dumnezeu înomenit, ne-a arătat viețuirea printr-o lucrare nouă, teandrică". Și de fapt Iubitorul de oameni, făcându-Se cu adevărat om, prin asumarea trupului însuflețit mintal, și în baza unirii neîmpiedicate înomenindu-Și lucrarea dumnezeiască prin unitatea de viață (τῆ συμφοῶ) cu cea omenească, a împlinit iconomia cea pentru noi în mod teandric, adică lucrând deodată dumnezeiește și omenește, atât cele dumnezeiești cât și cele omenești, sau, mai limpede spus, manifestând deodată o lucrare dumnezeiască și omenească.

5 e. Deci înțeleptul acesta, afirmând, prin negarea despărțirii celor dumnezeiești de cele omenești, unirea lor, nu a ignorat deosebirea dintre ele. Căci unirea, înlăturând despărțirea, nu desființează deosebirea. Iar dacă modul unirii

17. Nelucrând separat prin nici una din cele două firi, căci nu se putea separa ca ipostas unificator de nici una, adeverea prin fiecare pe cealaltă. Prin firea omenească făcea vădită pe cea dumnezeiască, deși nu era nici un gol în firea omenească prin care să răzbească la vedere, descoperită, cea dumnezeiască. Omenescul acoperea dumnezeirea Lui în întregime cu întregimea lui, dar în întregimea omenescului se străvedea dumnezeiescul, căci era un omenesc biruitor al păcatului și liber de neputințele necesității în asumarea liberă a acestor slăbiciuni. Făcea și minuni, care arătau și mai mult dumnezeirea, dar le făcea omenește, căci dumnezeirea nu se arăta în nici o lucrare a ei în mod descoperit. Dumnezeirea lucra minunile prin Duhul, Care Se arăta biruitor în acceptarea coborării depline, a renunțării la o așa zisă umanitate, care de fapt era subumană. Înseși pătimirile erau minunate prin modul lipsit de orice grijă de Sine în care le suporta, și minunile erau pătimite căci apăreau din ascultarea și pătimirea liberă în care nu se mai simțea deloc omenescul, ca un zid de piatră între el și Dumnezeu.

salvează rațiunea deosebirii, e o perifrază expresia Sfântului, care indică printr-o numire adecvată lucrarea îndoită a lui Hristos cel îndoit după fire, o dată ce prin unire nu se știrbește, după fire și calitate, în nici un fel rațiunea ființială a celor unite. Deci prin negarea extremelor nu afirmă ceva mijlociu, cum cred unii¹⁸. Căci nu e ceva mijlociu în Hristos, afirmat prin negarea extremelor. Dacă a numit "nouă" lucrarea teandrică, aceasta e pentru că ea caracterizează taina cea nouă, a cărei rațiune este modul negrăit al unirii lor (τῆς συμφυσίας). Căci cine a cunoscut cum Se întrupează Dumnezeu, rămânând Dumnezeu? Și cum, rămânând Dumnezeu adevărat, este totodată om adevărat, arătându-Se pe Sine ca fiind cu adevărat amândouă într-o subzistență naturală, și prin fiecare dintre ele arătând pe cealaltă, neschimbându-Se prin nici una dintre ele? Acestea numai credința le cuprinde, cinstind prin tăcere pe Cuvântul, Căruia nu-I corespunde prin fire nici o rațiune a celor create.

Iar dacă a numit-o "teandrică", aceasta nu pentru că e simplă, nici pentru că e un lucru compus, sau pentru că e

18. Unirea atât de strânsă între lucrarea dumnezeiască și lucrarea sau pătimirea omenească e numită de Dionisie Areopagitul "lucrare teandrică". Nu e nicicând vreo despărțire între o lucrare și alta, dar nedespărțirea nu e una cu contopirea. Lucrarea dumnezeiască e înomenită prin unirea ei intimă cu cea omenească. Expresia "lucrare teandrică" ne păzește de ideea că unirea celor două lucrări ar produce o lucrare mijlocie. Firile nu se pot suprima prin contopire. Dumnezeu nu a creat firea omenească pentru ca să o contopească apoi în firea Sa. Ea e respectată de El pentru vecie. Deci și lucrarea ei, pe care ea a primit-o prin creație, nu prin vreo cădere oarecare în sens origenist. În aceasta stă taina neînțeleasă a concrescenței (συμφυσίας) fără contopire a celor două firi și lucrări. Lucrarea dumnezeiască se înomenește, și cea omenească se îndumnezeiește în unirea lor, dar nici una nu-și pierde caracterul ei. În acest caz n-ar avea loc nici înomenirea lui Dumnezeu, nici îndumnezeirea omului. Unirea între Dumnezeu și om nu produce o entitate intermediară. Iubirea unește pe cei ce se iubesc și-i face să se imprime unul de chipul celuilalt, dar nu-i contopește.

numai a dumnezeirii prin fire, sau numai a omenității simple, sau pentru că e un atribut al unei firi compuse ce se află la mijlocul unor extreme, ci pentru că ea corespunde Dumnezeului întrupat, adică înomenit în mod deplin. Și iarăși nu e una, cum cred unii, pe motiv că nu s-ar putea înțelege altfel expresia "nouă" (lucrare teandrică) decât ca "una". Căci "noutatea" înseamnă calitate, nu câtime. Altfel ar atrage după sine în chip necesar și o singură fire de felul acesta. Dacă definiția oricărei firi o constituie rațiunea lucrării ei ființiale, cel ce n-ar spune că aceasta e îndoită ar admite mituri cu centauri. Și apoi, dacă ar fi așa, cel ce ar fi astfel – având o singură lucrare, și aceasta, naturală – cum ar putea săvârși cu ea minunile și patimile, care se deosebesc întreolaltă prin rațiunea firii, fără să urmeze nici o privațiune absenței unei capacități a firii? Căci nici una din existențe nu poate înfăptui prin una și aceeași lucrare cele contrare, fiind ținută în marginile definiției și ale rațiunii firii. De aceea nu e permis a spune că în Hristos e simplu o singură și naturală lucrare a dumnezeirii și a trupului, dacă dumnezeirea și trupul nu sunt, după calitatea naturală, unul și același lucru. Căci în acest caz ar fi și o singură fire, iar Treimea ar deveni pătrime. Fiindcă nici după fire, nici după putere, nici după lucrare, nu S-a făcut, zice, una cu trupul. Pentru că prin nimic din ce e Fiul una cu Tatăl și cu Duhul Sfânt pentru ființa cea una, nu S-a făcut una cu trupul din pricina unirii, chiar dacă l-a făcut pe acesta, prin unirea cu Sine, de-viață-făcător, deși prin fire era muritor. Căci altfel S-ar fi arătat ca fiind de o fire schimbăcioasă și schimbând ființa trupului în ceea ce nu era, iar unirea făcându-l una după fire. Deci lucrarea teandrică să o înțelegem cum s-a arătat. Viețuind potrivit cu ea, pentru noi, nu pentru Sine, a înnoit firea prin cele mai presus de fire. Căci viețuirea (πολιτεία) este viața trăită după legea firii. Iar Domnul, fiind

îndoit în fire, pe drept cuvânt S-a arătat având o viață cores-punzătoare legii dumnezeiești și omeneste, îmbinată într-una (συγκεκροτημῶν), fără contopire; o viață nouă și ea, nu nu-mai fiindcă era străină și uimitoare celor de pe pământ și necunoscută încă firii celor create, ci și fiindcă era modul lucrării noi a Celui ce viețuia în formă nouă.

Pe aceasta a numit-o, poate, teandrică cel ce a inventat un nume potrivit acestei taine, ca să arate modul comuni-cării de pe urma unirii negrăite. Căci comunicarea aceasta trece celeilalte, prin reciprocitate, atributele naturale ale fie-cărei părți din Hristos, fără prefacerea și contopirea unei părți în cealaltă, în ce privește rațiunea firii. Puterea tăie-toare a sabiei înroșite în foc devine putere arzătoare, și pu-terea arzătoare, putere tăietoare. Căci precum s-a unit fo-cul cu fierul, așa s-a unit și puterea arzătoare a focului cu puterea tăietoare a fierului, și fierul a devenit arzător, prin unire cu focul, iar focul, tăios, prin unirea cu fierul, dar în nici un fel nu pătimește nici una vreo prefacere în cealaltă prin comunicare de pe urma unirii, ci fiecare rămâne, și după primirea însușirii de la partea cu care s-a unit, necă-zută de la însușirea cea proprie după fire. Așa și în taina dumnezeieștii întrupări, dumnezeirea și omenitatea s-au unit după ipostas, fără să iasă nici una din lucrarea sa na-turală din cauza unirii, dar în același timp fără să aibă după unire desfăcută lucrarea ei și distinctă de cea a firii cu care s-a unit și cu care subzistă împreună. Căci în toată puterea de activitate a dumnezeirii Sale, Cuvântul întrupat a avut, în baza unirii nedesfăcute, întrepătrunse (συμφύσιον), toată puterea pătimitoare a omenității Sale. Astfel, Dumnezeu fiind, săvârșea omeneste minunile, împlinindu-le prin trupul prin fire pătimitor, și om fiind, suporta dumnezeiește pati-mile firii, făcând aceasta cu putere dumnezeiască. Mai bine zis le împlinea și pe unele și pe altele în chip teandric, ca

Cel ce era deodată Dumnezeu și om¹⁹. Prin patimi ne-a redat pe noi nouă înșine, arătându-ne ce am devenit, iar prin minuni ne-a dat pe noi Sieși, dacă devenim ceea ce ne-a arătat²⁰. Și prin amândouă ne-a confirmat adevărul celor *din care, în care și care* era, ca singur adevărat și credincios, voind să-L mărturisim drept ceea ce este!

Pe Acesta avându-L modelat în lăuntru Vostru, Voi, cei sfințiți în cuvânt și viață, vă rog să-I imitați îndelunga-răbdare, ca, primind prezenta scriere, să vă arătați judecători blânzi ai celor cuprinse, biruind prin împreună-pățimire luncările slugii Voastre, care nu așteaptă decât această răsplată a ascultării sale. Și faceți-vă mijlocitori ai împăcării mele cu El, înfăptuind pacea care întrece orice minte, a cărei Căpetenie este Însuși Mântuitorul, Cel ce slobozește pe cei ce se tem de El de tulburarea patimilor prin deprinderea făptuitoare. Căci El e Părintele veacului viitor, născând

19. Expresia "lucrare teandrică" nu exprimă o lucrare unică a unei firi compuse din cea dumnezeiască și cea omenească, căci noutatea ei exprimă o calitate, nu o câtime, deci nu o singură lucrare. Dacă sunt două firi, trebuie să admitem și două lucrări unite prin ipostasul unic care le săvârșește. Dacă ar fi o singură lucrare, cum ar săvârși Hristos prin ea minuni, suportând în același timp prin ea patimile? Deci suferirea pătimirilor este și ea teandrică, cum e și săvârșirea minunilor. Dacă s-ar socoti că e o singură lucrare, s-ar socoti că e și o singură fire, căci nu există fire fără lucrare. Ar fi o fire rezultată din contopirea celor două firi. Și, în acest caz, în Sfânta Treime ar apărea o a patra persoană cu o fire deosebită, sau persoana aceasta, identică cu Fiul cel întrupat, ar înceta să mai fie o persoană dumnezeiască nemaiaivând o fire dumnezeiască.

20. Unul și același Hristos, prin pătimirile pe care le-a biruit, ne-a redat pe noi nouă înșine, scoțându-ne din robia lor și făcându-ne stăpâni peste ele, sau liberi; iar prin minuni ne-a dat pe noi Lui, ne-a făcut să ne unim cu El, ridicându-ne la o viață în Dumnezeu, ducând până la capăt mântuirea noastră. Prin patimi ne-a arătat ce am devenit, eliberându-ne de patimi; prin minuni ne-a arătat ce putem deveni și noi în viața viitoare, dacă mergem mai departe de la eliberarea de păcat la slăbirea afecțelor prin unirea cu Cel care a înviat.

în Duh prin dragoste și cunoștință pe cei ce vor completa lumea de sus²¹. Lui I se cuvin slava, mărirea și stăpânirea, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt în veci. Amin!

21. Lumea de sus, care e completată de cei născuți în Duh de Hristos, e lumea celor eliberați de patimi. Ei sunt născuți de Hristos ca de Cel întâi născut la viața liberă de patimi și de afecte, la viața adevărată nepieritoare, sau nestricăcioasă. Ei formează lumea Duhului Sfânt, pentru că în ei locuiește Duhul libertății. Lumea aceea completată poate fi și lumea îngerilor, liberi de patimile trupului. Dar poate fi și lumea unei vieți îmbogățite în cunoștință și în iubire de fiecare persoană induhovnicită, căci fiecare aduce contribuția ei la această îmbogățire. Ea trebuie să nu fie alcătuită nici dintr-un număr indefinit, nici din prea puțini. Douăzeci de frați într-o familie reprezintă o bogăție spirituală mai mare decât doi frați; dar un număr indefinit de frați e un număr prea mare pentru familiaritatea unei comunicări continue. Sfântul Grigorie de Nyssa spune undeva că sfârșitul lumii va veni când se va completa numărul celor ce vor face parte din lumea de sus.

Toate locurile de până aici (din prima parte din *Ambigua*) afirmă asumarea omenească deplin de către Fiul lui Dumnezeu. Iar în tâlcuirea lor Sfântul Maxim aduce diferite temeieri pentru dovedirea lucrării omenești în firea omenească asumată de Fiul lui Dumnezeu. Mai mult, insistă asupra faptului că numai prin această lucrare și pătimire Hristos a curățit firea noastră de caracterul ei pătimitor (de afecte), dându-ne exemplul să împlinim și noi ceea ce putem împlini și iertându-ne prin ceea ce a făcut peste puterea noastră, dar tot prin ea. Prin aceasta a arătat că lucrarea sau mișcarea firii omenești nu e păcătoasă în mod necesar, conform origenismului. Fiul lui Dumnezeu a putut face aceasta pentru că a luat caracterul nostru pătimitor de după păcat, dar n-a luat și împătımirea; a luat urmările păcatului, dar nu păcatul însuși, cum socoteau origeniștii că ar fi făcut Hristos dacă ar fi luat lucrarea omenească. După Sfântul Maxim chiar prin minuni se adevărește existența lucrării omenești în Hristos, căci nici una din cele două lucrări din Hristos nu se săvârșește fără cealaltă. Cum ar săvârși Hristos minunile fără să asocieze lucrarea prin trup la lucrarea Sa dumnezeiască?

PARTEA A DOUA

CĂTRE IOAN, ARHIEPISCOPUL CYZICULUI, MAXIM, BUCURIE ÎN DOMNUL!

Toți îi laudă, și poate pe drept cuvânt, din pricina iubirii de învățatură, pe cei ce doresc cu mai multă râvnă cele bune și pe cei ce se străduiesc cu mai multă sârguință în cunoașterea lor, pentru faptul că vin la dascălii cei mai buni și ai celor mai bune, și prin întrebări primesc, fără să se rușineze, cunoștința și știința lucrurilor pe care nu le cunosc, eliberându-se de neștiința și de defăimarea ce le vine de pe urma lor.

Dar pe Voi ce cuvânt V-ar putea lăuda după merit? Sau ce om va fi în stare să îmbrățișeze măcar cu gândul mărirea virtuții Voastre? Căci sunteți păstor cercat al oilor cuvântătoare și știți să le aduceți spre staulul de Sus prin sunete de fluier duhovnicesc, ca unul ce ați luat mai înainte cunoștința tainică, altora inaccesibilă, a celor dumnezeiești, prin care îndreptați cu pricepere cărna Bisericii lui Hristos, ce Vi s-a încredințat după vrednicie, ca pe a unei corăbii ce poartă povara credinței și podoaba vieții celei după Dumnezeu, spre limanul voii dumnezeiești, nevătămată de ispitele de pe marea vieții. Cu toate acestea, nu socotiți lucru nedemn să întrebați, despre lucrurile ce Vă sunt cunoscute și al căror tâlcuitor sunteți rânduit de Dumnezeu, nu numai pe cei mai înțelepți, dacă undeva este cineva mai înalt ca Voi în cunoștință, ci și pe cei ce nu sunt vrednici de nimic, ba chiar sunt lipsiți de experiența oricărei învățături, în credința că veți afla ceva însemnat și de la cei neînsemnați. De aceea, primind și eu cinstita Voastră epistolă, care-mi po-

runcește să Vă trimit în scris înțelesul fiecărui pasaj, pentru Voi tainic, din cuvântările Sfântului Grigorie Teologul, așa cum s-a lămurit când le-am studiat împreună, V-am admirat, pe drept cuvânt, pentru virtutea Voastră și am lăudat strălucirea și înălțimea smereniei Voastre, vrednice de Hristos. Mai bine zis, am lăudat pe Domnul slăvit în tot felul prin Voi și în Voi, care V-a făcut pe Voi și V-a hărăzit puterea de a Vă face vrednic de El și a arăta prin fapte și prin adevăr această putere înfrumusețată cu atributele Lui, până și mie, celui mic și de nimic vrednic, celui neînvațat și gol de orice virtute și cunoștință. Văzându-Vă deci cum V-ați smerit, m-am silit după putere să primesc porunca Voastră, de dragul Vostriu nemaigândindu-mă că voi fi socotit lipsit de smerenie de către cei mulți. Căci și Voi dăruiti celui ce așteaptă să primească răsplata preaiubită și prea plăcută a ascultării lui, rugăciunile Voastre stăruitoare, ca Hristos Dumnezeu, ajutorul ce stă gata pentru toți cei ce se tem de El, să Se facă însoțitor cuvântului meu, mai bine zis să-mi dea, ca Cel ce e Cuvântul, tot cuvântul Său, pentru a grăi totul cu evlavie.

Iar pe Voi, care citiți, Vă rog să nu așteptați de la mine o rostire împodobită, neavând cuvinte frumoase la auz și neștiind să le fac să răsune în măsuri cu grijă întocmite. Căci, nepricepându-mă în astfel de învățături și neavând experiență în astfel de lucrări, voi socoti lucru mare și scump de voi putea înfățișa în chip apropiat cugetarea acestui sfânt și mare dascăl, fie măcar și într-o expunere modestă, fără să folosesc în explicații o exprimare bogată. Căci teologul acesta, precum știți, fiind scurt la cuvânt și adânc la înțeles, silește pe cel ce vrea să se întindă mult, să redea mai simplu intenția lui, chiar dacă e mare orator și filosof; cu atât mai mult pe mine, care sunt atât de nepriceput. Dar dacă râvna iubirii de Dumnezeu V-ar mișca pe Voi să treceți cele scrise într-o expunere mai scurtă și mai armonioasă, sau chiar să îndreptați tot înțelesul, arătându-l mai înalt, veți lua ca plată desăvârșită rugăciunile acestui purtător-de-Dum-

nezeu către Stăpânul tuturor, ca unul ce n-ați suferit să fie cugetările lui dumnezeiești și mai presus de fire coborâte în expuneri nereușite și inferioare.

Deci, dând ascultare epistolei Voastre, am pus în scris înțelesul fiecărui pasaj, rugându-Vă să fiți judecător blând și iubitor al celor spuse.

6. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Am grijă de mine ca de un împreună-lucrător și nu știu cum să fug de răscoală, sau cum să nu cad de la Dumnezeu, îngreuiat de lanțurile care mă trag sau mă țin la pământ"* (Cuvântarea 14, Despre iubirea de săraci, cap. 7, P.G., 35, col. 865).

Acest fericit bărbat n-a înțeles același lucru prin "a fi tras" și "ținut". Să ții seama de aceasta, prea încercate, dacă te străduiești să înțelegi ceva demn de cugetarea lui înaltă. Căci ar apărea ca unul ce folosește vorbe de prisos și nu leagă un înțeles de cuvinte, dacă nu admitem că pune în fiecare cuvânt sensul cuvenit, știind astfel să călăuzească în tot felul pe învățacei spre cele atotbune și folositoare. Nu face deci așa. El dă fiecărui sens înțelept cuvântul potrivit și în fiecare cuvânt înalt pune un înțeles și mai înalt, ca ceea ce e înalt să se vestească prin ceva tot înalt și astfel să se descopere întrucâtva, prin amândouă, măreția unui adevăr necunoscut mai înainte celor mulți.

Ca să se facă mai lămurită întreaga enigmă a celor spuse, vom lua în cercetare înseși cuvintele fericitului: "Am grijă de mine, zice, ca de un împreună-lucrător, și nu știu cum să fug de răscoală, sau cum să nu cad de la Dumnezeu, îngreunat de legăturile ce mă trag sau mă țin la pământ". Spunând aceasta, nu vorbește desigur despre sine, ci, prin sine, despre ceea ce-i comun omenescului, știind că tot cel ce iubește mântuirea stăruie sau în făptuire, sau în contemplație. Căci fără virtute și cunoștință n-a putut niciodată nimeni să dobândească mântuirea. Deci dacă m-am făcut, zice, unul dintre cei ce șed lângă Dumnezeu prin contem-

plătie și se desfată de frumusețea fericită, dobândind cu desăvârșire pacea și sfințenia, ca unul ce m-am făcut pe mine însumi simplu pentru Dumnezeu, prin unitatea neîmpărțită a dispoziției voinței mele, mi-am imprimat după cuviință rațiunea în puterile raționale ale sufletului și le-am închinat și supus pe acestea, prin rațiune, minții. E vorba de iuțime și de poftă, dintre care pe cea dintâi am prefăcut-o în iubire, iar pe cea de a doua, în bucurie. Căci e propriu bucuriei să salte cu cuviință dumnezeiască și să se veselească, așa cum sălta în pântece Ioan, marele Înaintemergător și vestitor al adevărului, sau împăratul David, când a dat locaș de odihnă chivotului lui Israel.

Pentru că în pântece suntem și noi și Dumnezeu-Cuvântul, Făcătorul și Stăpânul tuturor, cât ne aflăm în starea vieții de aici (deși e greu cuvântul și neobișnuit celor morți, dar e adevărat). Căci Acesta Se întrezărește în mod neclar, ca din pântece, și abia licărind în lumea aceasta sensibilă, și aceasta numai celor ce văd în duh ca Ioan, iar noi străvedem Logosul (Rațiunea) ascuns în făpturi, numai în parte, din învelișul nostru material, ca dintr-un pântece. Și aceasta numai dacă avem parte de harurile lui Ioan. Căci în comparație cu slava negrăită a veacului ce va să fie, cu strălucirea și cu ceea ce are propriu acel veac, viața de acum, învăluită de întuneric, nu se deosebește întru nimic de un pântece, în care pentru noi, cei prunci la înțelegere, a primit să ducă o existență de prunc și Dumnezeu-Cuvântul din iubirea Sa de oameni, cu toate că e desăvârșit și mai mult ca desăvârșit²².

Deci dacă, precum s-a spus, am devenit astfel, și am atins, pe cât e cu putință ființelor umane în această viață,

22. Cât suntem în trupul și în lumea sensibilă de aici, nu vedem clar rațiunea complexă a trupului și rațiunile depline ale lucrurilor și deci nu vedem nici pe Logosul sau pe Cuvântul aflat în ele ca într-un pântece, ca un Cuvânt care a pus în ele rațiunile sau cuvintele Sale și stă la temelia lor. Dar nu vedem în mod clar nici în propria noastră rațiune sau în

cea mai înaltă culme dumnezeiască, dar neglijez deprinderea viețuirii deiforme, aplecându-mă de bunăvoie spre mângâierile trupului, am fost tras de povara lanțurilor, adică de griji, și am căzut de la Dumnezeu, întorcând grija și căutarea, care trebuie să se îndrepte numai spre Împărăția cerurilor, spre ceea ce nu-i îngăduit, adică spre viața pământească, și răbdând să fiu dus de simțuri în loc de a fi dus cu mintea spre Dumnezeu.

Iar dacă sunt înarmat prin făptuire pentru lupta împotriva patimilor, dar încă n-am scăpat deplin de cursele vrăjmașilor ce vor să mă prindă prin ele și îngădui trupului mângâieri fără dreapta-socoteală, e vădit că sunt reținut de el, ca unul ce am ales afecțiunea față de el, în loc să aleg despărțirea de el prin virtute.

Deci e tras contemplativul, ajuns la o detașare de trup prin deprindere, când neglijează vederile dumnezeiești, și

ipostasul nostru, de cuvânt cuvântător, chipul supremei Rațiuni sau al Cuvântului cuvântător, Care ne-a creat și ne susține și pe noi ca o astfel de rațiune sau cuvânt. Eu sunt pe de o parte chipul Rațiunii sau al Cuvântului cuvântător, pe de alta, un alt Ioan Înaintemergătorul care vede în lume ca într-un pântece pe Cuvântul și saltă la cunoașterea prezenței Lui în acest pântece.

Pe drumul spre cunoașterea mea ca rațiune mai vădită, deci ca chip al Logosului, sau al cunoașterii mai vădite a Logosului care a pus rațiunile sau cuvintele Sale în raționalitatea lumii, eu trebuie să imprim rațiunea mea în mână și în poftă, ca puteri iraționale ale sufletului, și să le prefac în iubire și dorire de cele bune, adunându-le în mintea ce se scufundă în intimitatea lui Dumnezeu.

Pe măsură ce se impune în mine mai mult rațiunea, pe măsură ce cuvântul meu își regăsește mai mult funcția comunicantă, neînșelătoare a celorlalți și neînchizătoare a mea în izolarea proprie, și pe măsură ce descopăr mai mult raționalitatea lumii sau cuvintele pe care mi le spune prin ea Logosul sau Cuvântul dumnezeiesc, nerămânând alipit de suprafața lumii și a trupului ce-mi satisface doar o sensibilitate nerațională, pe măsură ce văd în semenii mei mai mult chipurile ipostaziate ale Cuvântului cuvântător, care apelează la răspunsul meu, Logosul sau Cuvântul dumnezeiesc iese mai mult la lumină din pântecelul lumii, al propriei mele persoane și al celorlalte persoane.

e reținut făptuitorul care se luptă cu trupul, când cedează în lupta față de el și alege în locul ostenețelor pentru virtute, care e libertatea sufletului, robia patimilor²³.

23. Pe drumul indicat, descris mai sus, sunt două etape principale: cea a făptuirii, prin care omul se curățește de patimi și imprimă în viața sa virtuțile ca deprinderi raționale, și cea a contemplației, sau a vederii clare a Logosului. Sfântul Maxim cunoaște trei puteri ale sufletului: rațiunea, iuțimea și pofta. Iar deasupra lor este mintea. Mai bine zis rațiunea este puterea de cunoaștere analitică, distinctivă a minții, pe când iuțimea și pofta sunt puterile ce leagă sufletul fie de trup, fie de planul mai presus de fire care se deschide minții. Mintea e cea care intuiește neanalitic întregurile și cele mai presus de lumea văzută. Rațiunea frânează iuțimea și pofta și le supune minții. Când rațiunea nu face aceasta, frânarea acestora de către ea rămâne fără sens. Când a reușit prin făptuire să supună aceste puteri minții, dobândind o voință nedivizată între bine și rău, omul credincios s-a ridicat la treapta unei contemplații netulburate, pline de simțire curată. Deci aceasta nu înseamnă o desființare a iuțimii și a poftei, ci o ridicare a celei dintâi la nivelul unei iubiri continue și profunde a adevăratului Bine, și la o bucurie curată de El. Iuțimea nu se mai aprinde alternativ de insuccese trecătoare; nici pofta nu se mai bucură de satisfacții trecătoare și superficiale.

După Sfântul Maxim iuțimea sau puterea irascibilă a sufletului și pofta sau puterea lui poftitoare nu sunt rele în ele însele, și de aceea ele pot fi convertite în forțe ale binelui. "Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, și anume, atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de lucrurile trupești, le folosesc spre cucerirea bunurilor cerești. De pildă, pofta o pot preface în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești; plăcerea, în bucurie curată pentru conlucrarea de bună-voie a minții cu darurile dumnezeiești" (*Quaest. ad Thalassium* I, P.G., 90, col. 296). Trupul poate fi pus în slujba acestor năzuințe. De aceea în Noul Testament se desființează tăierea împrejur. Omul trebuie să taie de la sine numai necurăția, răutatea și neștiința, și nu altceva al trupului, pentru că nimic din ale trupului "nu și-a luat ființa din aplicarea pătimășă a voii, ci toate își au originea în creația dumnezeiască. Căci chiar nimic din cele proprii firii nu este necurat, având pe Dumnezeu drept cauză a lor" (*op. cit.*, 27, P.G., 90, col. 360 A). Posibilitatea de convertire a puterilor sufletești iraționale în patimi rele sau în simțiri curate se explică din faptul că ele, spre deosebire de animale, în care ele sunt exclusiv forță de apărare și de apetit a biosului, sunt în om inelul de legătură între spirit și trup, sau sunt comune trupului și spiritului. Când se activează pornind mai mult

7. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Ce vrea Înțelepciunea cu mine și care este taina cea mare? Oare nu vrea ca noi, care suntem partea lui Dumnezeu și am curs de Sus, să privim în lupta noastră cu trupul pururea spre El, și neputința legată de noi să ne fie pedagog spre vrednicie, ca nu cumva să ne mândrim din pricina vredniciei și, fălindu-ne, să disprețuim pe Făcător?"* (Cuv. 14, Despre iubirea de săraci, cap. 7, P.G. 35, col. 863 C).

Unii, citind aceste cuvinte și neașteptând, precum se pare, nici o răsplată pentru osteneala căutării adevărului, se refugiază în învățăturile ușoare ale dogmelor elinești, ce le oferă multe prilejuri de fantezie. Ei spun că – după părerea lor – prin aceste cuvinte învățătorul ne dă să înțelegem unitatea de odinioară a ființelor raționale, potrivit căreia fiind de o fire cu Dumnezeu (συμφυσίς), în El aveam petrecerea și locuința; apoi ivindu-se mișcarea și împrăștiindu-se din aceasta în chip variat ființele raționale, L-au silit pe Dumnezeu să facă lumea aceasta corporală, ca să le lege de trupuri spre a le pedepsi pentru păcatele de mai înainte.

Dar ei nu-și dau seama că susțin lucruri imposibile și presupun cele necuvenite, precum va dovedi în continuare rațiunea adevărată.

Dumnezeirea este nemișcată, ca una ce e plinirea tuturor. Dar, tot ce a primit existența din nimic e în mișcare, fiind purtat numaidecât spre o țintă oarecare. Dacă-i așa și dacă tot ce se mișcă încă nu s-a oprit, întrucât nu și-a odih-

de la trup, ele sunt iraționale, vehemente și coboară pe om la o viață inferioară. Când legătura lor cu rațiunea e mai activă, atunci se dezvoltă mai mult ca iubire și bucurie a spiritului pentru valorile spirituale ale lui.

Sfântul Maxim cunoaște două faze în înălțarea celui credincios spre Dumnezeu: starea făpturii sau a dobândirii virtuților prin fapte, și starea contemplativă, care a trecut peste starea făpturii. Cel aflat în starea făpturii poate fi reținut mereu în această stare dacă cedează în lupta cu ispitele, iar contemplativul poate fi tras în jos din starea lui când neglijează contemplarea realității divine.

nit puterea mișcării din dorință prin atingerea țintei dorite (câci nimic altceva nu poate opri prin fire pe cel purtat de mișcare decât lucrul acela, când se arată), urmează că tot ce se mișcă nu s-a oprit întrucât n-a ajuns la ultima țintă dorită, pentru că altfel ar însemna că nici ținta aceea spre care sunt purtate toate, arătându-se, nu poate opri mișcarea lor.

Deci, dacă aceia susțin că aceasta s-a petrecut cândva și dacă ființele raționale s-au împrăștiat mișcându-se din reședința și petrecerea lor în Acela, Care e ultimul și singurul dorit, voi întreba, ca să nu lungesc vorba, unde e dovada că nu vor trebui să susțină că ființele raționale nu vor suporta cu necesitate aceleași căderi în aceleași situații la infinit? Căci nu e nici o rațiune care să împiedice ca cel ce a putut fi disprețuit o dată prin experiență, să poată fi mereu disprețuit. Dar ce ar putea fi mai jalnic decât a fi purtate astfel ființele raționale și a nu avea și spera nici o temelie nemișcată pentru fixarea lor în bine²⁴?

24. Capitolul acesta este o masivă respingere a doctrinei platonico-origeniste. Mai întâi se expune în câteva rânduri această doctrină. După ea, ființele raționale sau sufletele au preexistat ca o unitate (henadă) încadrată în Dumnezeu, fiind de o fire cu El. Mișcându-se din această unitate, sau împrăștiindu-se, L-au obligat pe Dumnezeu să dea existență lumii corporale pentru a pedepsi sufletele pentru păcatul de mai înainte al împrăstierii lor.

Deci, după această doctrină, mișcarea ființelor raționale a început înainte de facerea lumii (γένεσις) corporale. Iar mișcarea este una cu păcatul. Sfântul Maxim afirmă mai întâi că dacă ființele raționale sunt de o ființă cu Dumnezeu, ele nu s-au putut mișca, pentru că Dumnezeu nu Se mișcă, neavând ceva mai înalt spre care să Se miște, întrucât e plinătatea tuturor. Numai ceea ce își primește existența din nimic se află în mișcare, până ajunge la binele deplin, adică la Dumnezeu. Mișcarea se explică prin dorința de a ajunge la acel bine suprem. Când ele ajung la acel bine suprem, mișcarea lor încetează, pentru că dorința lor s-a satisfăcut întru totul. Deci dacă realitățile create sunt în mișcare, înseamnă că ele sunt create și că încă n-au ajuns la binele suprem dorit. Altfel, ar însemna că nici acel bine nu poate satisface deplin dorința celor ce se mișcă, deci nu poate opri mișcarea lor.

Iar dacă ar spune că pot (să se oprească), dar nu vor, pentru faptul că au experiat și contrariul, în cazul acesta Binele nu va fi dorit de ele pentru el, ca bine, ci pentru contrariul lui, ca unul ce nu e vrednic de iubit prin fire sau în mod direct. Dar tot ce nu e prin sine bun și vrednic de iubit și atrăgător al întregii mișcări nu e bine în sens propriu. Și de aceea nici nu atrage cu adevărat dorința celor ce se îndulcesc cu el și deci cei ce cugetă astfel trebuie să mulțumească răului că, prin el, au învățat ce se cuvine și au aflat ulterior că o să se fixeze în bine. Ba trebuie să spună că și facerea le e necesară, o dată ce au cunoscut că le e de trebuință, ba chiar că le e mai de folos decât firea, fiindu-le învățătoare, cum zic, spre ceea ce le este de trebuință, ba chiar fiind maica a tot ce este mai de preț, adică a iubirii, prin care toate cele făcute de Dumnezeu obișnuiesc să se adune la Dumnezeu, în chip statornic și neschimbat²⁵.

Propriu-zis, în doctrina platonico-origenistă e implicată o anumită imperfecțiune a lui Dumnezeu, Care nu poate opri cu totul mișcarea celor ce se află în El sau au ajuns la El. Dumnezeul platonico-origenist nu e esențial deosebit de ființele raționale aflătoare în El, sau ajunse în El. E o doctrină panteistă care nu cunoaște pe Dumnezeul absolut în perfecțiunea Lui și ca atare cu totul deosebit de orice altă realitate. Dumnezeul platonico-origenist e o esență de o anumită relativitate, pe care se zbate să o depășească, dar care nu poate trece deasupra unui anumit plafon. De aceea nemișcarea la care au ajuns ființele lângă acest plafon nu poate fi veșnică. De aici decurge perspectiva unui urcuș al ființelor până la plafon și veșnica lor cădere de acolo.

Dumnezeul platonico-origenist își arată relativitatea și în lipsa lui de libertate. El e silit să dea ființa lumii corporale pentru pedepsirea și recuperarea ființelor raționale căzute din el. Propriu-zis, dacă aceste ființe sunt de o fire cu el, prin căderea lor a căzut și o parte din el însuși. Astfel e o luptă în el între ceea ce a căzut și ceea ce nu a căzut. În lupta aceasta Dumnezeu cel necăzut se folosește de răul lumii corporale pentru recuperarea părții lui căzute.

25. Sfântul Maxim presupune și explicația că neoprirea în binele dorit a ființelor raționale ar putea proveni din faptul că au experiat și contrariul binelui. De aici ar rezulta că e necesară o continuă alternare

7 a. Și iarăși: facerea celor făcute de Dumnezeu, inteligibile și sensibile, e cugetată anterioară mișcării. Căci nu poate fi mișcarea înaintea facerii. Pentru că mișcarea e a celor ce au fost făcute, cea inteligibilă a celor inteligibile, cea sensibilă a celor sensibile. Fiindcă nici una din cele ce au fost făcute nu e prin rațiunea ei nemișcată, nici măcar cele neînsuflețite și sensibile, cum au constatat cercetătorii mai sârguincioși ai lucrurilor. Ei au spus că toate se mișcă fie în linie dreaptă, fie în cerc, fie în spirală. Și toată mișcarea e, după felul ei, sau simplă sau compusă. Deci dacă facerea lucrurilor e cugetată anterioară mișcării lor, mișcarea este cugetată posterioară facerii lucrurilor a căror mișcare este, fiind pentru cugetare ulterioară facerii lor. Pe această mișcare o numesc unii putere naturală ce se grăbește spre ținta sa finală, sau pătimire (πάθη), adică mișcare ce se desfășoară de la ceva spre altceva, având ca țintă finală nepătimirea (libertatea de pătimire = τὸ ἀπαθές), sau lucrare activă ce are ca țintă finală pe Cel prin Sine perfect.

Dar nimic din cele făcute nu-și este ținta sa proprie, de vreme ce nu-și este nici cauza sa, pentru că altfel ar fi nefăcut, fără început și nemișcat, ca unul ce n-ar avea să se miște spre nimic. Cel ce este astfel transcende (ἐκβαίνει) fi-

a gustării binelui cu experiența răului, pentru ca aceasta să îndemne mereu ființele raționale să dorească revenirea la gustarea binelui. La această explicație Sfântul Maxim răspunde că, într-un astfel de caz, binele n-ar fi vrednic de iubit prin el însuși, ci prin intermedierea răului. În felul acesta ei trebuie să binecuvânteze și facerea lumii corporale (considerată de ei, pe de o altă parte, ca instrument pentru pedepsirea păcatului de mai înainte) și s-o considere mai de preț decât firea lor de ființe raționale, o dată ce prin ea sunt conduși la bine. Mai mult, trebuie s-o considere, chiar prin răul legat de ea, ca născătoarea iubirii de Dumnezeu, care conduce toate cele ce sunt din Dumnezeu la o nouă fixare în El.

Concluzia e că nu s-ar mai putea face o distincție reală între bine și rău. Totul e bine sau totul e rău. Binele nu e bine dacă nu se poate rămâne în el; răul nu e rău dacă e o cale necesară pentru ajungerea la bine. Relativismul apare într-o altă formă.

rea celor ce sunt, ca unul ce nu e pentru nimic. Căci definiția lui adevărată, deși pare ciudată, e aceasta: "Ținta finală e cea pentru care sunt toate, dar ea nu e pentru nimic"²⁶.

De asemenea, nimic din cele făcute nu e scop în sine (τὸ αὐτοτελέες). Căci în acest caz n-ar fi supus unei lipse, pentru că ar fi deplin și n-ar fi supus mișcării și ar avea existență mereu la fel și de nicăieri. Căci cel cu scopul în sine este și necauzat.

Cel ce e făcut nu e nici liber de pătimire, pentru că atunci ar fi singur și infinit și necircumscris. Căci cel liber de patimă nu poate pătimi, pentru că nu e îndrăgostit de altceva și nu se mișcă spre altceva prin dorință.

Așadar, nici una din cele ce au fost făcute și se mișcă nu s-a oprit, întrucât n-a ajuns la prima și singura cauză, din care au existența cele ce sunt, sau întrucât n-a intrat în

26. Platon și Origen afirmău că înainte a fost mișcarea și apoi facerea (γένεσις) ca un rezultat al păcatului mișcării. Sfântul Maxim afirmă că întâi e facerea și apoi mișcarea (desigur e vorba numai de o anterioritate logică a facerii, nu de una reală). Iar întrucât facerea e actul liber al lui Dumnezeu, mișcarea dată lumii create nu e rea. Prin ea creația, ca una ce nu are totul în sine, tinde spre Cel perfect.

Deci dacă existențele se mișcă, aceasta e o dovadă că sunt create, că nu sunt părțile ale divinității. Ceea ce e creat suportă fără să vrea mișcarea, pe când Cel necreat nu e supus pătimirii ei, pentru că El e singur infinit și necircumscris; El nu poate pătimi mișcarea fără voia Lui, pentru că nu are de cine să fie îndrăgit, pe cine să dorească, pentru că e singur și infinit. Dacă ar fi părți ale divinității, ființele nu s-ar fi putut mișca din ea, ca să ajungă iarăși în ea. Ele sunt create și n-au ajuns încă la unirea cu ținta ultimă, cu ținta în sine, cu perfecțiunea infinită. Numai cel nefăcut de altcineva își este ținta în el însuși și nu se mișcă spre nimic altceva. Acela transcende firea celor create pentru că nu e făcut pentru nimic altceva, cum sunt făcute acestea, toate, pentru El. Transcendența Lui are deci două înțelesuri: nu e ținut cu sila în relație cu nimic; toate sunt cu necesitate ținute în relație cu El, trebuind să se miște spre El. El e punctul ultim de convergență și de năzuință al tuturor. Aceasta explică mișcarea tuturor. Deci de la El nu se poate mișca nimic. Avem aici un alt argument împotriva origenismului platonist.

lăuntru supremului bine dorit. De aceea nu poate să se cugete că ființele raționale s-au împrăștiat dintr-o unitate anterioară și această împrăștiere a adus cu sine pe urmă nașterea trupurilor²⁷.

Despre aceasta mărturisesc Sfinții Moise, David și Pavel, și Stăpânul lor, Hristos. Cel dintâi istorisește că protopărintele n-a gustat din pomul vieții (Fac. 2, 17), iar altă dată zice: "Căci n-ați venit până acum la odihna și la moștenirea pe care o dă Domnul Dumnezeu nostru" (Deut. 12, 9). Iar

27. Toate cele create se mișcă, pentru că nici una din ele nu e scop în sine. Ce e scop în sine nu e supus unei influențe, unei atracții, unei mișcări nelibere, unei acțiuni de perfecționare. El e scop în sine, pentru că nu e nici cauzat. Sfântul Maxim deduce deci că facerea lucrurilor trebuie cugetată ca anterioară mișcării lor. Facerea nu e provocată de o mișcare păcătoasă anterioară. E vorba de o anterioritate cugetată. În realitate, îndată ce sunt create, lucrurile se mișcă, deci și mișcarea are sens pozitiv, ca și firea. Iar lucrurile create nu există fără mișcare. Ele se mișcă spre ținta dorită; dorința de a ajunge la acea țintă e sădită în ele. Astfel există o legătură interioară între cele create și ținta lor, în care ele însele își ating desăvârșirea. Mișcarea e activarea dorinței spre bine, spre desăvârșire, mijlocul de realizare a ei. După unii, mișcarea se săvârșește în linie dreaptă: ținta e înainte. După alții, mișcarea se săvârșește în cercuri concentrice: ținta e în interiorul cel mai intim spre care ființele create înaintează printr-o mișcare circulară spre această țintă tot mai interioară. După alții, mișcarea are formă de spirală, sau forma circulară suitoare, ca la Dionisie Areopagitul: Dumnezeu e în interiorul intim, sau mai bine zis dincolo de el, descoperindu-Se pe fiecare treaptă a urcușului în spirală tot mai luminos, urcând pentru înțelegerea noastră pe măsură ce urcă mișcarea noastră.

Unii numesc această mișcare putere sau potență naturală ce se grăbește prin ea însăși spre ținta proprie ei, deci scot în relief caracterul ei natural. Alții o numesc pătimire, scoțând în relief faptul că e legată de fire de către Creatorul ei, că se desfășoară în oarecare măsură fără voie, că ființa creată simte trebuința să înainteze spre altceva, nefiindu-și suficientă, deși ființa își poate alege ea singură direcția mișcării. Dar în mod natural toate cele făcute se mișcă spre ținta care e în același timp originea lor, arătând că nici una nu își este ea însăși ținta finală.

David strigă: "Sătura-mă-voi când mi se va arăta slava Ta" (Ps. 16, 15) și: "Însetat-a sufletul meu de Dumnezeu cel tare, cel viu. Când voi veni și mă voi arăta feței lui Dumnezeu?" (Ps. 41, 2). Pavel scrie și el filipenilor: "Ca doar să ajung cumva la învierea morților. Nu că am și luat, sau că m-am și desăvârșit; ci alerg că doar voi lua, întrucât am și fost luat de Iisus Hristos" (Filip. 3, 11-12). Iar evreilor le scrie: "Căci cel ce a intrat la odihna lui s-a odihnit și el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale" (Evr. 4, 10). Și iarăși în aceeași epistolă asigură că nimeni n-a luat făgăduințele. Iar Hristos zice: "Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați, și Eu vă voi odihni pe voi" (Mt. 11, 28).

Deci, încă nici una din cele făcute nu și-a oprit puterea naturală ce se mișcă spre ținta ei finală, nici nu s-a odihnit din lucrarea ei, rezemând-o în ținta finală, nici n-a secerat rodul pătimirii din cursul mișcării, adică nepătimitirea și nemișcarea. Căci numai lui Dumnezeu Îi este propriu să fie sfârșitul (ținta finală), desăvârșitul și nepătimitorul, fiind Cel nemișcat, deplin și liber de pătimire. Propriu celor făcute este să se miște spre sfârșitul fără de început, să-și odihnească lucrarea în sfârșitul desăvârșit nemăsurat și să pătimească, dar nu să fie sau să devină după ființă fără relație sau calitate (ἄπολον). Căci, evident, tot ce e făcut și creat nu e liber de relație²⁸.

7 b. Iar cuvântul "patimă" (pătimitire, pasivitate, pasiune = πάθος) să-l primim aici cu sentimente bune. Căci nu in-

28. Dumnezeu singur e în afară de relație, întrucât nu e ținut în relație cu ceva fără voia Lui, printr-o necesitate a naturii Sale care ar avea nevoie să fie întregită, care ar depinde de ceva străin de ea. Când ceva se află fără voie în relație, înseamnă că îi lipsește o anumită calitate, deci e determinat într-un fel oarecare. Dumnezeu însă nu e lipsit de nici o calitate, sau mai bine zis nu e determinat de nimic. Determinarea implică o mărginire. Cel determinat e dependent de o altă realitate. El nu are ceea ce are aceea.

dică patima din procesul de prefacere sau de corupere a puterii, ci pe cea care coexistă prin fire cu lucrurile și cu ființele create. Căci toate câte au fost făcute pățimesc mișcarea, ca unele ce nu sunt mișcare sau putere prin ele însele²⁹.

Deci dacă ființele raționale sunt făcute, ele numai decît se și mișcă, ca unele ce sunt mișcate după fire, dinspre început (origine), pentru faptul că există (διὰ τὸ εἶναι), spre sfârșit (spre ținta lor), după alegerea voinței (κατὰ γνώμην) spre existența fericită (τὸ εὖ εἶναι). Căci ținta (sfârșitul) mișcării celor ce se mișcă este existența fericită, precum începutul ei este însăși existența. Iar aceasta este Dumnezeu, Care e și Dătătorul existenței și Dăruiitorul existenței fericite, ca început (obârșie) și sfârșit (țintă)³⁰. Căci din El avem

29. Pentru a întări ideea că mișcarea nu e rea, Sfântul Maxim a numit-o pătimire în sens bun. Mișcarea ființelor create e pătimire în acest sens bun, pentru că ființele nu au mișcare sau putere prin ele însele, ci au mișcarea sau puterea de la Cel ce le-a creat. Pe de altă parte, mișcarea ca pătimire în sens bun e congenitală cu firea ființelor create; ele au mișcarea imprimată în firea lor. Iar pe aceasta o au de la Dumnezeu. Mișcarea lor ca pătimire e implicată în însuși creaturalul lor.

30. Mișcarea e sădită în creaturi de Creatorul lor, deci pornește de la cauza lor, care le-a dat existență. Dar le e dată, ca prin mișcare ele să înainteze de la existența ce li s-a dat, spre existența fericită care e la sfârșit. Ele nu pornesc din existența fericită, ci simplu de la existență. Dumnezeu nu Se mișcă pentru că în El existența și existența fericită coincid. În existența de sine se implică și existența veșnic fericită; în existența de la Dumnezeu se implică mișcarea spre deplinătatea existenței în El, sau spre Cel ce este existența de sine. În concepția Sfântului Maxim crearea lumii și a trupului are un rost pozitiv. Trupul e creat pentru a fi îndumnezeit, progresând împreună cu sufletul spre Dumnezeu, nu ca pedeapsă pentru sufletul care a păcătuit înainte de a avea trup. Fiul lui Dumnezeu însuși asumă trupul omenesc, iar prin trup se îndumnezeiește lumea întreagă.

și a ne mișca simplu ca din început (obârșie), și felul cum ne mișcăm spre El ca țintă (sfârșit)³¹.

Iar dacă ființa înțelegătoare se mișcă, înțelegând potrivit cu ea însăși, ea înțelege desigur. Și dacă înțelege, desigur că și iubeste pe Cel pe Care-L înțelege. Iar dacă Îl iubeste, desigur că și pătimește tensiunea (extazul) spre El ca spre Cel iubit³². Și dacă pătimește, desigur că se și grăbeș-

31. De la Dumnezeu avem și a ne mișca. Dacă mișcarea e de la Dumnezeu și spre Dumnezeu, ea nu e rea în principiu, dar o putem direcționa spre rău prin libertate.

32. Sfântul Maxim recunoaște prioritatea înțelegerii în mișcarea ființelor înțelegătoare. O astfel de ființă nu se mișcă spre ceva ce nu înțelege. Dar nici înțelegerea nu produce prin sine mișcare, ci ea naște întâi iubirea față de cel înțeles și această iubire produce mișcarea. Deci avem schema: înțelegere, iubire, mișcare. În aceasta se arată din nou sensul pozitiv acordat de Sfântul Maxim mișcării. Mișcarea nu e oarbă. Sfântul Maxim recunoaște iubirii un caracter pătimitor. Dar există o iubire ca patimă de laudă, și altele, ca patimi rele. "Patima rea a iubirii ocupă mintea cu lucrurile materiale; iar patima de laudă o leagă de cele dumnezeiești" (*Capete despre dragoste*, II, 7). Ba una dintre iubiri și anume "iubirea trupească de sine este începutul tuturor patimilor". Dar aceasta e o iubire nerațională, fără sens, care duce la dezordine ființa, pe când iubirea de Dumnezeu este rațională, înțelegătoare a sensului existenței, a drumului ei de realizare a ființei în Dumnezeu.

Având această calitate iubirea desăvârșită de Dumnezeu e socotită de Sfântul Maxim culmea nepătimirii (*op. cit.*, I, 30). Ea este născută de nepătimire (I, 2). Cum se conciliază considerarea iubirii de Dumnezeu ca "pătimire" și totodată ca "nepătimire"? Ea este "pătimire" întrucât Dumnezeu ne răpește prin bunătatea și frumusețea Lui și prin pornirea pusă în firea noastră spre câștigarea bunătății și frumuseții depline, în unirea cu Dumnezeu. Ea ne scoate din noi și din toate cele lumești, cum nu ne scot patimile celelalte, întrucât ne eliberează din alipirea de lucrurile inferioare, de lume și de trup primate în ele însele.

Iubirea de Dumnezeu este "pătimire" întrucât nu o producem noi, ci strălucirea Binelui suprem în noi, dar ea e nepătimașă, întrucât înalță pe om la o stare de bunătate, de generozitate, de libertate, de intuiție cuceritoare a infinității lui Dumnezeu, dincolo de formele pieritoare și limitate ale bunurilor terestre, la o sporită și tot mai curată sensibilitate spirituală.

te, iar de se grăbește, desigur că și intensifică încordarea mișcării; și dacă intensifică cu tărie mișcarea, nu se oprește până nu ajunge întreagă în Cel iubit întreg și până nu e învăluită de El întreg, primind de bunăvoie, întreagă, prin liberă alegere, îmbrățișarea (circumscrierea) mântuitoare, ca să fie străbătută (calificată) întreagă de întreg Cel ce o îmbrățișează (circumscrie), încât nici să nu mai vrea să se poată cunoaște cea îmbrățișată (circumscrișă) din sine însăși, ci din Cel ce-o îmbrățișează (o circumscrie); ea va fi atunci ca aerul luminat cu totul de lumină și ca fierul înroșit întreg de întreg focul și ca cele asemănătoare, din care deducem cu închipuirea participarea viitoare – dar nu cea creată și stricăcioasă – a celor dreți, la bunătate. Căci cele nădăjduite sunt mai presus de acestea toate, ca unele ce sunt, după cum s-a scris, dincolo de vedere, de auz și de cugetare.

7 c. Aceasta este poate supunerea cu care spune Apostolul că Fiul va supune Tatălui pe cei ce primesc să se supună de bunăvoie, după care, sau datorită căreia, "vrăjmașul cel din urmă care va fi nimic este moartea" (I Cor. 15, 26). Aceasta pentru că voința noastră de a fi stăpâni pe noi înșine, adică libertatea (τὸ αὐτεξούσιον), prin care moartea, făcându-și intrarea la noi, a întărit asupra noastră stăpânirea stricăciunii, a cedat locul cu totul lui Dumnezeu, împărățind cum se cuvine prin faptul că primește să fie împărățită și încetează să mai vrea ceva deosebit de ceea ce vrea Dumnezeu. E ceea ce zice către Tatăl Însuși Mântuitorul, Care a modelat în Sine firea noastră (ἐν ἑαυτῷ, τυπὼν τὸ ἡμέτερον): "Dar nu cum Eu voiesc, ci cum Tu voiești" (Mt. 26, 39); iar după El, și dumnezeiescul Pavel, ca unul ce se tăgăduiește pe sine și nu se mai știe ca având o viață proprie: "Căci nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2, 20). Dar să nu vă tulbure ceea ce am spus; căci nu spun că se va produce o suprimare a libertății (τοῦ αὐτεξουσίου), ci

mai degrabă întărirea ei în fixitate și neclintirea cea după fire, sau o cedare liberă³³, ca, de unde avem existența, de

33. Sfântul Maxim afirmă cu îndrăzneală că moartea a intrat în noi prin libertatea noastră. Iar moartea e pregătită de procesul de corupere a firii noastre. Dacă vrem să scăpăm, la sfârșitul lumii, de moarte, voința noastră trebuie să cedeze locul, treptat, vocii lui Dumnezeu. Când voia lui Dumnezeu va fi luat cu totul locul vocii noastre, dar cu voia noastră, moartea va fi învinsă. Căci atunci vom împărați cu adevărat asupra noastră, întrucât va împărați Dumnezeu în noi, cu voia noastră. Deci nu la libertate trebuie să renunțăm, ci la o libertate arbitrară, prin care voim să ne despărțim de Dumnezeu, să fim prin noi înșine. Ea face moartea stăpână peste noi. Se respinge aici ideea origenistă care accentuează atât de exclusiv că voința liberă a putut cădea chiar și din fericirea în care petrecea în Dumnezeu.

Libertatea ne e dată ca să alegem ceea ce promovează firea noastră, ceea ce e conform ei. Ceea ce promovează cu adevărat firea noastră e acordarea ei cu Dumnezeu, arhetipul ei, și cu voia lui Dumnezeu, care urmărește împlinirea ei conformă cu rațiunea după care a fost creată și ajungerea ei la veșnica durată fericită. Astfel, a voi ceea ce voințește Dumnezeu pentru noi înseamnă a ne voi pe noi înșine, a voi conform cu firea noastră, a voi întărirea firii noastre în vederea eternității ei fericite în Dumnezeu, nelucrând contrar ei, nelucrând la slăbirea și coruperea ei. Voia lui Dumnezeu cu privire la noi nu numai că vrea promovarea firii noastre, ci o poate și realiza. Libertatea noastră vrea cu adevărat ceea ce o promovează, consimțind cu voia lui Dumnezeu. Atunci Dumnezeu nu mai e împiedicat să stăpânească peste noi în locul morții. Dar, lăsând pe Dumnezeu să voiască prin noi, voim noi înșine împreună cu El. Stăpânind El în noi, stăpânim noi cu El. Libertatea în uzul ei firesc se arată în a voi ceea ce e conform firii noastre, în a voi viața netrecătoare din izvorul vieții netrecătoare. Libertatea adevărată constă în a deschide drum în noi acțiunii de-viață-dătătoare a lui Dumnezeu. Libertatea în uzul ei amăgitor constă în a voi să fim exclusiv prin noi înșine, prin puterile noastre ce se epuizează în scurtă vreme.

Problema aceasta a fost bine analizată și lămurită de B. Vișeslavțev, în *Etica preobrajennago Erosa*, Paris, 1931, p. 141-196. El pornește de la existența celor două forme ale libertății în om: libertatea negativă și libertatea pozitivă, sau liberul arbitru și libertatea în bine. Ultima e o libertate creatoare, libertatea ce ne decide pentru bine. Dar prima nu e mai puțin importantă, întrucât prin ea omul se apără de orice constrângere, își afirmă personalitatea. În libertatea negativă încă nu se afirmă și cea pozitivă, dar cea pozitivă o include și o conservă pe cea negativă.

acolo să dorim a primi și a ne mișca³⁴. Aceasta deoarece chipul s-a urcat la arhetip și s-a adecvat ca o pecete originalului și nu mai are și nu mai poate să fie dusă de acum

Trecerea primei libertăți la a doua înseamnă sublimarea voii. Această trecere se realizează prin rezolvarea unei antinomii: libertatea se află, pe de o parte, în fața unor datorii, a unor valori obiective; pe de alta, ea, afirmându-se chiar împotriva lor, arată că e o realitate tot așa de prețioasă, de indestructibilă ca și valorile.

N. Hartmann a exprimat filosofic rezolvarea acestei antinomii, spunând că cele două alternative se completează reciproc: valorile determină ideal libertatea, arată în ce sens trebuie să lucreze ea, dar ele au nevoie de determinarea reală din partea libertății, au nevoie de hotărârea ei pentru a fi realizate.

Vișeslavțev vede rezolvarea altfel: opoziția personalității față de datorie prin liberul arbitru provine din teama ei de a-și pierde autonomia. El spune că în acceptarea de către om a voii lui Dumnezeu, în declarația lui: "Fie voia Ta", libertatea alegerii și personalitatea sunt conservate, pentru că "Fie" este expresia deplină a voii libere, care ar putea spune și "să nu fie". Expresia "Fie" răsună din adâncul sinei autonome, ca răspuns liber la chemarea voii lui Dumnezeu. În cuvintele "Fie voia Ta" e inclusă recunoașterea a două voințe, nu a uneia singure. Rezolvarea antinomiei e aceasta: "Dumnezeu voiește să împlinim voia Lui (și în acest sens voiește supunerea noastră), dar nu ca robi, ci ca prieteni și fii (și în acest sens nu voiește supunerea simplă). Dumnezeu voiește iubirea, dar în orice iubire este alegere liberă, în orice iubire e asocierea a două voințe și a două libertăți" (p. 180).

Cu alte cuvinte, omul își unifică în iubire voia lui cu voia lui Dumnezeu, își face în mod liber voia lui Dumnezeu voie proprie, pentru că, afirmând voia lui Dumnezeu, el știe că se afirmă, se sporește pe sine. Valorile pe care le cere Dumnezeu împlinite de om sunt valorile care îl conservă și dezvoltă pe om în sensul cel adevărat ca personalitate. Dumnezeu îi spune prin toate poruncile: voiesc să te realizezi tu, te voiesc pe tine. Omul, răspunzând: "Fie, Doamne, voia Ta!", nu face altceva decât să spună: "Facă-se voia Ta ca eu să sporesc ca personalitate, să împlinesc voia Ta de a mă dezvolta ca personalitate". Fac voia Ta pentru că mă iubești, pentru că vrei să mă realizez.

34. Libertatea se manifestă în mișcare. Deci precum libertatea poate să vrea binele sau răul propriei ființe, așa mișcarea poate să ne ducă fie la unirea cu Dumnezeu, ca veșnică existență fericită, fie la coruperea și moartea ființei și la încetarea mișcării, ba chiar la robirea libertății.

înainte spre altceva, sau, mai limpede și mai adevărat spus, nici nu mai poate să vrea, ca una ce a primit lucrarea dum-

Dacă voim ceea ce voiește Dumnezeu, primim să ne mișcăm conform voinței Lui de a fi liberi. Iar această mișcare e conformă ființei noastre. În acest caz mișcarea dezvoltă existența și libertatea primite de la Dumnezeu, care trebuie să înainteze spre El pentru a dobândi în El veșnicia fericită. Existența o au creaturile de la Dumnezeu și se menține exclusiv prin Dumnezeu. Dar mișcarea lor depinde de voia lor. Însă mișcarea spre Dumnezeu și spre deplina libertate constă în acordul voinței lor cu voia lui Dumnezeu. "Existenței creaturilor i se opune inexistența, iar capacității lor de bunătate și înțelepciune, răutatea și neștiința. Deci ca ele să existe de-a pururi sau să nu existe stă în puterea Celui ce le-a făcut; dar ca să participe la bunătatea și la înțelepciunea lui Dumnezeu sau ca să nu participe stă în voia ființelor raționale". "Elinii spuneau că ființa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci și că nu are nimic contrariu. Noi însă zicem că numai ființa dumnezeiască nu are nimic contrariu, ca fiind veșnică și dăruind și altora veșnicia. Ființa lucrurilor însă are, contrară ei, inexistența. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să nu existe. Dar, fiindcă Lui nu-I pare rău de darurile Sale, ea va fi susținută prin puterea Lui atotțiitoare, chiar dacă are nimicul contrar ei, cum s-a zis, ca una ce a fost adusă la existență din inexistență și stă în voia Lui ca să fie sau să nu fie" (*Capete de spre dragoste*, III, 27-28).

Chiar dacă se mișcă contrar firii proprii, ducând-o spre nimic, libertatea nu poate duce firea până la inexistență, căci existența e un dar exclusiv al lui Dumnezeu, care nu poate fi nimicit fără voia Lui. Iar Dumnezeu, o dată ce a dat darul existenței, nu-l mai revocă, iar pe de altă parte respectă libertatea firii. Astfel prin libertatea greșit întrebuințată ființa rațională se balansează într-un joc amețitor deasupra neantului, dar e ținută să nu se prăbușească în el de voința lui Dumnezeu. Ea poate deveni moartă spiritual, în sensul de inertă spre tot ce e bun și înalt. Sfântul Ioan Gură de Aur consideră nemurire numai viața fericită în Dumnezeu, dobândită prin învierea într-o slavă. Ființa umană care s-a obișnuit să nu facă uz de funcțiile spirituale ale sufletului, sau le-a folosit pe cele ale răutății, va fi legată și roasă de o neputință veșnică în ce privește folosirea lor, iar de funcțiile dedicate grijii și plăcerilor trupesti iarăși nu va mai putea face uz, căci trupul nu se va mai putea bucura de nimic. Existența aceea va fi o existență golită de orice conținut, de orice rost. O imensă plictiseală, un nesfârșit sentiment de zădărnicie îl va chinui pe acela, o dată cu sentimentul neputinței de a scăpa din răutatea proprie și a celor aflați în aceeași soartă.

nezeiască, mai bine zis a devenit dumnezeu prin îndumnezeire și se îndulcește mai mult prin ieșirea (extazul) din cele ce sunt și se cugetă prin fire ale ei, din pricina harului Duhului ce a biruit, și o arată având pe Dumnezeu singur lucrător în ea. În felul acesta nu mai e decât o unică și singură lucrare prin toate: a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine zis numai a lui Dumnezeu³⁵, ca

35. Adevărea firii noastre, ca chip, cu arhetipul ei a devenit desăvârșită prin neputința voinței noastre de a mai voi altceva decât ce voiește Dumnezeu. Deci adevărea noastră s-a făcut printr-un efort al voinței de a nu mai voi ceea ce nu voiește Dumnezeu și ceea ce e în defavoarea adevăratei actualizări și desăvârșiri a firii noastre, care se realizează numai prin conformarea ei de bunăvoie cu modelul ei suprem. Voia este concepută iarăși în strânsă legătură cu lucrarea. Cel ce-și conformează voia sa cu voia divină nu lucrează conform unui dumnezeu care rămâne transcendent, ci în el lucrează Dumnezeu însuși; cine se conformează voii lui Dumnezeu se deschide lucrării Lui, căci voia lui Dumnezeu e activă. Dar, în mod paradoxal, cine voiește ca Dumnezeu și-a făcut din voia lui Dumnezeu voia sa și din lucrarea lui Dumnezeu, lucrarea sa. Prin aceasta voia sa și lucrarea sa se păstrează, identificate după conținut cu voia și cu lucrarea divină, dar neanulate întrucât, rămânând subiect al voii și lucrării divine împreună cu Dumnezeu, în această calitate de subiect e implicat și actul voinții și lucrării umane.

Sfântul Maxim însuși – mai târziu (*Opuscula theologica et polemica*, P.G., 91, col. 33) – dă acest sens celor spuse de el în acest loc despre o singură lucrare în Dumnezeu. Iar în alt loc spune: "Deci până ce firea se află în lume în chip temporal e supusă mișcării transformatoare, din pricina stabilității relative a lumii și a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar, ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită unimii naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mișcare, și o identică mișcare stabilă săvârșită etern în jurul Aceluiași Unu și Singur" (*Quaest. ad Thalassium*, 65).

P. Sherwood zice, comentând acest loc: "Aceasta implică o existență în Dumnezeu, o veșnică stabilitate, o mișcare stabilă, identică, imediată și permanentă, persistentă în prima cauză" (*op. cit.*, p. 112). Sfântul Grigorie de Nyssa spusese acestei stări "mișcare stabilă", sau "stabilitate mobilă".

Sfântul Maxim lămurește în acea epistolă că, vorbind de singura lucrare a lui Dumnezeu în sfinți, a înțeles că singură lucrarea lui Dumnezeu va produce îndumnezeirea și fericirea lor în viața viitoare. Căci

Cel ce Se întrepătrunde cu bunătate întreg cu cei vrednici întregi³⁶. Deci e neapărat de trebuință să înceteze cu totul mișcarea liberă (ἐξουσιαστικῆς κινήσεως) a dorinței spre oricare alt lucru, o dată ce s-a arătat ultimul bun dorit, și se împărtășește și se sălășluiește în mod neîncăput, ca să fie astfel, în launtrul celor ce se împărtășesc, pe măsura puterii lor³⁷, Acela spre Care se grăbește toată viețuirea și cugetarea celui ajuns la înălțime, și, cum zice acest dascăl, "la

lucrarea este activarea puterii, iar puterea presupune o ființă corespunzătoare. "Prin aceasta n-am suprimat lucrarea naturală omenească a celor ce pătimesc aceasta; ea însă se odihnește de la producerea fericirii, arătându-se numai pătimind gustarea bunătăților". Deci lucrarea omenească experiază, simte, trăiește îndumnezeirea, dar n-o produce. Și desigur că îndumnezeirea și fericirea dăruită cuiva e pe măsura capacității lui de a o primi, adică de a o gusta, capacitate în care a progresat prin stăruința proprie. Singur Dumnezeu lucrează în noi în viața viitoare, ceea ce arată imposibilitatea căderii noastre din nou din Dumnezeu în sens origenist. Pe de alta, el afirmă persistența voinței și lucrării umane pentru a nu anula ființa umană în Dumnezeu în sens monofizit-panteist. "Deci, după Sever, Cuvântul, intrupându-Se după ipostas, a închipuit numai iconomia printr-o simplă formă a trupului, nu a împlinit-o printr-un trup natural, însuflețit de înțelegere și de rațiune, neavând ca om voință naturală" (*Către acelasi Marin*, P.G., 91, col. 49).

Voința umană menținută în Hristos și în noi, în viața viitoare, nu e numai o voință potențială, ci e actualizată în identificarea consimțirii ei cu cea divină, pentru că dulceața binelui divin prezent în om cucerește cu totul voința umană.

36. Această imprimare totală a bunătății divine în ființa umană o numește Sfântul Maxim acțiune perihoretică. Sfântul Ioan Damaschin va folosi acest termen pentru întrepătrunderea dintre Persoanele Sfintei Treimi și dintre cele două firi în Hristos. Sfântul Maxim vede aceeași întrepătrundere între Dumnezeu și cei vrednici în viața viitoare. Dumnezeu va pătrunde întreg în ei, prin bunătate, deci nu în mod fizic. Aceasta implică o acceptare liberă a acestei întrepătrunderi cu Dumnezeu de către cei vrednici. Însuși cuvântul *perihoreză* implică persistența ființei umane și a voinței și lucrării ei în această unire cu Dumnezeu. E vorba de o învăluire reciprocă.

37. Voința va rămâne, dar ea nu se va mai mișca spre un alt obiect, spune Sfântul Maxim, precizând în ce constă unirea ei cu voința divină.

Care se oprește toată dorința și mai presus de Care nu mai e purtată, căci nu mai are către ce tinde mișcarea celui ce se sârguiește; cei ajunși acolo găsesc odihna întregii contemplații" (*Cuv. despre Sf. Atanasie, P.G., 35, cap. I, col. 1084*).

Pentru că nu va mai fi atunci ceva care să se arate în afară de Dumnezeu, sau care să pară că stă în cumpănă cu Dumnezeu, ca să vrăjească dorința cuiva spre a înclina spre el, toate fiind cuprinse în El, fie inteligibile, fie sensibile, prin arătarea și prezența Lui negrăită³⁸, așa cum luminile stelelor și înseși stelele nu se mai percep prin simțire nici măcar că există în timpul zilei, fiind acoperite de lumina abundentă și incomparabilă a soarelui care a apărut și de la care au și ele calitatea de a fi lumini. La Dumnezeu aceasta se aplică cu atât mai mult cu cât distanța și deosebirea dintre Cel necreat și cele create sunt nesfârșite. Căci atunci, după ce vom fi cunoscut după ființă existența concretă a fapturilor, adică ce, cum și spre ce sunt, nu ne vom

Căci o dată ce S-a arătat și S-a sălășluit în aceia Dumnezeu, ca supremul bun dorit, adică o dată ce ei se împărtășesc de El, dorința lor se oprește la El. Ea nu are o țintă mai înaltă spre care să tindă, căci în Dumnezeu cel iubitor are toate bunurile. În Acesta se odihnește orice contemplație și bucurie.

Odihna aceasta are pe de o parte un sens negativ, pe de alta, unul pozitiv. Sensul negativ constă în faptul că contemplația nu mai trece la alt obiect. Sensul pozitiv, că se satisface veșnic în Dumnezeu. Dar această concentrare a contemplației în Dumnezeu are un progres, o dată ce cei ce se împărtășesc de El îl au în ei mereu "pe măsura puterii lor", dar își dau totodată seama că El este infinit și vor să cuprindă tot mai mult din El. Sfântul Maxim afirmă această eternă stabilitate mobilă, sau oprire stabil-mobilă a voinței în Dumnezeu, împotriva origenismului.

38. În cunoștința aceea de Dumnezeu va fi inclusă cunoștința tuturor; în Dumnezeu le vom vedea și înțelege pe toate după ființă, dar nu separat, ci într-o negrăită relație cu Dumnezeu, ca raze ale nesfârșitei Lui străluciri. Iar cunoștința aceasta a lor e superioară cunoașterii lor în mod separat sau în limita lor determinată. În Persoana vie, iubitoare, atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu se văd concentrate toate.

mai mișca dorința de a cunoaște spre ceva determinat, fiind depășită de noi cunoașterea oricărui lucru sau cea îndreptată spre orice lucru de după Dumnezeu, stându-ne înainte și împărțându-ni-se spre gustare, pe măsura noastră, singură cunoștința nesfârșită dumnezeiască și necuprinsă. Acesta este înțelesul cuvintelor atât de filosofice pe care le spune purtătorul-de-Dumnezeu învățător: "Vom cunoaște atunci cât am fost cunoscuți, pentru că vom amesteca această putere deiformă și dumnezeiască, adică mintea și rațiunea noastră, cu ceea ce este propriu ei, și chipul s-a urcat la originalul spre care tinde acum" (*A doua cuv. teol.*, cap. 17, P.G., 36, col. 48 C)³⁹.

Acestea le-am spus ca să se vadă că nu suntem faimoasa unitate și spre a se cunoaște felul cum va fi starea celor viitoare (potrivit clarificărilor ce ni le pot da înțelesurile și

39. Propriu minții și rațiunii e Dumnezeu. Pentru El sunt făcute acestea. Pe El Îl caută ele și în mediul creației. Până când nu sunt unite cu El și nu-L cunosc pe El deplin, prin împărțășirea de El, sunt nemulțumite, pentru că se ocupă cu ceva ce e mai prejos de dorința lor. În felul acesta mintea noastră este în potență deiformă, adică se dorește umplută de Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nazianz spune ceva mai înainte de locul pe care îl citează aici Sfântul Maxim: 'Astfel rațiunea lui Dumnezeu (care vine de la Dumnezeu), care e sădită în mod natural în toate, și e prima lege în noi și unită cu toate lucrurile, ne-a urcat la Dumnezeu prin cele văzute' (*A doua cuv. teol.*, 16, P.G., 36, col. 43). Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu e prezentă prin rațiunea ei în toate și ne conduce pe noi – prin rațiunea noastră cunosătoare, dar și prin rațiunea ființei noastre și a tuturor lucrurilor – spre Dumnezeu.

Concepția Sfântului Maxim se distinge net de cea pe care o combat. În timp ce aceea consideră că voința se poate mișca în mod arbitrar, independent de urmărirea binelui, sau că nu există un bine suprem, deci a putut să se miște chiar din unitatea inițială pentru că n-a fost un bine atotcuprinzător sau absolut clar, Sfântul Maxim socotește că voința tinde în mod firesc spre bine, iar o dată ajunsă în Dumnezeu, ca Bine atotcuprinzător, nu se mai poate desprinde de El.

Sfântul Maxim crede într-o tendință firească spre Bine a voinței create și în același timp crede într-un Bine suprem, mai presus de orice realitate. El crede, cu alte cuvinte, într-un Bine lipsit de orice echivoc.

gândurile Scripturii accesibile acum nouă). Despre felul cum, fiind partea lui Dumnezeu, am curs de la El, vom vorbi, cu ajutorul lui Dumnezeu, de aici înainte⁴⁰.

7 d. Cine, cunoscând prin rațiune și înțelepciune că lucrurile au fost aduse din nimic la existență de către Dumnezeu, și îndreptându-și cu judecată puterea contemplativă a sufletului spre nesfârșita deosebire și varietate a lucrurilor, și distingând cu o rațiune cercetătoare rațiunea după care au fost create toate, nu ar cunoaște Rațiunea cea una, ca multe rațiuni, ce stă împărțită în chip neîmpărțit în varietatea fapturilor, precum arată însușirea lor de a se referi una la alta și totuși de a rămâne fiecare ea însăși în chip neamestecat? Și (nu ar cunoaște) iarăși multele rațiuni ca una, prin referirea tuturor spre ea, care există pentru sine în chip neamestecat, fiind Cuvântul ființial și ipostatic al lui Dumnezeu și Tatăl, ca obârșie și cauză a tuturor⁴¹? Pentru că în El "s-au zidit toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, fie văzute, fie nevăzute, fie scaune, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii, toate în El și prin El s-au zidit" (Col. 1, 16). Având rațiunile celor făcute subzistând în El dinainte de veacuri, prin bunăvoința Sa a creat din nimic zidirea

40. Sfântul Maxim declară că toate cele de mai sus le-a spus pentru a demonstra că nu am pornit dintr-o unitate precedentă, lipsită de caracteristicile unui bine absolut, și cum va fi unirea noastră de la sfârșit cu Dumnezeu. Ea va fi cu totul deosebită de cea închipuită de platonisti și origeniști, căci va fi o unire cu Binele suprem și atotproniator și de aceea nu vom putea cădea din ea. Dar pentru că Sfântul Grigorie de Nazianz a spus, în citatul dat la începutul acestui capitol, că suntem parte din Dumnezeu, Sfântul Maxim promite să explice în cele următoare în ce sens suntem parte a lui Dumnezeu, dacă nu suntem în sensul că am fost la început într-o unitate cu El.

41. Sfântul Maxim arată de la început sensul corect în care se poate spune că suntem parte din Dumnezeu: în sensul că în varietatea fapturilor și în relația dintre ele se arată Rațiunea divină cea una, împărțită în chip neîmpărțit în rațiunile fapturilor. Făpturile sunt "părți" ale lui Dumnezeu în sensul că au Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu drept principiu și cauză a lor.

cea văzută și nevăzută, ca Unul ce a făcut toate cu rațiune și înțelepciune la vremea cuvenită, pe cele generale și pe cele individuale. Căci credem că premerge o rațiune creației îngerilor, o rațiune, fiecareia dintre ființele și puterile ce alcătuiesc lumea de sus, o rațiune, oamenilor, o rațiune, tuturor celor ce au primit existența de la Dumnezeu, ca să nu le numesc pe toate individual⁴². Propriu-zis este una și aceeași Rațiune, care, prin infinitatea și transcendența ei, este în sine și pentru sine negrăită și necuprinsă, fiind dincolo de toată creația și de deosebirea și varietatea ce există și se cugetă în ea, arătându-se și multiplicându-se din bunătate în toate câte sunt din ea, pe măsura fiecareia și recapitulând (readucând) toate în sine⁴³. Prin ea există și persistă și în ea sunt cele făcute, întrucât prin ea s-au făcut și spre

42. Aici este exprimată doctrina Sfântului Maxim despre rațiunile creaturilor aflate dinainte de veacuri în Rațiunea divină. Această doctrină se deosebește net de doctrina platonico-origenistă. Câtă vreme Origen cunoaște o întreagă lume de spirite în jurul lui Dumnezeu, lume din care o parte, prin cădere, e îmbrăcată în trupuri și devine o lume vizibilă, Sfântul Maxim nu cunoaște deosebit de lumea creată decât pe Dumnezeu. Căci rațiunile dinainte de veacuri ale fapturilor nu au o existență de sine, ci sunt rațiuni potențiale în Dumnezeu sau în Rațiunea supremă. Entitățile lumii nu au ca atare o preexistență. Chiar îngerii nu sunt asemenea ființe raționale preexistente, ci ei înșiși își au rațiunile lor ca potențe în Dumnezeu. "Pentru origeniști, de aceea, geneza (facerea) este venirea existențelor imateriale în corp. Aceasta era și afirmația deschisă a lui Plotin (*Enn.* 3, 9.3). Acesta era un concept parțial al facerii (genezei), nu facerea entităților înseși, ci a unui mod particular al existenței lor. Dimpotrivă, Sfântul Maxim înțelege Geneza (Facerea) în mod universal, cum formulează cu grijă: «atât cele inteligibile, cât și cele sensibile sunt create de Dumnezeu». Sfinții Grigorie de Nyssa și Maxim nu lucrează numai cu dualitatea: inteligibile și sensibile, ci și cu alta, fundamentală: create și necreate" (P. Sherwood, *op. cit.*, p. 97, nota 52).

La neoplatonici și la Origen toate formează o pliromă panteistă. Sfântul Maxim deosebește radical între Dumnezeu, singurul necreat și etern, și creaturi, care au în Rațiunea supremă numai niște rațiuni după care au fost create.

43. Propriu-zis, în Rațiunea divină rațiunile divine nu subzistă în mod distinct, ci Rațiunea divină, infinită și transcendentă, "Se arată și Se mul-

ea s-au făcut; iar persistând și mișcându-se, se împărtășesc de Dumnezeu. Căci, întrucât au fost făcute de Dumnezeu, toate se împărtășesc de Dumnezeu pe măsura lor, fie prin înțelegere (minte), fie prin rațiune, fie prin simțire, fie prin mișcare vitală, fie prin destoinicia lor naturală și câștigată prin deprindere, cum socotește marele descoperitor-de-Dumnezeu, Dionisie Areopagitul⁴⁴.

Deci fiecare dintre îngeri și dintre oamenii mintali și raționali este și se numește parte (μοῖρα) a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea după care a fost creat, care este în Dumnezeu și la Dumnezeu, pentru rațiunea lui care preexistă în Dumnezeu, cum s-a zis. Dar dacă se mișcă potrivit ei, va fi în Dumnezeu, în Care preexistă rațiunea existenței lui, ca

tipică din bunătate în toate câte sunt". Adică revelează din infinitele Sale posibilități și prin aceasta actualizează ceva din multiplicitatea acestor posibilități, creând chipurile consistente ale lor. Actul revelării lui Dumnezeu prin entitățile ce le creează, după modelul rațiunilor preexistente ca posibilități (nu ca existențe reale), este un act al "bunătății", deci al voinței Sale. Ele nu se mișcă de la ele însele spre o existență în corpuri.

44. Fiind create de puterea Sa după modelul acestor posibilități și persistând prin această putere și prin lucrarea acestor rațiuni exemplare, faptele se împărtășesc de Dumnezeu pe măsura a ceea ce reprezintă, ca chipuri consistente și proprii ale acestor posibilități. Aici Sfântul Maxim își însușește doctrina lui Dionisie Areopagitul.

Fără îndoială, diferitele trepte ale existenței create de Dumnezeu nu se împărtășesc de rațiuni corespunzătoare considerate în ele însele în Dumnezeu, căci existența unor asemenea rațiuni ar însemna că pentru Dumnezeu există două variante de rațiuni. Rațiunile treptelor inferioare, nespirituale, ale creației sunt implicate în Dumnezeu în rațiunile treptelor spirituale ale creației. Ierarhia existențelor create implică o încadrare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sunt o condiție pentru treptele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare, sau, prin participarea lor la spiritualitatea de care sunt capabile, să le îndumnezeiască și pe acelea. Toate treptele existenței create participă în ultimă analiză la Rațiunea divină cea una. Pe măsură ce creaturile participă mai mult la Dumnezeu, treptele inferioare ale lor sunt mai luminate de cele superioare și, în ultimă instanță, îndumnezeite de Logosul divin.

obârșie și cauză. Și dacă nu vrea să se prindă cu dorința de nimic altceva decât de obârșia sa proprie, nu cade de la Dumnezeu, ci devine, întinzându-se tot mai mult după El, dumnezeu, și se numește parte a lui Dumnezeu, prin faptul că se împărtășește după cuviința de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează, potrivit cu firea, în chip înțelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obârșia și cauza proprie⁴⁵. Căci dincolo de obârșia sa și de urcușul și de restaurarea

45. Rezumând, Sfântul Maxim declară că fiecare dintre îngeri și dintre oameni e "parte" a lui Dumnezeu, pe de o parte prin rațiunea după care a fost creat și care preexistă în Dumnezeu, pe de alta pentru că, dacă se mișcă conform acestei rațiuni, va ajunge deplin în Dumnezeu. E "parte" din Dumnezeu întrucât, în baza acestei rațiuni, este încă de pe acum în Dumnezeu și, dacă nu-și îndreaptă dorința spre nimic altceva decât spre principiul și cauza sa, nu cade din Dumnezeu și, întinzându-se tot mai mult spre El, devine în mod mai deplin "parte" a lui Dumnezeu, ba chiar dumnezeu prin har. Iar lucrând așa și ajungând la această stare, se împlinește ceea ce e potrivit firii proprii. Îngerul sau omul e "parte" din Dumnezeu pentru că-și are suportul în rațiunea sa preexistentă în Dumnezeu și pentru că, mișcându-se conform firii sale și voii divine care îl impulsionează prin rațiune, ca suport de origine divină al firii sale, se va imprima de energiile divine, încât nu se mai observă nici o separație între el și Dumnezeu.

Doctrina aceasta despre rațiunile divine ale lucrurilor (τῶ ὄντων) leagă aceste rațiuni de voința divină. Dionisie Areopagitul (*Div. Nom.* 5, 8, P.G., 3, col. 824 C) afirmase că rațiunile sunt voinți divine. El reafirma prin aceasta ceea ce afirmase și Clement, că creația nu e un rezultat necesar al puterii divine sau al dinamismului natural al divinului, ci al voinței lui Dumnezeu. În secolele următoare nu se mai vorbește alternativ despre paradigme (sau rațiuni) și voinți, ca la Dionisie, ci printr-o expresie compusă: gândirea Lui volitivă (Pseudo-Chiril, *Despre Sfânta Treime*, P.G., 77, col. 1145 C; Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I, 9, P.G., 94, col. 837 A).

Rațiunile nu sunt, ca mai înainte, modele inerte, ci puteri creatoare volitive ale lui Dumnezeu care implică gândirea modelelor lucrurilor. Rațiunile creaturilor, deși sunt eterne, pentru că nu există în Dumnezeu nimic temporal, ele totuși nu țin de natura Lui, ci sunt expresia voinței Lui. "Idea creaturii, a ceva deosebit de Dumnezeu, a unui eu non-divin, nu aparține necesității intime a esenței divine, ea nu e produsă în virtutea

în rațiunea după care a fost creat, nu mai are spre ce să se miște sau cum să se miște, mișcarea lui spre ținta dumnezeiască primind ca hotărâre însăși ținta dumnezeiască⁴⁶.

fecundității naturale, căci în acest caz ar fi un al patrulea ipostas, presupunere sacrilegă. Ea a fost produsă într-o libertate supremă din toată eternitatea. Dumnezeu este absolut liber în ce privește creaturile posibile. Nu există nici o cauză care apasă asupra voinței Lui. Mai mult, Dumnezeu este eminentemente liber chiar față de posibilitatea creaturilor înseși... Lumea, chiar în ideea divină, este un surplus absolut, o realitate adăugată, sau mai bine zis un dar adăugat, liber și bun, al libertății divine atotputernice și al iubirii supraabundente... Trebuie distinse două moduri ale eternității: eternitatea ființială, în care nu viețuiește decât Treimea, și eternitatea contingentă a actelor libere ale harului divin" (G. Florovschi, "L'idée de la création dans la philosophie chrétienne", în *Logos*, București, nr. 1, 1928, p. 18-20).

Sfântul Maxim leagă de aceste rațiuni ideea de scop, de țintă. El declară că, intuind rațiunile divine ale lucrurilor create, noi intuim în același timp scopul lor, adică dinamismul lor spre un scop. "Toate lucrurile create de Dumnezeu în natură, dacă le contemplăm cu cuvenita cunoștință, ne anunță tainic rațiunile care au venit la existență și în același timp ne anunță scopul divin față de ele" (*Răspunsuri către Talasie*, 13, P.G., 90, col. 293-296). Dumnezeu vede și voiește în rațiunile lucrurilor mișcarea și scopul acestora, care este îndumnezeirea lor. Dar așa cum Părinții afirmă paradoxal existența eternă a rațiunilor divine și dependența lor de voința divină, așa Sfântul Maxim unește paradoxal scopul lui Dumnezeu cu privire la ele cu voia creaturilor de a înainta sau nu spre acest scop.

În felul acesta Sfântul Maxim poate scăpa de concluzia apocatastazei generale, de care nu a putut scăpa deplin Sfântul Grigorie de Nyssa (Sherwood, *op. cit.*, p. 176-177). Eternitatea divină a făcut loc în sine contingenței rațiunilor creaturilor; voința divină, de care aceste rațiuni depind și care creează lucrurile conform lor, face loc libertății creaturilor raționale. Aceste două paradoxuri au o legătură între ele: amândouă implică libertatea divină sau un Dumnezeu personal. În același timp ele fac posibilă apariția în fața lui Dumnezeu a creaturii libere, personale. Iar cele ce nu se realizează nu alterează însăși esența divină, ci ființa lor creată.

46. Ajungând prin lucrarea lor conformă rațiunii după care au fost create deplin în Dumnezeu, ajung totodată la realizarea deplină a rațiunii lor. Aceasta e "restaurarea" prin voință în starea desăvârșită spre care au fost create, conform rațiunii lor în Dumnezeu. Restaurarea nu e o conducere a tuturor fără voia lor la o unire cu Dumnezeu, din care pot

Aceasta o arată și Sfântul Vasile în tâlcuirea la Sfântul Prooroc Isaia, zicând așa: "Sâmbăta adevărată e odihna rezervată poporului lui Dumnezeu. Pe aceasta, fiindcă e adevărată, o îngăduie Dumnezeu și la această Sâmbătă a odihnei ajunge acela căruia lumea i s-a răstignit, adică s-a depărțat de cele ale lumii și s-a statornicit în locul propriu odihnei duhovnicești. Cel ce a ajuns acolo nu se va mai mișca din locul său, starea aceasta fiind înconjurată de liniște și de netulburare. Deci, loc al tuturor celor ce s-au învrednicit de o astfel de fericire este Dumnezeu, precum s-a scris: «Fii mie Dumnezeu scutitor și spre loc întărit, ca să mă mântuiești» (Ps. 30, 2)" (*In Isaiam*, P.G., 30, col. 177 CD)⁴⁷.

pleca iarăși, ca în origenism, ci ajungerea celor ce voiesc la ținta lor eternă în Dumnezeu, printr-o colaborare a lor cu ajutorul dat lor de Dumnezeu pentru a se realiza conform rațiunii lor. Dar întrucât la această realizare deplină nu ajung decât în Dumnezeu, Care e ultimul hotar fără hotar în care pot ajunge, ele nu mai pot cădea de acolo, pentru că s-au obișnuit să tindă spre odihna nesfârșită în Cel nesfârșit, la care acum au ajuns. Libertatea lor despărțită o vreme de Dumnezeu se întoarce definitiv în Dumnezeu.

47. Sâmbăta din planul creației sau de la sfârșitul ei se îndeplinește după răstignirea din planul mântuirii; după răstignirea mea față de lume, sau a lumii față de mine – fapt care are loc Vinerea, ca partea finală și culminantă a osteneții mele, sau a timpului meu, sau ca treaptă desăvârșită a lucrării mele de despățimire, prin buna pătimire în lume –, ajung la Sâmbăta odihnei. Calea aceasta ne-a arătat-o Hristos. Dar dincolo de această odihnă de cele ale lumii e Duminica învierii; dincolo de Hristos cel înmormântat după răstignire e Hristos cel înviat cu trupul și unirea mea cu El. Eu voi rămâne mai departe cu Hristos cel înviat cu trupul, nu voi trece dincolo la un spirit al lui Hristos fără trup, cum se afirma în origenism. Pentru că noi credem în învierea cu trupul. Aceasta e plinătatea fără hotar a omului întreg în Hristos, Care a devenit prin întrupare om întreg și a redevenit prin înviere om desăvârșit întreg. Dincolo de această odihnă cu trupul în Hristos cel înviat nu se mai poate trece. Dar peste odihna de Sâmbăta, în care Hristos e mort cu trupul, se trece. În odihna eternă nu trec fără trup și nici fără lume, dar trec cu ele transfigurate.

Făpturile conștiente își găsesc odihna în Dumnezeu, pentru că într-acele le atrag rațiunile lor ca modelul lor final, sau gândirea volitivă a lui

7 e. Căci în El sunt fixate ferm rațiunile tuturor și despre aceste rațiuni se spune că El le cunoaște pe toate înainte de facerea lor, în însuși adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El și la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sunt și cele ce vor fi, nu au fost aduse la existență deodată cu rațiunile lor, sau de când sunt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului, fiind create conform cu rațiunile lor. Fiindcă Făcătorul există pururea în mod actual (κατ' ἐνέργειαν), pe când fapăturile există în potență (δυνάμει), dar actual încă nu.

Căci nu pot fi deodată Cel infinit și cele mărginite, nici nu va fi vreo rațiune care să arate că pot exista deodată ființa și Cel supraființial și că poate fi identificat Cel nemăsurat cu ceea ce e măsurat, Cel liber de relație (nerelativ) cu ceea ce se află în relație, Cel care nu are în Sine nici un fel de categorie care să poată fi afirmată cu ceea ce e constituit prin toate acestea⁴⁸.

Pentru că pot fi afirmate toate cele create, după ființa și facerea lor, fiind cuprinse în rațiunile lor și în rațiunile ce-

Dumnezeu cu privire la ele. Dincolo de aceste modele nu le mai atrage nimic, pentru că ele și-au atins deplinătatea. Nu există model mai înalt care să le atragă. Nu există gândire și voie mai înaltă decât cea definită în scopul lui Dumnezeu cu privire la ele. Dar acest scop este participarea interminabilă a lor la infinitatea divină după modul lor propriu.

48. Creaturile se vor odihni în Dumnezeu pentru că rațiunile lor sunt ferme în Dumnezeu, deși entitățile create după modelul lor nu au existență de când au rațiunile lor. Dacă n-ar avea rațiuni ferme în gândirea și voia lui Dumnezeu supratemporală, nu s-ar putea odihni în El, nu și-ar găsi împlinirea în El, ci ar putea fi descompuse după o vreme. Dacă ar fi din veci în Dumnezeu ele însele, mișcarea lor ar fi o dovadă că niciodată nu pot ajunge la odihna în Dumnezeu. Numai dacă Dumnezeu există și dacă le gândește înainte ca ele să ia ființa în timp, adică să intre în mișcare, deci nu din veci, ele își pot găsi odihna sau împlinirea în Dumnezeu; Dumnezeu există în act din eternitate, iar fapăturile există numai în potență.

lor ce sunt în jurul lor⁴⁹. Lăsând pe un plan superior teologia supremă și negativă a Cuvântului (a Rațiunii), potrivit căreia El nu e nici grăit, nici cugetat, nici peste tot ceva din cele cunoscute împreună cu altceva, ca Cel ce e supraființial, nici participat de ceva în oarecare fel, Rațiunea (sau Cuvântul) este multe rațiuni, și rațiunile cele multe sunt o Rațiune. După procesiunea binevoitoare, făcătoare și susținătoare spre făpturi, Rațiunea (Cuvântul) cea una e multe rațiuni, iar după referirea și pronia care le întoarce și le călăuzește pe cele multe spre Unul, ca spre obârșia lor, sau ca spre centrul liniilor pornite din El, Care are în Sine de mai înainte începuturile lor și le adună pe toate, rațiunile cele multe sunt una⁵⁰.

Deci suntem și ni se zice "parte" a lui Dumnezeu, pentru faptul că rațiunile existenței noastre preexistă în Dumnezeu. Și ni se zice că am curs de sus, pentru că nu ne-am mișcat

49. Cele despre care se poate spune ceva afirmativ sunt determinate, adică definite, de structura rațiunilor. De aceea ele sunt și create. Însuși creaturalul lor le arată ca determinate. Sunt determinate pentru că au primit un început al existenței lor și pentru că își au definiția lor în structura deosebită de a altora, sau sunt limitate de structura celor ce sunt în jurul lor. Coexistența lor cu Dumnezeu ar pune totul într-o evoluție care nu și-ar găsi niciodată deplinătatea, sau odihna, pentru că n-ar avea în ce și-o găsi. Progresul n-ar avea nici un sens. Origenismul își vâdește dintr-o nouă latură inconsistența.

50. Dar cu toate că Dumnezeu este în Sine mai presus de orice determinare, creând făpturile, adică acceptând să iasă spre ele, sau să intre în legătură cu ele, Își face cunoscute în rațiunile referitoare la acestea multe din posibilitățile cuprinse în Sine în mod nediferențiat.

S-ar părea la prima vedere că dacă, în origenism, cele ce se împrăștie din unitatea inițială sunt niște existențe spirituale deosebite de Dumnezeu, aici însăși Rațiunea ipostatică divină Se ramifică și apoi Se readună în Sine. Dar acestei interpretări i se opun două lucruri: întâi, că în Sine Rațiunea ipostatică divină este mai presus de orice gândire și trăire, deci de orice multiplicare sau determinare în asemenea rațiuni; al doilea, că Ea nu se multiplică în ființele create și deci nici acestea nu redevin una cu Ea, ci se unesc cu rațiunile lor volitive, necreate, creatoare și

potrivit cu rațiunea după care am fost făcuți și care pre-există în Dumnezeu⁵¹.

7 f. Dar cel ce a fost învățat să privească cu evlavie rațiunile lucrurilor poate dezvolta ușor și în alt chip înțelesul acestei idei. Astfel, nu încapă îndoială că ființa virtuții din fiecare este Cuvântul (Rațiunea) cel unul al lui Dumnezeu. Căci ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos. Fiindcă s-a scris: "Care ni S-a făcut nouă de la Dum-

providențiatoare. Iar acestea se și readună în unitatea Ei. Fără îndoială multiplicarea Rațiunii celei una se arată și în făpturile create și providențiate de Ea după chipul rațiunilor lor necreate, aflătoare în Ea și lucrătoare prin ele; iar readunarea lor în unitatea Ei sau a rațiunilor necreate din Ea implică și o adunare a făpturilor în Ea. Dar unificarea făpturilor în Rațiunea divină este de alt ordin decât cea a rațiunilor lor divine.

Trăind o unitate a lor în și cu Rațiunea divină, ele sunt conștiente de această unitate, întrucât continuă să-și păstreze o subzistență proprie, sau viceversa: întrucât continuă să-și păstreze o subzistență proprie, sunt conștiente de unirea lor în și cu Rațiunea cea Una și cu rațiunile necreate unite în Ea. Rațiunea ipostatică divină cea una e acum întreagă în fiecare din făpturile adunate în Ea, fără ca acestea să se confunde.

Rațiunea cea una, multiplicată în multe rațiuni ale făpturilor și revenită la unitatea Ei, trebuie înțeleasă și ca Cuvântul ipostatic ce Se multiplică cu apelul Lui, cu lumina Lui, sau răsună și se înțelege în multe cuvinte și în multe feluri de prezențe personale lucrătoare prin care cheamă, aduce și ține făpturile în existență și care redevine un Cuvânt total și atotcuprinzător adresat făpturilor adunate în El prin aceeași înțelegere și o prezență personală infinit de intensă și de bogată în ele. Dar tocmai aceasta consolidează ca persoane ființele create spirituale, sau dotate cu spirit. Ca asemenea Cuvânt sau prezență ipostatică totală S-a revelat Logosul făpturilor în Iisus Hristos, dându-ni-Se în forma aceasta mai ales în Euharistie, pentru a ne conduce spre capacitatea deplină de a-L sesiza ca atare în veacul viitor (*Capete gnostice*, II, 28-29).

51. Rezumând, Sfântul Maxim precizează sensul în care a spus Sfântul Grigorie de Nazianz că suntem "parte" a lui Dumnezeu: ca cei ce avem rațiunile noastre preexistente în Dumnezeu. În același timp el precizează sensul afirmației aceuia că "am curs de sus". Aceasta nu stă în faptul că am fi plecat ca existențe dintr-o unitate inițială în Dumnezeu, ci că, o dată creați într-o legătură cu Dumnezeu sau cu rațiunile noastre preexistente în El, nu ne-am mișcat potrivit cu ele.

nezeu înțelepciune, dreptate, sfințire și mântuire" (I Cor. 1, 30). Și e vădit că acestea se spun despre El în înțelesul absolut, ca fiind prin Sine însuși înțelepciunea, dreptatea și sfințenia, nu în sens determinat (limitat), cum se zice despre noi, de pildă: om înțelept, sau om drept. Dar dacă-i așa, orice om care se împărtășește de virtute printr-o deprindere neclintită se împărtășește neîndoielnic de Dumnezeu, ființa virtuților, ca unul ce a cultivat sincer, prin liberă hotărâre, sămânța naturală (τὴν κατὰ φύσιν) a binelui și a arătat sfârșitul ca fiind una cu obârșia, și obârșia, una cu sfârșitul, mai bine zis obârșia și sfârșitul ca unul și același lucru, fiind prin aceasta un vestitor nepervertit al lui Dumnezeu, dacă scopul oricărui lucru se socotește că este obârșia și sfârșitul lui: obârșia, întrucât de acolo a primit pe lângă existență și binele prin fire după participare, iar scopul, întrucât, recunoscându-și cauza sa, străbate prin dispoziție și hotărâre liberă cu toată sârguința drumul de laudă ce-l duce spre ea⁵². Iar străbătând acest drum devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin liberă alegere la binele natural al chipului asemănarea prin virtuți, datorită urcușului firesc spre cauza

52. Sfântul Maxim dă și un alt sens "curgerii de sus" a celor ce nu viețuiesc în legătură cu Dumnezeu. A "curs de sus" cel ce nu dezvoltă în sine binele în virtuți. Căci esența virtuții din fiecare este Rațiunea divină cea una, sau Iisus Hristos. Cine cade deci din virtute, sau nu o deprinde, a căzut din Rațiunea sau Cuvântul lui Dumnezeu. Aici Rațiunea divină e identificată cu Binele. Căci singur binele adevărat este rațional. Rațiunea divină ca normă și sursă supremă a toată organizarea rațională, a toată legătura armonică a celor create, e și normă și sursă supremă a tot binele împlinit și urmat de ele. Dar numai prin binele urmărit statornic și imprimat ca deprindere sau ca virtute în ființa proprie, se impune în aceasta rațiunea după modelul rațiunii ei necreate, care este Rațiunea ipostatică divină.

În același timp binele și raționalitatea sunt și o tendință a firii create, făcută după modelul Rațiunii necreate în care e implicat binele. Cel ce dezvoltă în sine binele ca sămânță a virtuții se dezvoltă după norma și din puterea rațiunii sale necreate, adică conform Rațiunii divine despre

proprie și intrării în intimitatea ei⁵³. Astfel se împlinește și cu el cuvântul apostolic, care zice: "Căci în El viem, ne mișcăm și suntem" (Fapte 17, 28). "Este" adică în Dumnezeu prin luare-aminte cel ce nu-și corupe rațiunea ființei sale, preexistentă în Dumnezeu; "se mișcă" în Dumnezeu potrivit cu rațiunea ființării sale bune, preexistentă în Dumnezeu, lucrând prin virtuți, și viețuiește în Dumnezeu potrivit cu

sine. Acela arată că scopul sau sfârșitul lui e una cu obârșia sau vice-versa. Căci binele care îl atrage, sau spre care tinde ca spre scopul său, e pus în firea lui de la început, de cauza ei. De la această obârșie sau cauză a luat nu numai existența, ci și participarea la bine. Dar aceeași cauză care a pus în fire binele și o face să lucreze conform cu ea, adică să cultive binele, o atrage spre ea ca țintă a binelui. În Dumnezeu nu e o mișcare de la un început spre un sfârșit: El e desăvârșit din veci. Nouă ne-a lăsat și dat Dumnezeu puțința unei contribuții la desăvârșire prin libertate.

53. Cel ce înaintează spre obârșia proprie, ca spre ținta finală, adaugă la binele prin fire – primit de la Dumnezeu – binele prin libera alegere și străduință, săvârșit și el cu ajutorul harului, adică înaintează prin virtute de la chip la asemănare, până la starea de îndumnezeire, printr-un urcuș potrivit firii înseși. Omului i se lasă și i se dă puțința să accepte liber comuniunea cu Dumnezeu și să înainteze în ea.

Gândirea Sfântului Maxim e străbătută de un profund optimism antropologic. Ființa umană ajunge la îndumnezeire printr-un urcuș liber și natural al ei. Natura are implicată în ea o tendință spre bine, care reprezintă un impuls și o atracție divină sădite în ea. Fără acestea ea nu poate fi concepută și nu se poate menține ca natură adevărată. Ea are de la început binele sădit în ea ca tendință de înălțare liberă spre Dumnezeu, ca binele desăvârșit, ca partener desăvârșit al comuniunii în calitate de Treime eternă.

Iar acest urcuș îl realizează prin mișcare, prin care se săvârșesc faptele binelui cu stăruință pentru a se dobândi virtuțile. Dacă origenis-mul platonice pune accentul pe o contemplație a nemișcării, Sfântul Maxim acordă o importanță necondiționată mișcării de împlinire a binelui. Prin virtuți ne facem în mod liber mai asemenea cu Dumnezeu.

Sfântul Maxim a luat sensul pozitiv al mișcării de la Aristotel, dar a lărgit și adâncit acest sens pozitiv până la a-l vedea ca drum spre îndumnezeire, ca impuls sădit în creatură de Dumnezeu însuși în calitate de cauză, în vederea înaintării spre El ca scop. Mișcarea este, în concepția Sfântului Maxim, de la Dumnezeu spre Dumnezeu, de la setea de comuniune spre comuniunea desăvârșită.

rațiunea ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu. De aceea, fiind deja de aici, prin deprinderea atotnepătimasă, mereu același cu sine și nemișcat, va fi și în veacul viitor, prin îndumnezeirea ce i se va dăruia, iubind și îmbrățișând rațiunile amintite ce preexistă în Dumnezeu, mai bine zis, pe Dumnezeu, în Care sunt fixate rațiunile bunătăților (virtuților). Și astfel, este parte a lui Dumnezeu ca existent, pentru rațiunea ființării sale preexistentă în Dumnezeu; ca bun, pentru rațiunea viețuirii sale bune preexistentă în Dumnezeu; și ca Dumnezeu, pentru rațiunea ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu⁵⁴.

Este așadar partea Lui, ca unul ce a cinstit aceste rațiuni, a lucrat conform cu ele și prin ele s-a sălășluit pe sine cu totul numai în Dumnezeu, așa cum numai pe Dumnezeu L-a întipărit și L-a format în sine⁵⁵. Unul ca acesta este și

54. Sfântul Maxim vede o confirmare a înaintării de la existența în Dumnezeu, la viața deplină în Dumnezeu, prin mișcarea în Dumnezeu pe linia binelui, în inversarea celor trei cuvinte ale Sfântului Pavel din declarația în Areopag: "Căci în El viem, ne mișcăm și suntem" (Fapte 17, 28). Potrivit acestor trei faze, Sfântul Maxim distinge și în rațiunea fapturii umane în Dumnezeu trei faze, sau trei straturi: rațiunea ființării, rațiunea ființării bune sau a mișcării pe linia binelui, dată în rațiunea ființării, și rațiunea ființării veșnice. El recunoaște fapturii umane putința de a actualiza prin libertate rațiunea ființării sale. Aceasta desigur că nu se referă la rațiunea preexistentă în Dumnezeu, ci la reflectarea ei consistentă în ființa proprie a fapturii. Totuși Dumnezeu constată că fapтура, ca rațiune consistentă, se conformează cu modelul ei gândit ca existență destinată a deveni prin libertate bună și eternă, ca un alt Dumnezeu în care S-a imprimat Dumnezeu prin comuniune cu El.

55. Cel ce lucrează conform cu rațiunea lui preexistentă în Dumnezeu se numește "parte" a lui Dumnezeu, pentru conformarea lui – ca rațiune creată consistentă – cu cele trei straturi ale rațiunii sale în Dumnezeu: prin nesăvârșirea pătimasă a raului, cu rațiunea existenței sale în Dumnezeu; prin mișcarea sa pe linia binelui, cu rațiunea viețuirii sale bune în Dumnezeu; prin îndumnezeirea sa, cu rațiunea ființării sale veșnice în Dumnezeu, în faza din urmă, când Dumnezeu S-a întipărit deplin în el. El devine încă de pe pământ nemișcat și identic cu sine însuși, prin deprinderea atotnepătimasă a virtuților, dar și mai mult în starea de îndumnezeire pe care o va primi în viața viitoare.

se numește dumnezeu, precum Dumnezeu este prin pogorământ și Se numește pentru el om, iar puterea acestei dispoziții mintale se arată în faptul că ea îndumnezeiește pe om prin Dumnezeu, pentru iubirea față de Dumnezeu, și înomenește pe Dumnezeu prin om, pentru iubirea Lui de oameni, făcând printr-un schimb bun pe Dumnezeu om, pentru îndumnezeirea omului, iar pe om, dumnezeu, pentru înomenirea lui Dumnezeu. Căci Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să se lucreze pururea și în toți taina întrupării Sale⁵⁶.

Iar cel ce, cu toate că e parte a lui Dumnezeu pentru rațiunea virtuții aflătoare în el, în baza cauzei sale, părăsește obârșia sa și se lasă dus în chip nesocotit spre nimic, cu drept cuvânt se zice că a căzut de sus, întrucât nu s-a mișcat spre obârșia și cauza proprie, după care, spre care și pentru care a fost făcut. El se află într-un vagabondaj nestatornic și într-o neorânduială cumplită a sufletului și a trupului, ca unul ce s-a despărțit pe sine de cauza sa ce rămâne totdeauna nerătăcită și constantă, prin povărnirea de bunăvoie spre rău. Și se spune în înțelesul propriu că s-a rostogolit în rău, fiindcă, aflându-se în el capacitatea prin

56. Dar prin aceasta nu numai omul se face Dumnezeu, ci și Dumnezeu Se face om. Căci omul, cinstind rațiunea sa divină în Dumnezeu și lucrând conform cu ea, îi dă acesteia – și prin ea lui Dumnezeu însuși – o realizare omenească tot mai accentuată. Pe măsură ce omul se sălășluiește tot mai mult în Dumnezeu, Acesta Se sălășluiește tot mai mult în om, luând chip omenesc. Ceea ce face pe om dumnezeu și pe Dumnezeu, om este iubirea reciprocă între ei. Prin iubirea sa față de Dumnezeu, omul e îndumnezeit de către Dumnezeu prin iubirea Sa față de om. Îndumnezeindu-se omul prin iubire, Se înomenește Dumnezeu, și înomenindu-Se Dumnezeu prin iubire, se îndumnezeiește omul. Căci prin iubirea sa față de Dumnezeu, omul se înalță în Dumnezeu; iar prin iubirea Sa față de om, Dumnezeu Se sălășluiește în om și acesta îi dă lui Dumnezeu chip omenesc. Cele două iubiri ajung simultane și una o provoacă pe cealaltă. Omul arată în sine pe Dumnezeu, iar Dumnezeu ia chip de om.

care putea să-și ducă în chip neabătut pașii spre Dumnezeu, a ales de bunăvoie ceea ce e rău și nu există, în locul a ceea ce e bun și există⁵⁷.

7 g. Despre aceste rațiuni de care am vorbit, Sfântul Dionisie Areopagitul spune că Scriptura le numește prede-terminanți și voiri dumnezeiești (*Despre numirile dumnezeiești* 5, 8, P.G., 3, col. 874 C). De asemenea cei din jurul lui Panten, învățătorul marelui Clement al Stromatelor (*Stromata* 4, 26, P.G., 8, col. 1381 A), spun că Scripturii îi place să le numească voiri dumnezeiești. De aceea, întrebați fiind, de unii ce se fălesc cu erudiția din afară, cum socotesc creștinii că Dumnezeu cunoaște lucrurile, ei înșiși susținând că le cunoaște mintal pe cele inteligibile, iar pe cele sensibile, sensibil, au răspuns că nici pe cele sensibile nu le cunoaște sensibil, nici pe cele inteligibile, mintal. Căci nu e cu putință ca Cel ce e mai presus de fapte să cunoască faptele după modul fapturilor. Ci spuneau că El cunoaște faptele ca pe propriile Sale voiri, adăugând și motivul binecuvântat al acesteia, și anume că pe toate le-a făcut cu voia – ceea ce nimeni nu va nega – și dacă a spune că Dumnezeu își cunoaște propria Sa voire e un lucru cuvios și drept, atunci, o dată ce Dumnezeu a făcut pe fiecare dintre fapte voind-o, desigur că El cunoaște faptele ca pe propriile Sale voiri, dacă a creat faptele voindu-le. Pornind de aici eu socotesc că despre aceste rațiuni zice Dumnezeu în Scriptură către Moise: "Te-am cunoscut pe tine mai mult decât pe toți" (Ieș. 33, 17), sau: "A cunoscut Domnul pe cei ce sunt ai Lui" (II Tim. 2, 19), iar către unii: "Nu vă cunosc pe voi" (Mt. 7, 23). Aceasta, după cum miș-

57. Existența însăși e un bine, înțelegând prin ea ceea ce persistă. Nestatornicia e semnul nerămănerii în bine, deci într-o existență statornică. Cel neintemeiat în bine ca în existența statornică 'curge', se rostogolește pentru că nu rămâne în legătură cu ceea ce e adânc și etern consistent, se golește tot mai mult de flință, de viață.

care liberă a voii proprii, lucrând conform cu voia și cu rațiunea sau contra voii și rațiunii lui din Dumnezeu, l-a pregătit pe fiecare să audă vocea dumnezeiască⁵⁸.

7 h. Acestea și cele asemănătoare socotesc că a înțeles să le spună acest bărbat purtător de Dumnezeu prin cuvintele: "Când vom uni această facultate deiformă și dumnezeiască, adică mintea și rațiunea noastră, cu ceea ce e propriu ei, chipul se va fi urcat la modelul său după care tinde acum" (Sf. Grigorie Teologul, *A doua cuv. teol.*, cap. 17, P.G., 36, col. 48 C). Prin aceste puține cuvinte el învață deodată mai multe lucruri. Întâi, respinge părerea unora că a ajuns deja vreo făptură la această măsură. Apoi, arată sensul în care suntem parte a lui Dumnezeu. În sfârșit, schițează natura viitoare a fericitei odihne și mișcă spre posesiunea ei statornică, neclintită și veșnic necăzută, pe cei ce se curățesc și se grăbesc spre ea prin nădejde. Căci știa că dacă înaintăm drept, conform rațiunii și firii, spre ceea ce reprezentăm prin ființă și rațiune, vom cunoaște și noi, printr-o atingere simplă (ἀπλή προσβολή), fără nici o iscodire, care singură prilejuiește greșeala și rătăcirea, toate în mod divin (θεοειδώς), atât cât ne e cu putință, nemaipersistând din pricina neștiinței în mișcarea în jurul lor, ca unii ce ne-am unit mintea și rațiunea noastră cu Mintea cea mare, cu Rațiunea

58. Deoarece Dionisie Areopagitul numise rațiunile lucrurilor "predeterminări" și "voiri dumnezeiești", iar ucenicii lui Panten, și între ei Clement Alexandrinul, le numiseră de asemenea "voiri dumnezeiești" și declaraseră că Dumnezeu cunoaște făpturile ca voiri proprii, pentru că le-a creat voind, Sfântul Maxim vrea să arate că aceasta nu implică o predestinare a făpturilor raționale. Există o cunoaștere și o voință anterioară a lui Dumnezeu, care deosebește făpturile după scopul lor bun, și o cunoaștere și o voință posterioară, care se orientează după felul cum se vor decide făpturile să lucreze. O va spune aceasta în mod clar Sfântul Ioan Damaschin. În sensul acestei cunoașteri și voințe posterioare a lui Dumnezeu trebuie înțelese citatele date de Sfântul Maxim din Sfânta Scriptură.

(Logosul) și Duhul, mai bine zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul lui⁵⁹.

7 i. Aceasta o dezvoltă și în cuvântarea despre grindină, zicând: "Și atunci, pe aceia îi va primi lumina negrăită și contemplarea Sfintei și împărăteștii Treimi, Care îi va lumina mai limpede și mai curat și se va uni întreagă cu mintea întreagă. Pe aceasta singură o și numesc eu Împărăția Cerurilor" (Sf. Grigorie Teologul, *In Patrem Tacentem*, P.G., 35, col. 945 C). Aceasta, cu dulceață, mă va îndulci și mă va veseli, ca, îndrăznind, să unesc ale mele cu ale Lui, înțelegând prin mine toată zidirea rațională a îngerilor și a oamenilor, adică pe toți câți n-au corupt, din neatenție, nici una din rațiunile dumnezeiești inarticulate de Dumnezeu în chip natural în firea lor – ca să-i ducă prin mișcare spre scopul propriu –, ci s-au păstrat mai degrabă cu chibzuială pe ei înșiși întregi și nealterați, știindu-se că sunt și vor fi organe ale firii dumnezeiești⁶⁰. Pe aceștia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului, căci, făcându-se

59. Atât rațiunea cât și firea noastră sunt chipuri ale lui Dumnezeu, căci Dumnezeu este și esență și gândire. Prin amândouă trebuie să înaintăm spre Dumnezeu: adică nu numai printr-o cugetare dreaptă, ci și prin întreaga conformare a ființei noastre cu modelul divin. Făcând astfel, ajungem în atingerea directă și simplă a lui Dumnezeu, nu-l mai deducem prin complicate operații raționale în mod indirect, din creaturi. Vom pătrunde cu mintea, cu rațiunea și cu duhul nostru în Mentea cea mare, în Rațiunea și Duhul, ca o icoană în model. În viitoarea odihnă fericită în Dumnezeu vom rămâne veșnic necăzuți. Prin aceasta, Sfântul Maxim respinge mitul origenist despre căderile și sușurile alternative *din* și *în* acea odihnă.

60. Chipurile rațiunilor dumnezeiești le socotește Sfântul Maxim articulate în firea umană în mod natural, ca un întreg armonios. Dar ele pot fi corupte fie în totalitatea lor, fie unele din ele (parțial), prin mișcarea necuvenită a ființei umane. Cei ce fac aceasta își corup înșăși firea lor. Sfântul Maxim numește rațiunile constitutive firii umane rațiuni divine, pentru că ele se află lucrătoare în rațiunile firii. Totuși, lucrarea lor lasă loc în ea acțiunii de corupere a voii umane. În acest caz, lucrarea rațiunilor divine s-a restrâns numai la susținerea în existență a firii umane

Stăpânului asemenea unor mădulare sănătoase și folositoare ale trupului, El îi va cârmui cum vrea și îi va umple de slavă și de fericirea proprie, dându-le viața cea veșnică și negrăită și cu totul liberă de semnul însușirii constitutive a vieții prezente, întemeiată pe stricăciune. Le va da viața pe care nu o întreține aerul inspirat, nici răulețele de sânge care curg de la inimă, ci Dumnezeu care Se împărtășește întreg tuturor și vine în suflet ca sufletul în trup, iar prin mijlocirea sufletului, în trup, cum numai El știe. Prin această sufletul primește neschimbabilitatea, iar trupul nemurierea, și întregul om se îndumnezeiește prin lucrarea îndumnezeitoare a harului Celui ce S-a întrupat, rămânând întreg om, după suflet și trup, din cauza firii, și făcându-se întreg dumnezeu după suflet și trup, din pricina harului și a strălucirii dumnezeiești a fericitei slave ce o are de pe urma Lui, strălucire decât care nu se poate cugeta alta mai mare și mai înaltă. Căci ce poate fi mai drag și mai scump celor vrednici, decât îndumnezeirea prin care Dumnezeu, unindu-Se cu cei deveniți dumnezei, le dă tot ce e al Său pentru bunătatea Sa⁶¹?

De aceea, bine au numit această stare plăcere, pătimire (πείσιν) și bucurie. Au numit-o plăcere (produsă de cunoaș-

individuale a celor în cauză. Sau e vorba, mai degrabă, de o continuă strâmbare sau deviere a lucrării rațiunilor divine, sau a rațiunilor constitutive ale firii, așa cum răsul răutăcios nu anulează trăsăturile specifice ale feței cuiva, ci le strâmbă numai.

61. E o descriere a stării de îndumnezeire a celor ce și-au actualizat bine rațiunile firii, sau au conlucrat cu rațiunile dumnezeiești, care lucrează la actualizarea firii și la completa penetrare a lor de către rațiunile dumnezeiești și, prin aceasta, de Dumnezeu însuși, Care lucrează propriu-zis prin rațiunile dumnezeiești. Dumnezeu este de la început ca un suflet al sufletului și, prin aceasta, al întregului uman. Dar acest suflet divin devine tot mai intim și mai efectiv în întregul uman. Precum sufletul însuflețește trupul, așa Dumnezeu, sufletul mai profund, îndumnezeiește sufletul și trupul însuși, umplându-le de viața divină. Sufletul devine prin aceasta neschimbabil în bine sau în dragostea de Dumnezeu,

terea lui Dumnezeu și de gustarea fericirii ce urmează ei), ca una ce e sfârșit al lucrărilor naturale (căci așa definesc plăcerea). Pățimire, ca puterea extatică ce preface pătimirea în activitate, după pilda cauzei care preface fierul în foc și focul, în fier; ea arată că nu există altă înălțare mai mare a fapturilor, decât aceea în care nepățimirea apare ca o consecință bine cuvenită. Iar bucurie este numită ca una ce nu are nimic opus, nici în trecut, nici în viitor. Căci bucuria (zic că) nu cunoaște nici tristețea trecută și nu așteaptă cu frică nici săturarea viitoare, ca plăcerea. De aceea Scriptura de Dumnezeu inspirată și Părinții noștri, înțelepți în tainele dumnezeiești, au spus totdeauna că bucuria e numele ce indică adevărul viitor⁶².

iar trupul, incoruptibil. Cel ce a ajuns la starea aceasta este în același timp om întreg, constituit din suflet și trup, și Dumnezeu întreg, fiind penetrat în întregime de lucrarea harului și umplut de strălucirea slavei dumnezeiești. Dumnezeu întreg lucrează în acela, cum lucrează subiectul uman în propria-i natură. Dar subiectul uman își însușește ca a sa lucrarea subiectului divin. Harul care-l umple pe acesta e harul lui Dumnezeu cel întrupat. Deci Dumnezeu cel întrupat e sufletul întregului uman, e ca un fel de ipostas fundamental al ipostasurilor umane. Dumnezeu întrupat, Care a făcut neschimbabil în bine sufletul Său uman și a dus la nemurirea stării de înviere trupul Său, face aceasta și în cei ce colaborează prin voia lor cu El.

62. Starea de îndumnezeire este o stare de plăcere, întrucât au ajuns la capăt lucrările naturale care obosesc ființa umană. Este o stare de pătimire primită din convingere, căci cel ce o suportă a devenit ca un subiect care are convingerea că o efectuează, nu mai are sentimentul că o suportă, ci că el este autorul ei, deși în realitate nu o produce el. Aceasta provine din faptul că ceea ce se suportă a devenit cu totul propriu celui ce suportă, nemaiapărându-i ca ceva străin, căci și-a însușit-o pe deplin. Exemplul e lumina devenită proprie aerului, sau focul, propriu fierului. Prin aceasta pătimirea a devenit nepățimire. E o pătimire a nepățimirii. Ea dovedește persistența unei anumite voiri și mișcări a celui ce, pe de altă parte, a ajuns la capătul efortului în voință și mișcare. Nepățimirea aceasta încoronează în mod natural firea care și-a însușit pătimirea cea bună. De aceea această stare de pătimire prin suportare din convingere este ca o putere extatică a firii, ca o putere ce trece dincolo de sine, deasupra sa, și își însușește ca proprie ceea ce îi vine de deasupra ei.

Deci s-a arătat în trecut, prin mine cel mic din fire, din Scriptură și din Părinți, că nici una din fapte nu s-a oprit vreodată din mișcare, nici n-a ajuns la odihna pe care i-a rânduit-o intenția dumnezeiască; pe lângă aceasta, că e cu neputință ca cei vrednici să părăsească persistența lor nelintită în Dumnezeu. Căci cum ar fi cu putință (ca să aducem un mic temei rațional în sprijinul celor spuse) ca cei ce au ajuns odată cu existența lor în Dumnezeu să primească în ei injurioasa saturație a dorinței? Pentru că orice saturație e, după rațiunea și definiția ei, ceva care stinge o dorință, având două moduri: sau dorința se stinge, depășind

Bucuria prezentă, care e împreună cu tristețea pentru trecut și cu teama de plictiseala viitoare, nu e bucurie adevărată. Starea aceasta e mai degrabă proprie plăcerii în care ființa umană, uitând de trecut și nemaigândind la viitor, vrea să se scufunde ca într-o orbire și amnezie în ce privește trecutul și viitorul. Bucuria adevărată are privirea netulburată atât spre trecut, cât și spre viitor. Cel ce se află în bucurie știe că pentru trecut este iertat, iar viitorul nu-i apare amenințator pentru bucuria prezentă, pentru că e o bucurie curată prin care își produce un viitor adevărat. Aceasta îi dă Sfântului Maxim un temei să declare că saturarea sau plictiseala viitoare la care vor ajunge ființele spirituale înălțate la unitatea lor în Dumnezeu, conform doctrinei origeniste, întreținând în ele teama de acea plictiseală, face ca fericirea lor să nu fie deplină nici măcar în timpul cât se bucură de ea.

În general Sfântul Maxim susține că desăvârșirea omului înseamnă o încetare a lucrării lui naturale și o transformare a ei în pură pătimire (gustare), recepționare a lucrării îndumnezeitoare a harului (*Ambigua*, acest capitol, P.G., 91, col. 1076; "Răsp. către Talasie", 22, *Filoc.*, III, p. 73). Dar iată că aici afirmă că orice desăvârșire a fapturii înseamnă, dimpotrivă, o ridicare a ei din stadiul pasiv în cel nepasiv, o trecere de la pătimire la nepătimire. Contrazicerea este numai aparentă. De fapt omul va înceta să fie propriu-zis într-o stare de pasivitate, cum e în viața de aici. Va deveni un 'pur agir', cum ar zice Blondel, asemenea lui Dumnezeu. Aceasta întrucât va deveni subiect al lucrării dumnezeiești, care e pur activă. Dar întrucât lucrarea dumnezeiască după natură nu e a sa, ci a lui Dumnezeu, omul e pe de altă parte într-o pătimire pură. Cu alte cuvinte, după har va fi în nepătimire pură, după natură, în pătimire pură. Dar și pătimirea aceea e consimțire, e penetrare deplină a lucrării umane de lucrarea divină.

cele date ca mici, sau se scârbește, disprețuindu-le ca urâte și ca grețoase, ceea ce produce săturarea. Dumnezeu însă, fiind prin fire nesfârșit și vrednic de cinstire, sporește la infinit prin împărtășire dorința celor ce gustă din El. Iar dacă acesta-i adevărul, precum și este, atunci n-a existat faimoasa unitate a ființelor raționale, care, săturându-se de petrecerea în Dumnezeu, s-ar fi împărțit și ar fi provocat, prin împrăștierea proprie, facerea lumii acesteia. Dacă am admite aceasta, am face binele circumscris și vrednic de disprețuit, putând fi mărginit de vreo săturare oarecare și devenind pricină de răzvrătire acelor a căror dorință n-a putut-o ține nemișcată⁶³.

Deci, socotesc că în zadar susțin unii această unitate, închipuindu-și lucruri care nu sunt, ba, ce-i mai grav, atribuind în chip mincinos și acestui fericit Părinte asemenea

63. Sfântul Maxim trece la o respingere directă a teoriei despre acea unitate a ființelor raționale. Mai întâi menționează în trecut că mișcarea în care se află fapturne e dovada că ele nu au ajuns până acum vreodată la odihna rânduită lor de scopul ce li l-a dat Dumnezeu, ci are rostul pozitiv să ajungă la el. Apoi trece la argumentarea acestui fapt, arătând că cei ajunși în unitatea lor în Dumnezeu nu mai pot părăsi petrecerea lor în El. Origenismul susținea că cei ajunși în Dumnezeu se împrăstie din El pentru că se satură de fericirea ce o gustă în El. Orice săturare înseamnă o stingere a dorinței sau a afecțiunii pentru lucrul obținut. Iar dorința sau afecțiunea se poate stinge în două feluri: sau pentru că descoperă că lucrul posedat e prea mic pentru ea; sau pentru că descoperă ceva urât și neplăcut în acel lucru. Dar Dumnezeu nu e nici ceva urât și neplăcut, nici ceva mărginit, deasupra căruia să poată fi un bun mai înalt. Dimpotrivă, El e vrednic de o prețuire nesfârșită și intensifică la nesfârșit dorința și afecțiunea celor ce se împărtășesc de El. Aceasta implică un fel de mișcare stabilă, sau de creștere veșnică a celor ajunși în Dumnezeu în pătimirea nepătimitoare a bunătății Lui. Căci persistența dorinței înseamnă o persistență a mișcării ei. De aceea nu e posibilă o săturare de Dumnezeu a celor ajunși în El. O săturare de El implică o mărginire a Lui. Dar atunci cei ce pleacă din El, neputând merge mai sus, ci rostogolindu-se în jos, nu vor ajunge niciodată la o adevărată fericire sau odihnă, căci așa ceva nu există. Totul e relativ și într-o veșnică devenire ciclică.

idei, ca să poată cugeta nu numai ei, în toată libertatea, că sufletele au venit dintr-o formă anterioară a vieții în trupuri, spre a fi pedepsite pentru relele făcute înainte, ci ca să încerce cu temei să amăgească și pe alții că așa stau lucrurile, prin vrednicia de crezământ a persoanelor. Ei se poartă astfel într-un mod care nu e nici frumos, nici cuvios. Dar noi, lăsându-i pe aceia așa cum sunt, să cercetăm noi înșine cu evlavie intenția învățătorului și în alt mod decât în cel arătat⁶⁴.

Eu socotesc că el vrea să înfățișeze aici nu cauza facerii oamenilor, ci a nenorocirii care a venit după aceea, căci plânge mizeria trupului nostru prin cuvintele: "O, ce împreunare și ce înstrăinare! Îngrijesc pe cel de care mă tem și mi-e frică de cel pe care îl iubesc" și cele următoare (*Cuv. 14, Despre iubirea de săraci*, P.G., 35, col. 865 B). Apoi, întrebându-se pe sine însuși care să fie cauza relelor în care suntem ținuți și a preaițeleptei Providențe ce se arată în ea, prin cuvintele: "Care e înțelepciunea privitoare la mine și ce este această mare taină?", adaugă, dând în chip clar această soluție: "Oare nu vrea, poate, fiind noi parte a lui Dumnezeu și căzând de sus, să privim în lupta cu trupul mereu spre El, și neputința legată de noi să ne fie pedagogă spre vrednicie, ca nu cumva, mândrindu-ne și fălindu-ne din pricina vredniciei noastre, să disprețuim pe Făcătorul?". E ca și cum ar zice: omul a fost făcut de Dumnezeu, din bunătatea Lui, din suflet și trup, pentru ca sufletul rațional și mintal dat lui – fiind după chipul Celui ce l-a făcut pe el –, prin dorință și prin iubirea sa întreagă, să tindă cu tărie și din toată puterea spre Dumnezeu și spre cunoașterea Lui și să se îndumnezeiască prin asemănare; iar prin grija plină de știință față de ceea ce e supus lui, și în temeiul poruncii

64. Sfântul Maxim arată că cei ce susțin o fostă unitate a spiritelor în Dumnezeu, de unde au căzut fiind îmbrăcate drept pedeapsă în trupuri, iau în sprijin și cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz puse în fruntea acestui capitol. De aceea a întreprins el explicarea lor adevărată.

care îi cere să iubească pe aproapele ca pe sine însuși și să susțină trupul cu cumpătare, să-l facă rațional (λογίσαι) și propriu lui Dumnezeu (οικειῶσαι), prin virtuți, ca pe un împreună-slujitor⁶⁵. În felul acesta face pe Făcătorul să Se sălășluiască în trup și să devină, Însuși Cel ce le-a legat pe cele două, legătura de nedesfăcut a nemuririi datorite trupului⁶⁶. Aceasta, ca sufletul să se facă trupului ceea ce este Dumnezeu sufletului și să se arate că unul este Făcătorul tuturor, străbătând prin umanitate în toate făpturile, pe mă-

65. Sfântul Maxim vede în expresia "curgerea noastră de sus" căderea în păcat. Și alte locuri pe care le citează din Sfântul Grigorie arată că ceea ce trebuie să urmărim noi cu ajutorul lui Dumnezeu este, pe de o parte, să ne înălțăm sufletul de la chip la asemănare și îndumnezeire, iar pe de alta, să ne raționalizăm prin suflet trupul și să-l facem organ intim al lucrării lui Dumnezeu prin virtuți. Căci și sufletul și trupul sunt create spre a fi împreună-slujitoare ale lui Dumnezeu. Este o doctrină proprie Sfântului Maxim că trupul devine rațional prin virtuți, adică, ferit de dezordine a patimilor. Trupul lucrează în acest caz călăuzit de rațiune, care la rândul ei se călăuzește după țesătura de rațiuni sădite în trup de rațiunile divine, care sunt în același timp lucrări ale lui Dumnezeu în trup. Purtând astfel grijă de trup și suportând neputințele lui, suntem feriți pe de o parte de mândria care ne-ar stăpâni dacă n-am avea de purtat o luptă continuă cu neputința trupului, pe de alta, dăm slavă lui Dumnezeu pentru posibilitățile ascunse în trup, pentru înălțimea la care poate fi ridicat și el, ca sălaş al strălucirii lui Dumnezeu. Raționalitatea trupului, fiind plasticizată, are în ea și o sensibilitate care se poate alipi ușor de cele materiale.

Sfântul Maxim atribuie rațiunii un rol moral opus pasiunilor. Prin aceasta ea deschide ființa noastră lucrării lui Dumnezeu sau mijloacește lucrarea lui Dumnezeu în ființa noastră (*Explicare la Tatăl nostru*, P.G., 90, col. 871 ș.u.).

66. Sufletul nu trebuie să se considere pedepsit prin legătura ce o are cu trupul, ci onorat pentru misiunea ce i s-a încredințat, de a mijloci sălășluirea lui Dumnezeu în trup și de a prilejui Celui ce le-a legat pe cele două pentru viața pământească să Se facă El însuși legătura lor veșnică, prin nemurirea dăruită trupului prin suflet. Trupul nu e o temniță trecătoare pentru suflet, ci e chemat să fie sălaşul etern al lui Dumnezeu și al nemuririi Lui, iar aceasta prin suflet. Aceasta pune în lumină atât rolul mare al sufletului, cât și cinstea acordată de Dumnezeu trupului.

sura lor, și ca cele multe, care după fire sunt distanțate, să vină la unitate între ele, prin convergența în jurul firii celei una a omului; în sfârșit, ca Dumnezeu însuși să devină totul în toate, pe toate cuprinzându-le și ipostaziindu-le în Sine (ἐνυποστήσας ἑαυτῷ), prin aceea că nici o făptură nu mai are o mișcare separată (ἄφεται), nepărtașă de prezența Lui, prin care suntem și ne numim dumnezei, fii, trup, mădulare și părțică a lui Dumnezeu și cele asemenea, prin referirea spre ținta finală a scopului divin⁶⁷.

7 j. Deci aceasta și pentru aceasta a fost făcut omul. Dar protopărintele a întrebuițat rău capacitatea de a se hotărî liber, întorcând dorința, de la ceea ce era permis, spre ceea ce era oprit. Căci de fapt era liber fie să se lipească de Domnul și să se facă un duh cu El, fie să se lipească de desfrânată și să se facă un trup cu ea; deci el, fiind amăgit, a ales lucrul din urmă și s-a înstrăinat de bunăvoie de

67. Dar, străbatând prin suflet și trup, Dumnezeu străbate prin întregul uman și în universul biologic și material, întrucât toate elementele acestui univers converg în firea umană unitară, dobândind o unitate, pe care – prin om – o penetrează Dumnezeu. Și pentru că ființele umane și-au câștigat un ultim ipostas în ipostasul divin cel întrupat – ca într-un subiect fundamental activ, care nu exclude voia și lucrarea existențelor umane –, prin existențele umane toate elementele universului sunt ipostaziate în Dumnezeu cel întrupat. Prin aceasta, nici o făptură nu mai are o mișcare dezlegată de lucrarea divină. Toate devin astfel părți ale lui Dumnezeu, tinzând spre sfârșitul lor în Dumnezeu, ca scop dat lor de Dumnezeu.

În aceste rânduri este exprimată viziunea cosmologică a Sfântului Maxim. Tot cosmosul este chemat să fie îndumnezeit, dar prin mijlocirea ființei umane constituite din suflet și trup. Rolul sufletului apare în toată măreția lui tocmai întrucât este unit cu trupul. Căci prin trup este unit cu cosmosul. Iar Dumnezeu îndumnezeiește cosmosul prin sufletul uman. Sufletul are față de trup și, prin el, față de cosmosul întreg rolul pe care-l are Dumnezeu față de suflet. Câtă vreme viziunea aceasta îmbrățișează optimist întregul cosmos, origenismul platonist manifestă o atitudine total negativă față de cosmosul material, care nu e decât o închisoare trecătoare pentru spirite.

scopul dumnezeiesc și fericit, și, în loc să fie Dumnezeu prin har, a preferat cu voia să se facă pământ. Drept aceea, cu înțelepciune și cu iubire de oameni și potrivit cu bunătatea Sa, urmărind mântuirea noastră, a implantat în mișcarea irațională a puterii noastre cugetătoare pedeapsa ca pe o consecință cuvenită, lovind cu moartea, după rațiunea cea mai dreaptă, pe însăși aceea spre care ne abătuserăm puterea iubirii, pe care o datorăm, potrivit minții, numai lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca, aflând noi, prin suferință, că iubim nimicul, să ne învățăm a ne întoarce iarăși această putere spre ceea ce există⁶⁸.

Aceasta o spune și mai clar în continuarea cuvântului: "Dar mie mi se pare că și pentru aceasta nici un bun de aici nu e fidel oamenilor, nici durabil. Căci chiar dacă a urmărit și altceva, dar desigur și aceasta a meșteșugit-o bine Cuvântul cel meșter și Înțelepciunea care întrece toată mintea: să-și rădă de noi prin cele văzute – care sunt schimbătoare și se schimbă mereu în altceva, și sunt purtate și întoarse în sus și în jos, și înainte de a fi apucate dispar și fug –, ca, privind nestatornicia și nerânduiala din acestea, să ne întoarcem spre viitor. Căci ce am face dacă ar dăinui lucrarea noastră cea rea, când, nedăinuind, ne-am legat atât de mult de ea? Astfel, așa de mult ne-a robit plăcerea și amăgirea ei, încât nu mai putem cugeta la nimic mai bun și mai înalt decât la cele prezente, și aceasta cu toate că

68. Dumnezeu a legat de trup și o pedeapsă. Dar această pedeapsă e reprezentată nu de trup ca atare, ci de moartea cu care a lovit trupul. Pe de altă parte, această pedeapsă nu a fost dată pentru un păcat al sufletului în vreo stare preexistentă, ci pentru mișcarea irațională a cugetării noastre, care, în loc să-și îndrepte iubirea spre Dumnezeu, Care există veșnic, și-a îndreptat-o spre trup, care nu poate exista veșnic prin sine. Dumnezeu ne-a arătat, prin moartea cu care a lovit trupul și cele materiale, că de fapt prin păcat iubim nimicul. Această pedeapsă (τιμωρία) nu e deci o "osândă" veșnică, ci o cercetare pedagogică, destinată să ne întoarcă iubirea dinspre ceea ce e prin sine nimic, spre Cel ce există cu adevărat.

auzim și credem că am fost făcuți după chipul lui Dumnezeu, Care e sus și ne atrage spre El" (P.G., 35, col. 884). Iar în *Cuvântarea* către cei ce viețuiesc în cetăți, zice: "Ca să știm că nu suntem nimic față de Înțelepciunea adevărată și primă, ci să tindem pururea numai spre El și să căutăm să ne luminăm cu razele de la El, ne întoarce pe noi, prin nestatornicia celor văzute și schimbăcioase, spre cele ce stau și rămân" (*Ad cives Nazianzenos*, P.G., 35, col. 969 C).

Deci socotesc că, precum s-a zis, prin acestea învățătorul nu înfățișează pricina facerii omului, ci pricina nefericirii care a pătruns după facere în viața noastră pentru călcarea poruncii⁶⁹, cum susțin cei mai sânguincioși și mai învățați dintre cercetătorii dumnezeieștilor lui scrieri. Pricina acesteia, adică de unde, pentru ce, din ce și spre ce scop a provenit, ne-a expus-o în aceste cuvinte, arătând și mântuirea pe care ne-a pregătit-o prin ea în chip înțelept Dumnezeu⁷⁰. Căci înfățișând înțelesul acesteia (al facerii), sau în vederea cărei taine s-a înfăptuit, s-a folosit de altfel de cuvinte, dezvăluind toată gândirea sa binecredincioasă, cum arată în *Cuvântarea la Nașterea Domnului*, zicând: "Deci mintea și simțirea (lumea sensibilă) stăteau în granițele lor, despărțite una de alta, și purtau în ele măreția Cuvântului creator, laudând în tăcere mărimea operei și vestind-o cu tărie. Dar încă nu exista un amestec din amândouă, sau o împreunare a celor opuse, ca semn al unei înțelepciuni mai mari și al unei gândiri mai complexe despre ființe. De aceea nu se făcuse cunoscut tot belșugul bunătății. Voind să arate aceasta, meșterul Cuvânt creează pe om ca pe o faptură al-

69. Deci "curgerea de sus" de care vorbește Sfântul Grigorie de Nazianz în cuvintele puse la începutul capitolului nu arată cauza facerii noastre, cum gândesc origeniștii, ci călcarea poruncii, intervenită după facere.

70. Prin cuvintele de mai sus Sfântul Grigorie ne-a arătat pricina căderii, dar și mântuirea pe care ne-a pregătit-o Dumnezeu, folosindu-se de ea.

cătuită din amândouă, adică din firea văzută și nevăzută, și luând din materia ce exista de mai înainte trupul, iar de la Sine punând în el viața (care este, după Scriptură, sufletul mental și chipul lui Dumnezeu), îl așază, ca pe o a doua lume mare în cea mică, ca pe un alt înger, închinător mixt" și celelalte (P.G., 36, col. 316)⁷¹. Iar în *Cuvântarea de la Sărbătoarea luminilor (la Florii)* zice: "Căci iată cum stau lucrurile: Nu trebuia să se mărginească închinarea numai la cele de sus, ci să fie și jos unii închinători, ca să se umple toate de slava lui Dumnezeu, o dată ce sunt ale lui Dumnezeu. Și de aceea e creat omul de mâna lui Dumnezeu, fiind cinstit și cu chipul Lui" (P.G., 36, col. 348 D).

7 k. Pentru cel ce nu e pătruns cu totul de duhul de ceartă și nu socotește că singurul lucru glorios este să se războiască, socotesc că ajung acestea, măcar că sunt puține, pentru a arăta întregul gând al învățătorului în privința celor spuse. Iar pentru cel ce se mai războiește pe tema cum ne-a numit învățătorul "părticică" a lui Dumnezeu, s-a

71. Iar caracterul pozitiv al facerii și măreția ei le arată Sfântul Grigorie prin alte cuvinte, prin care dă glas admirației sale pentru această operă și pentru Făcătorul ei. Prin aceste cuvinte, Sfântul Grigorie arată treapta superioară pe care a atins-o creația prin unirea, în ființa umană, a planului spiritual și sensibil, care, înainte de ea, se aflau despărțite (îngerii și lumea materială). Omul e numit "lume mare" așezată în lumea propriu-zisă, numită "lumea mică" (microcosm) – nu invers ca de obicei: microcosm în macrocosm –, deoarece poate să cuprindă lumea sensibilă în ideile și relațiile sale, devenind o "mare împărăție". Sfântul Ioan Damaschin va spune că omul e creat după chipul lui Dumnezeu și prin faptul că adună în sine toată creația. "Căci în Dumnezeu și în om se unește toată zidirea" (*Despre cele două voințe în Hristos*, P.G., 95, col. 168). Omul e mai mare ca lumea pentru că o poate cuprinde și stăpâni. Îngerii și lumea sensibilă laudă pe Dumnezeu în tăcere: îngerii, pentru că nu au trup, lumea sensibilă, pentru că nu are înțelegere. Numai omul e ființă cuvântătoare, având minte și trup. El e cuvântător pentru că e rațional, privind conștient și distinct rațiunile lucrurilor. Îngerii cunosc intuitiv, nu rațional. Mintea lor nu se specifică în raționamente, deci în cuvinte.

arătat înțelesul acesteia mai sus. Dar ca acest înțeles să fie mai credibil, prin întemeierea lui pe cuvintele Duhului, va ajunge ca mărturie Sfântul și fericitul Apostol Pavel, care a primit înțelepciunea cea ascunsă în Dumnezeu dinainte de veacuri și a luminat toată viața întunecoasă a omului, alun-gând negura neștiinței de pe suflete. El zice către efeseni: "Ca Dumnezeuul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înțelepciunii și al descoperirii întru cunoștința Lui, luminând ochii inimii voastre, spre a cunoaște voi care este nădejdea chemării Lui, care este bogăția slavei moștenirii Lui între cei sfinți și care e covârșitoarea mă-rime a puterii Lui pentru noi, cei ce credem, după lucrarea tăriei puterii Lui, pe care a lucrat-o în Hristos, sculându-L pe El din morți și așezându-L la dreapta Lui în ceruri, mai presus de toată Începătoria, Stăpânia, Puterea și Domnia și de tot numele ce se numește nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor. Și toate le-a dat sub picioarele Lui, și pe El L-a dat peste toate cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce umple toate întru toți" (Efes. 1, 17-23). Iar după altele zice: "Și El a dat pe unii apostoli, pe alții prooroci, pe alții evangheliști, pe alții păstori și învățatori, spre îndrumarea sfinților în lucrarea slujirii, spre zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge toți la unirea credinței și la cunoștința Fiului lui Dumnezeu, la bărbatul desăvârșit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos, ca să nu mai fim copii purtați de valuri și duși încoace și încolo de orice vânt al învățaturii, prin înșelăciunea oamenilor, prin viclesugul lor, spre uneltirea rătăcirii, ci, rămânând credincioși adevărului, să creștem prin toate în iubire față de El, Care este Capul Hristos. Din El tot trupul, bine alcătuit și încheiat prin orice legătură ce-l nutrește, crește prin lucrarea fiecărui mădular spre zidirea lui în dragoste" (Efes. 4, 11-16).

Deci socotesc că cel ce știe să viețuiască întru evlavie nu are nevoie de altă mărturie pentru arătarea adevărului

cu adevărat crezut de creștini, o dată ce a aflat limpede prin mărturia aceasta "că suntem mădulare și trup și plinire ale Celui ce împlinește toate întru toți, Hristos Dumnezeu, după scopul ascuns dinainte de veacuri în Dumnezeu Tatăl, fiind readunați în El prin Fiul Lui și Domnul Iisus Hristos, Dumnezeul nostru" (Efes. 1, 4-6). Prin taina ascunsă de veacuri și de generații, iar acum descoperită prin întruparea adevărată și desăvârșită a Fiului lui Dumnezeu, Acesta a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărțit și neamestecat, firea noastră, iar pe noi, prin Sfântul Său trup, cel din noi și al nostru, însuflețit mintal și rațional, ne-a fixat în Sine ca printr-o pârgă, și ne-a învrednicit să fim una și aceeași cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rânduiți dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său, articulându-ne și încheindu-ne în Sine în Duh – ca un suflet – trupul, și ducându-ne la măsura vârstei duhovnicești a plinătății Lui. Prin aceasta a arătat, pe de o parte, că noi spre aceasta am fost făcuți, iar, pe de alta, că scopul prea bun dinainte de veacuri al lui Dumnezeu, cu privire la noi, n-a primit nici o schimbare, după rațiunea Lui, dar a venit la împlinire printr-un mod nou, introdus ulterior.

Căci trebuia ca, o dată ce Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui (prin aceea că avem prin împărțășire trăsăturile exacte ale bunătății Lui și a plănuit înainte de veacuri să fim în El), să ne și ducă la acest sfârșit prea fericit, dându-ne ca mod buna folosire a puterilor naturale; dar omul, refuzând acest mod prin reaua întrebuintare a puterilor naturale, ca să nu se depărteze de Dumnezeu, înstrăinându-se, trebuia să introducă alt mod, cu atât mai minunat și mai dumnezeiesc decât cel dintâi, cu cât ceea ce e deasupra firii e mai înalt decât ceea ce e după fire. Și acest mod este taina venirii atototainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toți. "Căci dacă testamentul cel dintâi, zice Apostolul, ar fi rămas fără prihană, nu s-ar fi căutat loc pentru un

al doilea" (Evr. 8, 7). Și de fapt este vădit tuturor că taina ce s-a săvârșit în Hristos la sfârșitul veacului este dovada și urmarea greșelii protopărintelui de la începutul veacului⁷².

7 l. Deci cu folos a întrebuințat învățătorul cuvântul "părticică" după modurile arătate și toți cei aleși la suflet și la purtare vor primi acest cuvânt, fără să nască în ei vreun gând strâmb, știind că în unele ca acestea "părticica" e tot una cu "mădularul". Căci dacă mădularul (μέλος) e parte (μέρος) a trupului, iar partea e totuna cu "părticica" (μοῖρα), atunci mădularul va fi totuna cu "părticica". Dar dacă părticica e

72. Sfântul Maxim introduce acum tema hristologică în viziunea lui. Scopul lui Dumnezeu dinainte de veacuri a fost ca noi să fim readunați în El și îndumnezeiți împreună cu tot cosmosul. Dacă n-am fi căzut în păcat, acest scop s-ar fi putut realiza prin buna folosire a puterilor umane naturale, în care era sădit impulsul binelui și atracția lui Dumnezeu ca Binele suprem, impuls și atracție care nu se manifestau fără o lucrare a lui Dumnezeu în natura umană. Dumnezeu S-ar fi sălășluit tot mai deplin în firea umană sau ar fi devenit tot mai transparent în ea, și ea, tot mai proprie lui Dumnezeu printr-o dezvoltare a legăturii naturale dintre ea și El. Dar reaua întrebuințare a puterilor naturale – adică refuzul lor de a lucra conform impulsului spre bine sădit în ea – a slăbit aceste puteri în așa măsură că a trebuit ca Însuși Fiul lui Dumnezeu să Se facă subiectul acestor puteri, pentru ca ele să lucreze în conformitate cu binele și în direcția unirii depline cu Dumnezeu. El a recurs la un mod nou de conducere a firii umane la unirea cu Sine, la un mod cu atât mai înalt, cu cât ceea ce e mai presus de fire e mai înalt decât ceea ce e conform firii. Desigur, modul supranatural al unirii creației cu Dumnezeu prin Hristos nu face, pe de altă parte, decât să restabilească puterile firii și s-o aducă pe aceasta la același scop la care ea ar fi ajuns dacă n-ar fi căzut. Hristos n-a lucrat fără puterile firii, ci prin acestea, restabilindu-le în acest scop. El nu realizează numai o mântuire juridică, printr-un act prin care nu angajează efortul firii umane, și nu o conduce pe aceasta nefolosind și acest efort la îndumnezeire, cum afirmă teologia occidentală.

Întâlnim aici din nou optimismul antropologic al Sfântului Maxim, solidar cu al tuturor Părinților răsăriteni. Natura umană e capabilă să devină natura restabilită și îndumnezeită în ipostasul divin. Numai întrucât e capabilă de aceasta, natura umană poate redeveni "părticică" a lui Dumnezeu.

totuna cu mădularul, iar adunarea și sinteza mădulelor constituie trupul organic, care, unit cu sufletul mintal, arată pe om, atunci cel ce zice că sufletul sau trupul e parte sau mădular al omului nu greșește față de adevăr. Dar trupul e organ al sufletului mintal (sau al omului), iar sufletul – străbătând întreg trupul – îi dă puterea să vieze și să se miște, fără să se divizeze sau să se mărginească precum trupul, ca unul ce e simplu și necorporal după fire, deci se află în întreg trupul și în fiecare mădular care îl primește pe măsura capacității lui naturale pentru lucrarea sufletului. Căci el ține strâns mădulele capabile de el în chip felurit, pentru conservarea unității trupului. Aceasta să călăuzească pe cel ce are încă o cugetare neînvrtoșată și sensibilă la asemenea lucruri, spre taina cea mare și negrăită a fericitei nădejdi a creștinilor, făcând cu cele mici și ale noastre analogii nelip-site de noblețe pentru cele mari și mai presus de noi. Și, părăsind opinia neîntemeiată că sufletele preexistă trupurilor, să creadă cu noi Domnului, Care zice despre cei ce se ridică la înviere că nu mai pot muri, se înțelege, din pricina arătării și împărtășirii mai curate a Lui, ultimul bun dorit. Să creadă Celui ce zice: "Tot cel ce viază și crede în Mine nu va muri în veac" (In 11, 26). Dacă lucrul acesta s-ar fi întâmplat cândva mai înainte, ar fi fost cu neputință, precum s-a arătat, ca omul să primească orice fel de moarte datorită vreunei prefaceri oarecare. Deci să nu se abată de la cugetarea firească, susținând în deșert o opinie neadevărată despre suflet.

Căci dacă, precum s-a dovedit înainte, trupul și sufletul sunt părți ale omului – și părțile au cu necesitate o referire una la alta (pentru că ele constituie întregul care le caracterizează), iar cele referite una la alta sunt din cele ce totdeauna și oriunde au venit la existență deodată, constituind ca părți, prin întâlnirea lor, specia întreagă (εἶδος ὅλον) și nefiind despărțite între ele decât prin cugetare spre cu-

noașterea a ceea ce este după ființă fiecare –, e cu nepuțință ca sufletul și trupul, ca părți ale omului, să se anticipeze unul pe altul sau să-și urmeze unul altuia, pentru că altfel așa-numita rațiune a referirii uneia la alta se va evapora⁷³.

73. De la tema hristologică, Sfântul Maxim a trecut la tema antropologică, scoțând și din aceasta un argument împotriva origenismului. Dacă omul n-ar fi avut trup, Cuvântul nu S-ar fi putut întrupa. Aceasta arată importanța trupului și valoarea veșnică ce i se acordă, ca mediu de manifestare a dumnezeirii. Dacă sufletul și trupul n-ar constitui o fire, ci ar exista alăturate, n-ar exista propriu-zis o moarte.

Fiecare parte a trupului este un mădular al lui. Iar trupul și sufletul sunt părți ale omului întreg. Din acest motiv omul va învia cu trupul, în Hristos, în vederea unei vieți veșnice, care e specific umană și prin faptul că omul are un trup. Dacă trupul nu e parte a omului, formând împreună cu sufletul întregul uman, și dacă sufletul e destinat să se despartă de trup, am pierdut marea nădejde a învierii. Pe de altă parte, dacă sufletul ar fi existat vreodată fără trup, primind trup și înveșnicindu-se ca atare prin Hristos, el ar fi devenit o realitate nouă prin venirea în trup, iar prin unirea în Hristos s-ar înveșnici ca o astfel de realitate nouă. Dar dacă omul este un întreg sau un exemplar al unei specii, întrucât e constituit din trup și suflet, acestea n-au putut veni la existență în mod succesiv, ci deodată, pentru că fiecare are în sine referirea la cealaltă parte și la întreg. Dacă ar veni pe rând, ceea ce vine prima dată nu e omul propriu-zis, pentru că nu are în sine rațiunea referirii la cealaltă parte și la omul întreg.

Cu acest argument, că părțile componente ale naturii umane vin împreună la existență, va combate Sfântul Maxim pe Sever de Antiohia, care afirma că dumnezeiescul și omenescul în Hristos formează o singură natură. Dacă ele ar forma o singură natură, umanitatea lui Hristos ar fi trebuit să vină la existență din veci deodată cu dumnezeirea Sa sau, vice-versa, dumnezeirea deodată cu umanitatea Sa, ca unul din exemplele în care se realizează o specie. În afară de aceasta, dacă dumnezeirea și umanitatea ar forma o singură natură în Hristos, Fiul lui Dumnezeu n-ar asuma în mod liber umanitatea. 'Dacă Logosul nu a preexistat dinainte de veci, cum a asumat prin libertate trupul deosebit după ființă?' (*Ep. 13 către Petru Ilustrul, Cuvânt scurt împotriva dogmelor lui Sever*, P.G., 91, col. 532). În acest caz Dumnezeu e neliber, iar umanitatea, de asemenea. Atât în monofizism cât și în origenism se implică un evoluționism panteist lipsit de libertate.

7 m. Și iarăși: Dacă sufletul e o specie de sine înaintea trupului, sau trupul, la fel, și acestea alcătuiesc o altă specie prin unirea sufletului cu trupul, sau a trupului cu sufletul, aceasta ar face-o fără îndoială fie pătimind-o din afară, fie prin firea lor. Dacă, pătimind, ele au suferit aceasta ieșind din ea, au devenit ceea ce nu erau și deci se corup; iar dacă prin fire (au suferit aceasta), atunci aceasta se va întâmpla pururi din pricina firii, și niciodată nu va înceta sufletul să se reîncorporeze, sau trupul să se unească cu alte suflete. Dar împlinirea întregului ca specie prin unirea unuia cu celălalt, precum socotesc eu, nu e nici opera vreunei pătimiri, nici a puterii naturale a părților, ci a nașterii (facerii) lor, deodată, ca o specie întreagă. Căci nu e cu puțință să se prefacă vreo oarecare specie în altă specie, fără corupere⁷⁴.

74. Dacă sufletul preexistă singur înainte de unirea cu trupul, iar trupul, la fel, fiecare formează o specie deosebită. Dacă-i așa, când se unesc formează o specie nouă. Dar specia aceasta nouă se formează fie prin pătimirea unei acțiuni din afară a fiecăreia dintre ele și printr-o anumită modificare a lor, fie prin firea lor. În cazul dintâi, sufletul preexistent n-ar fi om, ci ar deveni om de-abia prin unirea cu trupul, ivindu-se o specie nouă, într-un sens apropiat de transformismul evoluționist care degradează ființa umană, destinată după credința creștină unei existențe eterne. În cazul al doilea, sufletul s-ar putea uni continuu cu alte trupuri, în sensul doctrinei metempsihozei și reîncarnărilor – care desființează și ea persoana umană chemată la o existență și la o desăvârșire veșnice – sau s-ar întrerupe mereu ridicarea omului la adevărata desăvârșire și înaintarea în ea.

Specia și persoana umană se mențin și se condiționează una pe alta numai dacă sufletul și trupul nu se unesc nici prin suportarea vreunei acțiuni exterioare, nici printr-o afinitate naturală impersonală, ci vin la existență deodată prin naștere; dar fiecare suflet, cu trupul lui. De altfel, atât unirea sufletului cu trupul sub o presiune exterioară, cât și unirea lor prin afinitatea naturală se reduc la aceeași lege a naturii generale și nelibere. Unitatea de specie între suflet și trup – dar între un anumit suflet și un anumit trup – implică pe de o parte o prezență în suflet a puterilor formatoare ale trupului, pe de alta, o raționalitate a materiei. Dar și dintr-o legătură ipostatică sau personală între un anumit suflet și un anumit trup se naște o persoană anumită.

Iar de vor zice că, din faptul că sufletul rămâne și subzistă după moarte și după desfacerea trupului, rezultă că poate exista și subzista și înainte de trup, mie mi se pare că acest raționament al lor nu e bine gândit. Căci nu e aceeași rațiunea aducerii în existență (γενέσεως) și cea a ființei. Cea dintâi arată *când*, *unde* și *spre ce* este un lucru; a doua arată că *este*, *ce este* și *cum este*. Dacă-i așa, după aducerea în existență, sufletul există pururea ca ființă, dar ca adus în existență nu există desprins (în afară de relația cu trupul), ci în relație de timp, de loc și de scop (cu relația lui: *când*, *unde* și *spre ce*). Căci după moartea trupului sufletul nu se mai numește simplu suflet, ci suflet al omului, și suflet al unui om anume. Căci și după trup (după moartea trupului) are ca specie a lui întregul uman, drept caracteristica ce îi revine ca unei părți a acestuia în baza relației. La fel și trupul e muritor după fire, dar nu este dezlegat de întregul uman din pricina morții. Căci nu se numește trupul simplu trup, după despărțirea de suflet, ci trup al omului, și trup al unui om anume, chiar dacă se corupe și se dizolvă în elementele din care a fost alcătuit. Căci are și așa, ca parte a speciei lui (ὅς εἶδος), întregul uman drept caracteristică ce îi revine ca unei părți a acestui întreg în baza relației. În amândouă, adică și în suflet și în trup, relația – cugetându-se ca ceva ce nu poate fi smuls, întrucât sunt părți ale întregii specii umane – înfățișează și aducerea lor împreună la existență și dovedește și deosebirea între ele după ființă, nevătămând în nici un fel rațiunile sădite în ele după ființă. Deci nicăieri nu e cu putință a afla sau numi vreun trup sau suflet în afară de relația dintre ele. Căci deodată cu partea se arată și faptul că este parte a cuiva. Încât, dacă preexistă o parte alteia, e implicat în ea și întregul a cărui parte este. Căci relația ei este de neînălțurat⁷⁵.

75. O distincție fenomenologică între ființa părților compusului uman și existența concretă a lor. Cea dintâi ar putea fi gândită în afara relației

Atâta despre acestea. Iar dacă acest cuvânt n-a căzut din adevăr, Îi mulțumesc lui Dumnezeu, Care, prin rugăciunile Voastre, m-a călăuzit să cuget bine. Iar de lipsește ceva din adevăr, Voi veți ști cum este lucrul exact, având de la Dumnezeu insuflarea cunoștinței acestora.

8. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Cât timp materia va purta de la sine instabilitatea, ca într-o curgere*" (Din Cuvântarea 14, Despre iubirea de săraci, a aceluiași, P.G., 35, col. 897 B).

Socotesc că scopul cuvântului prezent este același ca și al cuvântului de dinainte. Căci, după ce spune multe, adaugă acestea către iubitorii lucrurilor din afară și ai trupului, ca, de aici, cel ce cercetează cu evlavie scopul Sfântului să poată înțelege următoarele:

Omul a fost făcut de Dumnezeu împodobit cu frumusețea nestrucăciunii și a nemuririi. Dar el, preferând frumuseții spirituale inferioritatea firii văzute din jurul lui, a uitat cu totul de frumusețea demnității sufletului, mai bine zis de

în care există concret; cea de a doua nu poate fi gândită în afara relației, după ce s-a produs, chiar dacă o parte se desface de cealaltă. Existența concretă are caracter de ipostas. A luat existență o dată cu ipostasul. Fiecare parte a lui implică relația cu cealaltă, chiar dacă pentru o vreme n-ar mai fi unită cu cealaltă. Totuși sufletul păstrează în el virtualitățile trupului chiar și după moarte.

Din cele spuse de Sfântul Maxim rezultă că embrionul omenesc e din prima clipă însuflețit, căci embrionul e întregul omenesc în dezvoltare. Trupul omenesc nu e o specie de sine, ci o parte a speciei om, alcătuită din trup și suflet, sau din trup însuflețit. Dacă embrionul ar fi o vreme numai trup, ca o specie de sine, la trecerea lui în specia om prin primirea sufletului s-ar transforma într-o specie nouă. Pe de altă parte, nu se poate spune că el poartă în sine numai tendința de a se uni cu sufletul. De unde ar avea materia organizată într-un anumit mod această tendință? Din primul moment al apariției omului ca existență embrionară, apariția aceasta e omul întreg, având în sine individualizată specia întreagă. Sfântul Maxim pune numai ca ipoteză eventualitatea preexistenței unei părți, ca să arate că și în acest caz în ea ar fi implicat întregul uman.

Dumnezeu, Care a înfrumusețat în chip dumnezeiesc și sufletul. Drept urmare, a secerat ca rod vrednic de aplecarea voii sale – după hotărârea lui Dumnezeu, Care urmărește cu înțelepciune mântuirea noastră – nu numai stricăciunea și moartea trupului și mișcarea și lunecarea promptă spre orice patimă, ci și nestatornicia și neregularitatea și pornirea ușoară spre schimbare a firii văzute din afară și din jurul lui. Iar aceasta s-a întâmplat, fie pentru că Dumnezeu a amestecat-o atunci, din pricina căderii, cu trupul nostru și i-a sădit și ei puterea de a se schimba, ca și trupului puterea de a pătimi, de a se strica și de a se desface cu totul – cum arată starea trupurilor moarte, potrivit cu ceea ce s-a scris că: "și zidirea însăși s-a supus stricăciunii, nu de voia ei, ci pentru Cel ce a supus-o întru nădejde" (Rom. 8, 20) –, fie pentru că așa a creat-o de la început în temeiul preștiin-

Demonstrația Sfântului Maxim se desfășoară pe plan logic. Știința nu relevase încă raționalitatea complexă a întregii materii și armonia ei cu rațiunea cunoscătoare, care întemeiază lucrarea rațională a omului asupra ei. Totuși prin recunoașterea unei relații între suflet și trup – imprimate în fiecare din ele –, Sfântul Maxim depășește caracterul pur logic al demonstrației. El vede imprimată în fiecare dintre ele relația cu cealaltă. Relevarea raționalității materiei întregi ne dă azi puțința de a avansa în precizarea relației dintre suflet și materie. Sufletul are în sine virtualitățile organizatorice ale materiei în trup, iar materia e făcută aptă de a primi forma de trup al sufletului. Toată materia are în ea această capacitate de "res formanda". Dar sufletul nu poate să-și constituie, prin virtualitățile lui, decât un trup restrâns și din combinarea, într-un anume fel, a elementelor naturii. Însă toată materia dă sufletului puțința de a-și organiza și susține din ea un trup restrâns. În acest sens și în sensul că toată materia este capabilă să fie folosită de om pentru trebuințele trupului, toată e făcută pentru a fi și a susține un trup al omului. Tot în acest sens trupul uman persistă ca virtualitate în materia universală și după moartea lui. Iar sufletul – păstrând în sine virtualitățile vieții în trup, cu rezultatele lor obținute în decursul acestei vieți – rămâne într-o relație cu materia universului și are în sine puterile reconstituirii unui trup (cu chipul trupului din viața pământească) în momentul învierii. Relațiile specifice între un suflet și un trup, exprimate prin: când, unde, și altele, indică ipostasul ca unire între un anumit suflet și un anumit trup.

tei, pentru căderea prevăzută de mai înainte, ca, pătimind și chinându-se din pricina ei, omul să vină la conștiința de sine și la simțirea propriei demnități și să primească cu bucurie lepădarea de trup și de ea. Căci preînțeleptul Proniator al vieții noastre ne îngăduie să folosim adesea în chip firesc lucrurile în slujba pornirilor proprii spre înțeleptirea noastră, deși uneori le întrebuițăm nebunește. Aceasta, pentru a reîntoarce, datorită confuziei și tulburării din jurul lor și din ele, dragostea (erosul) noastră nesocotită față de cele prezente spre ceea ce e prin fire vrednic de iubit⁷⁶. Căci trei sunt modurile generale prin care se spune că se tămăduiesc în chip pedagogic patimile noastre. Prin fiecare dintre ele neregularitatea materiei – în chip înțelept și cu bună rânduială, potrivit cu rațiunea cea mai presus de noi

76. Întemeiat pe gândirea generală a Sfântului Grigorie Teologul, Sfântul Maxim arată că schimbarea trupului și a materiei nu are numai un scop negativ, cum s-ar părea că rezultă din textul pus în fruntea acestui capitol. Această schimbare îl face pe om să vină la conștiința valorii sufletului său, care este inalterabil și nemuritor, îl face să-și întoarcă iubirea de la cele văzute spre cele nevăzute. Cu acest rost a implantat Dumnezeu în trup și în materia lumii instabilitatea și coruptibilitatea îndată după păcatul strămoșesc, sau posibilitatea lor încă înainte de aceea, prevăzând păcatul strămoșesc. Cu acest scop a legat intim trupul și materia lumii, de suflet. Căci dacă sufletul ar fi primit o existență dezlegată de trup și de materia lumii, n-ar fi suferit de pe urma lor și nu s-ar fi trezit în el dorința spre cele netrecătoare. Deci și trupul și materia au efecte asupra sufletului. Sunt efecte pe care sufletul le duce cu sine chiar după moartea trupului, ca să nu mai spunem că, într-un fel, viața sufletului fără trup nu are deplinătatea vieții din trupul înviat. Dar normal este nu ca trupul să cârmuiască viața sufletului, ci invers: ca sufletul să valorifice și să actualizeze deplin raționalitatea materiei din trupul propriu și, prin ea, din univers. Poate că în viața viitoare această raționalitate va fi descoperită și valorificată în adâncimea ei în Dumnezeu la nesfârșit, și prin aceasta stabilitatea, dar și transparența flexibilă a materiei se va concilia cu un progres spiritual al omului în raport cu ea. Dar raționalitatea mai profundă a trupului și a lucrurilor materiale se descoperă și în viața pământească prin pătimirile ce urmează împătimirii neraționale, sau aparent raționale, pătimiri ce îndeamnă pe om la îndreptare.

și mai înaltă – procură o doctorie de pe urma căreia povara cea rea a patimilor e condusă spre rezultatul cel bun, cunoscut lui Dumnezeu.

Căci sau primim prin ea pedeapsa pentru păcatele făcute mai înainte, din care nu mai păstrăm poate nici o urmă de amintire din pricina neștiinței, sau, amintindu-ni-le, nu suferim să cântărim îndreptarea ce ni se cere pentru greșelile făcute, pentru că ori nu vrem, ori nu putem din pricina deprinderii păcătoase sădite în noi; sau ne curățim slăbiciunea, sau lepădăm răutatea ce ne stăpânește în prezent și ne învățăm să ne gândim la înfrânarea de cele viitoare; sau un om e înfățișat ca pildă minunată de răbdare frumoasă și de bărbăție binecredincioasă celorlalți oameni, dacă e înalt în cugetare și slăvit în virtute și destoinic să arate prin sine, în lupta neclintită cu adversitățile, adevărul ascuns mai înainte⁷⁷. Deci îndeamnă pe cei ce nu pot înțelege nimic superior vieții acesteia să nu se bizuie pe sănătatea trupului și pe cariera legată de cursul nestatornic al lucrurilor, și drept urmare să se mândrească față de cei lipsiți de acestea, căci – cât timp durează viața prezentă și cât sunt învăluiți de această stricăciune, de care e legată schimbarea și prefacerea – nu e sigur ce li se va întâmpla și lor din neregularitatea și tulburarea trupului și a lucrurilor din afară. Aceasta socotesc că o spune el prin cuvintele: "Cât timp materia va

77. În trei feluri ne conduce nestatornicia trupului și a celor materiale la rezultatul întăririi noastre spirituale; dintre acestea nici unul nu coincide cu tema origenistă că trupul, ordinea materială e o pedeapsă pentru păcatul sufletului dintr-o existență anterioară, necorporală.

Primul fel constă în faptul că, prin schimbarea în rău a trupului, suntem pedepsiți pentru păcate mai vechi, a căror amintire poate nu o mai avem, sau, având-o, nu vrem să punem în îndreptarea noastră un efort egal cu greșelile săvârșite; al doilea fel constă în faptul că prin această schimbare ne vindecăm de slăbiciuni prezente și ne ferim de greșeli viitoare; al treilea fel constă în faptul că, prin suportarea unor necazuri, un om oarecare e dat altora ca pildă de răbdare. Și în primul caz, dacă nu se îndreaptă cei pedepsiți, se îndreaptă alții din pilda suferinței lor.

purta de la sine instabilitatea". Adică, atât cât lumea această toată se află sub stricăciune și schimbare și suntem îmbrăcați în trupul smereniei, și pentru neputința lui înnăscută suntem supuși neajunsurilor felurite ce izvorăsc din el, să nu ne înălțăm unii împotriva altora, pentru inegalitatea ce ne însoțește, ci mai degrabă să netezim printr-o cugetare cumpătată inegalitatea firii vrednice de aceeași cinstire, întregind lipsurile altora prin prisosințele noastre⁷⁸. Poate că de aceea s-a și îngăduit dănuirea nestatorniciei prezente, ca să se arate puterea rațiunii din noi, care preferă tuturor virtutea⁷⁹. Căci aceeași schimbare și prefacere a trupului

78. Sfântul Maxim, urmând Sfântului Grigorie, din nestatornicia fericirii mai mari pe care o au unii prin sănătatea trupului și a posesiunii mai multor bunuri externe, scoate un argument împotriva mândriei acestora față de cei ce nu se bucură de o astfel de situație fericită, și un îndemn adresat celor dintâi ca să netezească inegalitatea, întregind lipsurile altora prin prisosurile lor.

79. Sfântul Maxim, ca de obicei, unește strâns rațiunea și virtutea. Dar aici le mai unește cu statornicia, opunându-le nestatorniciei unei vieți iraționale și aservite plăcerilor. Prin virtuți, ca deprinderi în diferite feluri ale binelui, noi dobândim o stabilitate ca expresie a tăriei sufletești și a stăpânirii de sine, pe când pasiunile reprezintă treceri bruște de la starea calmă la manifestări de violență, cărora le urmează stări de regret. Dar adeseori, chiar din faptul că trupul slăbește și în general e supus schimbărilor împreună cu împrejurările noastre exterioare, spiritul nostru se întărește și se stabilizează prin virtuți, dobândind un caracter mai ferm, nemaipunându-și nădejdea în trup și în lume. Se arată și în această o raționalitate.

Căci statornicia în săvârșirea binelui și deci în deprinderea virtuților e susținută de rațiune. Pentru că rațiunea – ca funcție de judecată – ține seama de rațiunea prin care se definește și se menține firea umană necoruptă și persoana ca mod particular de realizare a firii. Rațiunea ca funcție de judecată vrea să mențină și să valorifice firea definită prin raționalitatea ce o caracterizează. Iar virtutea este modul de menținere și de realizare activă a rațiunii firii, prin rațiunea ca funcție de judecată. Prin virtute ea se opune destrămării cu care o amenință nestatornicia pasiunilor. Deci sufletele nu petrec în trupuri suferind – în mod pasiv – închisoarea și destrămarea lor, ci câștigă o statornicie prin efortul lor activ și pregătesc stabilizarea cosmosului în viața viitoare. De aceea Sfântul Maxim dă și acestei gândiri a Sfântului Grigorie tot un rol antiorigenist.

și a celor din afară e proprie tuturor oamenilor, purtând și fiind purtată și având statornică și netrecătoare numai nestatornicia și trecerea.

9. Tâlcuire duhovnicească la cuvintele: "*Căci nu are sau nu va avea peste tot ceva mai înalt*" (Din *Cuvântarea spre lauda Sfântului Atanasie*, a aceluiași, cap. I, P.G., 35, col. 1084 B).

Prin acestea, mi se pare că acest învățator purtător-de-Dumnezeu liberează pe cel ce vrea să învețe de gândirea oricărei relații comparative sau distinctive sau altfel numite. Căci acest mod de vorbire îl numesc cei pricepuți în acestea nesupus relativului (absolut = ἄσχετος) și înseamnă același lucru cu a spune despre ceva că e incomparabil mai presus de toate, având sensul unei negații prin depășire⁸⁰.

10. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Deci oricui i s-a întâmplat ca, străbătând prin rațiune și contemplație materia și trupul acesta – fie că i se spune acestuia nour, fie*

80. Dacă din acest cuvânt al Sfântului Grigorie unii deduceau, se pare, teza origenistă că mintea ajunsă la vederea lui Dumnezeu, nemai-având ceva mai înalt la care să urce, simte trebuința să coboare, plictisindu-se de această vedere, Sfântul Maxim vede, dimpotrivă, în acest cuvânt un înțeles antiorigenist, socotind că, de fapt, în viața viitoare nu va fi ceva mai înalt decât Dumnezeu, pe Care mintea Îl va vedea, dar aceasta în sensul că Dumnezeu depășește orice puțință de comparație. Dumnezeu nu e nimic din ceea ce se cunoaște, pentru că depășește tot ce se cunoaște. Ca atare, El nu are margini, e infinit și indefinit în conținutul Lui. Niciodată nu poate fi cuprins de minte deplin și deci nu poate produce acesteia o plictiseală. Nu e un mărginit care nu are nimic mai presus de el, ci un nemărginit.

O mișcare eternă implică o nemulțumire eternă a spiritului cu starea la care a ajuns. El nu se poate scufunda niciodată deplin în fericirea prezentă, fiind mereu dominat de năzuința spre o țintă viitoare. Dar bucuria eternă nu trebuie considerată nici ea ca o lipsă de mișcare. Infinitatea bunului gustat – mai presus de relație, la care ajunge prin dorință – permite o mișcare în interiorul lui. Această sinteză între stabilitate și mișcare în Dumnezeu e soluția pe care au oferit-o Sfinții Părinți.

*acoperământ –, să fie cu Dumnezeu și să se unească cu lumina cea atotcurată, pe cât e cu puțință firii omenеști, fericit este pentru urcarea de aici și pentru îndumnezeirea de acolo; pe aceasta o hărăzește faptul de a fi filosofat cu sinceritate și de a se fi ridicat mai presus de dualitatea materială, pentru unitatea ce se cugetă în Treime*⁸¹ (Din aceeași Cuvântare, cap. II, P.G., 35, col. 1084 C).

81. Explicarea acestui loc o dă Sfântul Maxim în 51 de secțiuni, din care a 31-a se împarte în 7 subsecțiuni.

Sherwood declară că tema întregului capitol X este "trecerea", prin materie și trup, la Dumnezeu. Imprecizia studiilor anterioare referitoare la acest capitol al Sfântului Maxim provine din faptul că nu s-a pornit de la o indicare a articulării cuprinsului secțiunilor în tema generală. Sherwood dă mai întâi această articulare generală:

Partea I: Rațiune și contemplație – prin planul material la cel inteligibil.

Secțiunile 1-3: Baza teologică și antropologică a trecerii.

Secțiunile 4-16: Tipurile trecerii din Vechiul Testament.

Secțiunea 17: Un tip al Noului Testament. Schimbarea la Față.

Secțiunile 17-27: Legea naturală și legea scrisă reprezentate prin veșmintele strălucitoare ale Domnului, în perfectă armonie.

(Subsecțiunile) 18-19: Baza teologică și antropologică a acestei armonii.

(Subsecțiunile) 20-22: Tipuri ale acestei armonii din Vechiul Testament (Melchisedec, Avraam, Moise).

(Subsecțiunile) 23-27: Considerații generale.

Secțiunile 28-29: Par a fi introduse ulterior de Sfântul Maxim.

Secțiunile 30-31: Completarea explicării Schimbării la Față.

Secțiunile 32-42: Dezvoltări ale teologiei afirmative reprezentate de Moise și Ilie în scena Schimbării la Față.

Partea a II-a: Doimea materială și unitatea din Treime (a doua parte în textul ambiguu al Sfântului Maxim).

Secțiunea 43: Explicație preliminară.

Secțiunea 44: Baza antropologică a acestei explicații.

Secțiunile 45-51 a: Tipuri biblice și explicarea lor.

Secțiunea 51 b: Concluzia întregului.

Sherwood dă apoi conținutul mai concret al fiecărei secțiuni (*op. cit.*, p. 31).

Noi vom pune în notele noastre la acest mare capitol într-o mai clară evidență antiorigenismul lui și, o dată cu aceasta, faptul că ideea "trecerii" prin trup și materie – afirmată de Sfântul Grigorie de Nazianz – în

Eu socotesc că acest cuvânt al învățătorului despre virtutea sfinților nu are nici o lipsă, chiar dacă unii, precum ați scris, cred aceasta pentru faptul de a fi zis că filosofia cea după Dumnezeu se dobândește de cei ce se exercită în ea numai prin rațiune și contemplație, fără făptuire. Dimpotrivă, socotesc că el arată limpede că judecata și lucrarea lor adevărată îndreptată spre lucruri – pe care singură îndrăznesc eu să o definesc ca adevărata filosofie atotdeplină – se împlinește prin făptuire. Aceasta se vede chiar din declarația lui că ea se dobândește prin rațiune și contemplație. Căci rațiunea este unită numaidecât cu făptuirea, și judecata cu privire la făptuire se cuprinde în contemplație. Pentru că propriu rațiunii este să reglementeze mișcarea trupului, reținând-o cu pricepere – prin raționamentul cel drept, ca printr-un frâu – de la pornirea ei spre ceea ce

concepția Sfântului Maxim nu e o "trecere" în sens origenist. Omul credincios, mai exact sfântul, trece întreg la Dumnezeu, nu numai cu sufletul. El face și lumea să se ridice în Dumnezeu. Materia și trupul își recapătă sensul pozitiv în Dumnezeu. Ele nu sunt pur și simplu părăsite, ca în platonism și origenism. Între spiritul uman, trup și lume nu e o despărțire totală ca în acelea. Dacă mai poate fi vorba de o "trecere", ea e trecerea de la o atașare exclusivă la trup și la materie, la o vedere și readucere a lor la calitatea de medii prin care transporează spiritul și Dumnezeu. Încă în prima secțiune Sfântul Maxim arată că fapta e implicată în rațiune și contemplație, deci rațiunea și contemplația nu sunt desprinse ontologic de materie și trup, ci rațiunea are rostul să se facă stăpână și transparentă în trup prin virtuți, iar contemplația are rostul să descopere rațiunile divine reflectate în lucruri și modul făptuirii drepte. În secțiunea a patra, Sfântul Maxim declară că, dacă rațiunea are o lucrare analitică – cercetând cauza lucrurilor și complexitatea lor –, simțurile pot avea o mișcare sau o lucrare sintetică, sesizând lucrurile nu numai în suprafața lor materială, ci și în formele lor pline de sens sau de rațiune. Deci au în ele ceva spiritual care poate fi dezvoltat. În simțirea lor e prezentă mintea care contemplă. "Trecerea" de care vorbește Sfântul Grigorie Teologul e înțeleasă de Sfântul Maxim, mai degrabă, ca o acțiune de "transparentizare" a trupului și a lumii, pentru a lăsa ca Dumnezeu să fie văzut în ele.

nu se cuvine. Iar propriu contemplației este să hotărască alegerea cu minte a celor bine cugetate și buna judecată ce arată, prin cunoștința adevărată, adevărul însuși, ca pe o lumină atotstrălucitoare. Prin amândouă acestea se creează și se păzește toată virtutea iubitoare de înțelepciune (filosofică) și ele o și arată pe aceasta prin trup, dar nu toată (căci nu încapă în trup, fiind o pecete a puterii dumnezeiești), ci numai unele din umbrele celor ce sunt proprii ei⁸². Și aceasta, nu pentru ea însăși, ci pentru ca cei goi de harul ei să vină la imitarea viețuirii deiforme a bărbaților iubitori de

82. Rațiunea e un fel de inginer al mișcării: nu numai al mișcării firii noastre, ci și al mișcării naturii fizice; căci noi dirijăm mișcarea firii noastre, pentru a dirija într-un anumit fel mișcarea obiectelor și forțelor din natură. Dar rațiunea, rămasă în conformitatea ei firească cu binele, dirijează spre bine mișcarea firii noastre și forțele naturii externe. Prin aceasta conduce spre Dumnezeu firea noastră și lumea întreagă. Dar binele – spre care rațiunea o să dirijeze în fiecare caz mișcarea noastră și a lucrurilor – este intuit de funcția contemplativă a sufletului. Rațiunea organizează mișcarea spre binele ce s-a descoperit minții înțelegătoare.

În felul acesta, Sfântul Maxim dă și funcției contemplative un rost practic. Contemplația este, după el, înțelegerea semnificației spirituale a aspectelor creației și a textelor și personajelor biblice. Prin contemplație omul poate să vadă în ce fel evenimentele, persoanele și textele biblice ne pot fi călăuză în desfășurarea vieții noastre spirituale. De aceea explicarea legilor creației și a personajelor și textelor el o numește contemplație și consideră că legile naturii și revelația biblică au o importanță egală în călăuzirea noastră spre spiritualitate, pentru cel ce le înțelege sau le contemplă în sensul lor spiritual.

Virtutea este astfel un rod al rațiunii și contemplației prin trup, sau în virtute se manifestă amândouă acestea. De aceea virtutea apare ea însăși ca iubitoare de înțelepciune, sau ca înțelepciune realizată. Dar nu toată virtutea se poate arăta prin trup. Atâta cât se poate arăta, reprezintă numai unele peceti sau umbre ale puterii dumnezeiești în om. Căci în virtute se manifestă nu numai rațiunea și contemplația noastră umană, ci, prin mijlocirea acestora, puterea Rațiunii dumnezeiești care a sădit și întreține în acestea atât cunoașterea binelui (în ultimă instanță a lui Dumnezeu), cât și mișcarea spre El. Rațiunea ipostatică divină este considerată prin aceasta ca implicând în ea totodată Binele și Puterea.

Dumnezeu, ca prin împărtășirea de bine să lepede și ei urăciunea păcatului și să intre în ceata celor vrednici de Dumnezeu; sau ca cei ce sunt în nevoie să dobândească un ajutor de la cei ce-l pot da, pentru ca primind dispoziția celor virtuoși, cea ascunsă în adâncul sufletului, arătată prin trup în făptuire, să laude atât providența lui Dumnezeu, care se face tuturor toate și e prezentă tuturor prin toate, cât și pe aceea. Căci dacă n-ar fi nimeni care să aibă nevoie de o bună înrăurire sau care să trebuiască să se modeleze spre virtute prin pildă, n-ar fi absurd a zice că și-ar ajunge fiecare sieși, bucurându-se de harurile virtuților din suflet, fără dovedirea acestora prin scoaterea la arătare prin trup⁸³.

Deci cel ce a înțeles prin contemplație lucrurile, cu dreaptă credință, așa cum sunt, și prin judecată rațională a definit rațiunea lor în mod chibzuit și drept, și-și păstrează judecata neabătută, mai bine zis se păstrează neabătut, pe sine, judecării, are în sine concentrată toată virtutea, nemai-mișcându-se spre nimic altceva după ce a cunoscut adevărul⁸⁴. El le-a trecut pe toate cu sârguință, nemaifăcând nici o pomenire de cele ce sunt și se zic ale trupului și lumii,

83. În acest pasaj, Sfântul Maxim indică un nou rost al trupului. Dacă sufletul ar fi lipsit de trup, ar avea numai o dispoziție virtuoasă, sau s-ar bucura de harurile virtuților din sine însuși, dar n-ar arăta această dispoziție în afară, pentru ca să ia și alții pildă pentru o viață virtuoasă. Prin trup virtuțile încetează să fie pur individuale, căpătând un caracter și o eficiență socială. Prin aceasta Dumnezeu însuși, din a Cărui rațiune și putere ia ființă și se susține virtutea, lucrează prin toți pentru toți. Virtutea este rațiunea dreaptă care grăiește tuturor cu eficacitatea tuturor. Viețuirea virtuoasă este o viețuire deiformă, o imitare a lui Dumnezeu, având în ea puterea lui Dumnezeu. Mai mult, prin virtutea unora lucrează Dumnezeu asupra altora, sau le grăiește eficient cuvântul Său, conducându-i în dezvoltarea lor pe linia rațiunii adevărate.

84. Rațiunea cunoscătoare lucrează la definirea rațiunii constitutive (ontologice) a lucrurilor, contemplația le înțelege, adică le vede în legătura lor cu Dumnezeu și în scopul lor. Rațiunea ca funcție cognitivă a sufletului uman stă într-o legătură cu țesătura de rațiuni constitutive ale lucrurilor, având misiunea să le definească și să le adune în sine în mod

având în lăuntru, cuprinsă în rațiune, făptuirea fără luptă, deoarece intelectul și-a adunat cele mai puternice rațiuni nepasionale, prin care este și se susține toată virtutea și cunoștința, ca unele ce sunt puteri ale sufletului rațional, care pentru a exista nu au nevoie nicidecum de trup, dar pentru a se arăta nu refuză a se folosi de el la vremea potrivită, pentru pricinile spuse⁸⁵. Căci se spune că de intelect țin, în

conștient, dar și să dirijeze mișcarea lor și a subiectului uman asupra lor conform cu natura lor, spre Dumnezeu. Prin aceasta ființa noastră devine virtuoasă. Rațiunea cognitivă e ca un subiect virtual al țesăturii raționale a lucrurilor, având să devină din virtual tot mai actual, progresând în asemănarea cu Logosul divin. Logosul divin – creând lumea ca o țesătură consistentă de rațiuni plasticizate, dar și ca un chip complex al rațiunilor Sale – a creat implicit și subiectul sau ipostasul lor cognitiv, ca un chip al Său ca subiect. Acesta apare în existență după ce lucrurile sunt create; și, o dată cu el, trupul, ca o punte între el și ele. Apare așadar conștiința în pruncul născut. Apoi, prin dirijarea de către rațiunea cognitivă umană a rațiunii constitutive a naturii proprii și implicit a rațiunilor lucrurilor, va actualiza legătura sa cu lucrurile după asemănarea legăturii Logosului cu rațiunile Sale. Prin aceasta va ocaziona totodată Logosului însuși împrărierea prin subiectul uman a lucrurilor, când subiectul uman va actualiza legătura sa cu lucrurile, conform rațiunilor lor, ca chipuri ale rațiunilor divine. Prin aceasta omul se unește tot mai mult cu adevărul sau cu Logosul divin, și Logosul divin își însușește modul omenesc în care omul adună în sine rațiunile lucrurilor. E un nou sens, în care Logosul Se înomenește și omul se îndumnezeiește.

85. Sfântul Maxim înfățișează aici caracterul paradoxal al virtuților: pe de o parte ele reprezintă o eliberare a noastră de servitutea trupului și a lumii, pe de alta, o folosire a trupului și a lumii pentru manifestarea virtuților. E un triumf al libertății spiritului în trup. Trupul devine un mediu al libertății depline a spiritului. Noi ajungem la această stare când ne-am însușit rațiunile nepasionale ale lucrurilor sau, cum spune Sfântul Maxim altădată, sensurile pure ale lucrurilor, neamestecate cu patima; sensul pur al femeii, neamestecând în el pofta noastră trupească; sensul pur al aurului, curățit de lăcomia noastră de a-l poseda (*Capete despre dragoste*, III, 43-44). Acestea sunt rațiuni puternice și adânci; nu se lasă întunecate de pasiunile noastre, dar nu ne lasă nici pe noi stăpâniți de patimi. Ele devin puterile sufletului rațional, sau sufletul rațional se descoperă și se întărește pe sine prin descoperirea lor.

special, înțelesurile celor inteligibile, virtuțile, științele, rațiunile meșteșugurilor, alegerea sfatului; iar, în general, judecățile, consimțirile, certările, pornirile. Și unele dintre ele sunt proprii numai contemplației cu mintea; altele, puterii prin care rațiunea își procură știința⁸⁶. Iar dacă sfinții și-au păstrat viața lor apărată prin acestea, pe drept cuvânt acest fericit bărbat a indicat în mod cuprinzător, prin rațiune și contemplație, toate rațiunile virtuții și contemplației concentrate în sfinți, prin care, apropiindu-se cu înțelegerea de Dumnezeu într-o contemplație cunoscătoare, și-au întipărit cu chibzuință în chip rațional, prin virtuți, forma dumnezeiască. El a socotit că nu e necesar să numească făptuirea trupească, cunoscând că ea nu e pricina virtuții, ci o manifestă, fiind numai slujitoarea înțelesurilor și gândurilor dumnezeiești⁸⁷.

Ca să facă vădit ceea ce s-a spus și în alt mod, cei ce se ocupă în chip amănunțit cu rațiunile lucrurilor noastre spun că partea rațională a sufletului e, pe de o parte, contemplativă, pe de alta, activă; contemplativă e prin minte, cunoscând cum sunt lucrurile, iar activă, prin chibzuință,

Constatăm din nou cât de mult vede Sfântul Maxim implicată puterea în rațiunea cognitivă și în rațiunile constitutive ale ființei noastre și ale lucrurilor, iar pe de altă parte, cât de mult unește rațiunile constitutive amintite cu rațiunea cognitivă umană, considerându-le puteri ale ei.

86. Prin intelect Sfântul Maxim înțelege toată partea superioară a sufletului: contemplația, rațiunea, voința. Toate actele de cunoaștere teoretică și spirituală, de cunoaștere și organizare practică, de decizii ale voinței, țin de ea. Contemplația le are pe unele dintre ele, iar rațiunea are în special puterea cunoașterii discursive și științifice sau analitice.

87. Dacă rațiunile lucrurilor devin puteri ale rațiunii actualizate în virtuți și dacă sensurile lor profunde devin puteri ale contemplației și contemplația astfel lărgită și adâncită se apropie cu înțelegerea de Dumnezeu, iar rațiunea primește – prin rațiunile lucrurilor asimilate și actualizate în virtuți – întipărirea Logosului divin, cu drept cuvânt Sfântul Grigorie Teologul n-ar mai trebui să amintească în mod explicit de făptuirea virtuților prin trup. Căci aceasta nu e cauza virtuților, ci numai manifestarea și slujitoarea înțelesurilor și rațiunilor dumnezeiești. Prin aceasta Sfântul Maxim absolvă pe Sfântul Grigorie de aparența de origenism.

care hotărăște rațiunea dreaptă a celor ce sunt de făcut. Și latura contemplativă o numesc minte, iar cea activă, rațiune; cea dintâi, înțelepciune, cea de a doua, prudență. Iar dacă aceasta e adevărat, învățătorul a numit, cum se cuvine, fapta prin cauză, nu rațiunea prin manifestarea ei materială, indicând deprinderea care nu are nimic contrar. Căci contemplativul stăruie în adevăruri, în chip rațional și cunoscător, nu prin luptă și strădanie, și afară de ele nu primește să vadă altceva din pricina plăcerii față de adevăruri⁸⁸.

Iar dacă trebuie să facem lucrul acesta mai clar și în alt fel, cei ce s-au exercitat în rațiunile desăvârșirii prin virtute zic iarăși că cei ce nu s-au curățit de alipirea la cele din afară prin afecțiune se ocupă încă cu făptuirea, judecata lor despre lucruri fiind însă amestecată, și sunt schimbăcioși, ca unii ce nu au lepădat afecțiunea față de cele schimbăcioase. Dar cei ce, pentru culmea la care au ajuns, s-au apropiat de Dumnezeu prin afecțiune și și-au rodit prin înțelegerea Lui fericirea, fiind întorși numai spre ei înșiși și spre Dumnezeu, prin faptul că au rupt sincer lanțurile afecțiunii trupești, s-au înstrăinat cu totul de cele ale făptuirii și de cele din afară și s-au familiarizat cu contemplația și cu Dumnezeu. De aceea ei rămân neschimbăcioși, nemaivând afecțiunea față de cele externe, datorită căreia cel stăpânit de

88. Sfântul Maxim, amintind că unii numesc partea superioară a sufletului partea rațională – atribuindu-i acesteia două funcții: una contemplativă și alta practică sau activă –, socotește că prin cea dintâi cunoaște cu mintea cum sunt lucrurile, iar prin cea de a doua hotărăște cu chibzuință rațiunea dreaptă a ceea ce trebuie făcut cu ele. Pe cea dintâi aceia o numesc minte, iar pe cea de a doua, rațiunea în sens strâns; sau, pe cea dintâi, înțelepciune; iar pe cea de a doua, prudență. Această terminologie ne arată și ea că Sfântul Grigorie a avut dreptate să considere rațiunea și contemplația ca mijloace de înălțare spre Dumnezeu, căci prin rațiune și contemplație a indicat, ca prin cauză, făptuirea. Prin ele contemplativul stăruie în adevăruri, plăcerea față de ele nedându-i ocazia să fie atras de lucruri și să lupte ca să se desprindă de atracția lor.

ele prin afecțiune se schimbă cu necesitate împotriva firii împreună cu cele externe, ce se schimbă prin fire⁸⁹. Dar, știind că cel ce voiește să se elibereze de pătimirea trupească are nevoie de cea mai mare putere spre lepădarea ei, învățătorul zice: "Deci oricui i s-a întâmplat ca, străbătând prin rațiune și contemplație materia și trupul acesta – fie că trebuie să i se spună *nour*, fie *acoperământ* –, să fie cu Dumnezeu", și cele următoare.

11. *Cum e trupul "nour" și "acoperământ".*

Dar de ce învățătorul numește trupul *nour* și *acoperământ*? Fiindcă știe că toată mintea omenească, rătăcind și abătându-se de la mișcarea cea după fire, se mișcă spre patimi și simțuri și spre cele supuse simțurilor, neavând unde să se miște în altă parte, odată ce s-a abătut de la mișcarea care o duce în chip firesc către Dumnezeu⁹⁰. Și a despărțit trupul în patimă și lucrarea simțurilor, arătându-le pe ambele prin numirea de *nour* și *acoperământ*, ca fiind ale trupului însuflețit. Căci *nour* este, pentru partea conducătoare a sufletului⁹¹, patima trupească ce o întunecă, și *acoperământ* este înșelăciunea senzațiilor care leagă sufletul de suprafețele lucrurilor sensibile și împiedică trecerea lui la cele

89. Sfântul Maxim aplică aici cunoscuta împărțire a urcușului spiritual în faza practică și faza contemplativă. Cei aflați în faza practică sunt încă schimbăcioși, ca unii ce nu au lepădat cu totul afecțiunea față de lucrurile și simțurile schimbăcioase. Dimpotrivă, cei aflați în faza contemplativă, fiind cufundați cu totul în cunoașterea rațiunilor lor, a spiritului propriu și al lui Dumnezeu, au devenit neclintiți în această stare, nemai-având vreo afecțiune față de împrejurările schimbăcioase din afară. Omul devine schimbăcios contrar spiritului său, asemenea materiei schimbăcioase prin fire, când este prea alipit de aceasta. Se cere să se străbată numai trupul "acesta" supus patimilor, nu trupul în general.

90. Sfântul Maxim afirmă mereu că mișcarea spre Dumnezeu a sufletului e mișcarea cea după fire. Ea e altceva decât schimbarea contrară firii lui.

91. E vorba de minte.

inteligibile. Prin acestea, uitând de bunătățile naturale⁹², își întoarce spre lucrurile sensibile toată lucrarea sa, născocind prin acestea mâinii, poftă și plăceri necuvenite⁹³.

12. Cum se naște plăcerea.

Căci toată plăcerea pentru cele oprite se naște dintr-o pasiune față de ceva sensibil, prin mijlocirea lucrării simțurilor. Fiindcă plăcerea nu este altceva decât o formă a senzației modelate în organul simțului prin vreun lucru sensibil, sau un mod al lucrării simțurilor determinat de o poftă nerațională. Căci pofta adăugată la senzație se transformă în plăcere, imprimând senzației o formă, și senzația mișcată de poftă naște plăcerea când atinge lucrul sensibil⁹⁴. Cu-

92. Bunătățile dumnezeiești sunt "bunătățile naturale" ale sufletului. Viața cu Dumnezeu nu e o viață suprapusă naturii umane, ci viața cerută de aceasta.

93. Καταστρέφει înseamnă o întoarcere nefirească, o răsturnare (de exemplu, se întoarce căruța cu roțile în sus); de aceea e și o alterare, o distrugere. Sufletul, întorcându-și, contrar firii, toată lucrarea spre cele sensibile, o răstoarnă pe aceasta, o desfigurează, născocind mâinii, fapte și plăceri nefirești. Acestea se produc prin forme alterate și violente ale mișcării. Desfigurarea aceasta a firii nu se opune afirmației Sfântului Maxim că firea persistă în orice împrejurare, căci și o fire alterată tot fire omenească rămâne.

94. De la senzație, ca pură lucrare perceptivă, până la plăcere, nu e decât un pas. Căci, după prima definiție, plăcerea nu e decât o formă a senzației, a percepției cu simțurile, căreia un lucru perceput îi dă prin patimă o formă persistentă; plăcerea gustării nu e decât o gustare, căreia un lucru gustat cu patimă îi dă o formă întărită, o calitate anumită, pe care acel lucru o "modelează" într-un anumit fel.

A doua definiție a plăcerii nu diferă mult de cea dintâi. După această, plăcerea e un mod al senzației la care s-a adăugat o poftă, ceea ce e cam același lucru cu: o formă a senzației însoțită de patimă. Elementul nou care intervine în această definiție e precizarea patimii ca poftă. Plăcerea e un mod al senzației (al lucrării simțurilor), determinată de o poftă irațională.

Rezumând, plăcerea se produce astfel: un lucru perceput prin senzație produce poftă; pofta mișcă senzația spre lucrul respectiv; când lucrul respectiv este atins, se naște plăcerea.

noscând deci sfinții că sufletul, mișcându-se prin mijlocirea trupului, contrar firii, spre cele sensibile, îmbracă o formă pământească, au înțeles că e mai bine ca prin mijlocirea sufletului – ce se mișcă potrivit firii spre Dumnezeu – să-și apropie după cuviință și trupul de Dumnezeu, înfrumusețându-l prin deprinderea în virtuți, atât cât se poate, cu înfățișări dumnezeiești⁹⁵.

13. *Cum și câte sunt mișcările sufletului.*

Luminați de har, sfinții au cunoscut că sufletul are trei mișcări generale, adunate într-una: cea după minte, cea după rațiune, cea după simțire. Cea dintâi e simplă și cu nepuțință de tâlcuit; prin aceasta, sufletul, mișcându-se în chip neînțeles în jurul lui Dumnezeu, nu-L cunoaște în nici un fel din nimic din cele create, pentru faptul că întrece toate. A doua determină după cauză pe Cel necunoscut; prin aceasta sufletul, mișcându-se în chip firesc, își adună prin lucrare ca pe o știință toate rațiunile naturale ale Celui cunoscut numai după cauză, rațiuni ce acționează asupra lui ca niște puteri modelatoare. Iar a treia e compusă; prin ea sufletul, atingând cele din afară, adună la sine, ca din niște simboluri, rațiunile celor văzute⁹⁶. Prin acestea ei au străbătut cu măreție, folosind modul adevărat și lipsit de greșală al miș-

95. Așa cum sufletul ia un chip pământesc – mișcându-se prin mijlocirea trupului, sau prin senzații pătimase, spre cele din afară –, tot așa trupul, fiind mișcat prin mijlocirea sufletului spre Dumnezeu, prin virtuțile săvârșite prin el, se face străveziu pentru Dumnezeu. Prin plăcerea mijlocită de trup se imprimă pământescul în suflet. Prin virtuțile mijlocite trupului de suflet se imprimă în trup spiritualitatea divină.

96. Cei progreseți duhovnicește observă în ei trei mișcări ale sufletului: una săvârșită prin minte; alta, prin rațiune; a treia, prin simțire. Dar în ei, acestea sunt concentrate într-una. Căci mișcarea prin simțire a fost încadrată în mișcarea prin rațiune, și aceasta, în mișcarea prin minte. Bazată pe ultimele două, mintea se ridică la cunoașterea superioară de Dumnezeu. Mișcarea minții e o cunoaștere indefinibilă, mai presus de cunoaștere, care poate fi numită și necunoaștere sau apofatică. Căci

cării celei după fire, veacul de față al ostenelilor. Simțirea, care a reținut numai rațiunile duhovnicești ale celor sensibile, au ridicat-o simplu, prin mijlocirea rațiunii, la minte; rațiunea, care a adunat rațiunile lucrurilor, au unit-o – printr-o chibzuială unică, simplă și neîmpărțită – cu mintea; iar mintea, care s-a izbăvit prin purificare de mișcarea în jurul tuturor lucrurilor, ba s-a odihnit chiar și de lucrarea firească din ea (φυσικῆς ἐνεργείας), au adus-o lui Dumnezeu. Adunându-se astfel în întregime la Dumnezeu, s-au învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg, prin Duh, purtând, pe cât este cu putință oamenilor, întregul chip al Celui ceresc și, atrăgând așa de mult în ei înfățișarea dumnezeiască pe cât de mult erau atrași ei, s-au unit cu Dumnezeu, dacă este îngăduit să se spună astfel⁹⁷. Căci se zice

mintea, mișcându-se în jurul lui Dumnezeu, renunță de a-L defini prin atribute împrumutate de la celelalte, având o experiență intensă și simplă a Celui ce e mai presus de toate cele create. Totuși Sfântul Maxim numește mișcare și această experiență indefinibilă a lui Dumnezeu.

Mișcarea prin rațiune definește pe Dumnezeu cel necunoscut în calitate de cauză. În mișcarea aceasta sufletul își face evidente sieși – printr-o cunoaștere științifică – rațiunile Celui cunoscut numai în calitate de cauză. Ele sunt în suflet cum e lumina în ochi și aerul în plămâni. Sufletul și lumea au rațiunile acestea în mod solidar; ele acționează asupra lui modelându-l și ducându-l la virtuți.

Dar, deși ele modelează sufletul, sau sufletul se mișcă în baza lor în mod firesc spre cunoașterea lui Dumnezeu, totuși sufletul trebuie să facă uz și de voință pentru ca – printr-o lucrare urmărită cu știință – să și le impună sieși și să actualizeze deplin și în mod sănătos acțiunea lor formatoare, prin virtuți. Prin acestea întipărește în sine modelul dumnezeiesc.

97. Se descrie modul în care sfinții au ridicat lucrarea simțurilor prin rațiune la intuiția înțeleșurilor duhovnicești ale celor sensibile, prin minte, și le-au unificat într-un tot unitar cu rațiunile tuturor celor existente. Întrucât rațiunea a pus în lucrare în virtuți aceste rațiuni, ea însăși a devenit o prudență unitară imprimată în toată ființa sfântului. Ființa sa, imprimată de această prudență, a dobândit capacitatea unei intuiții și experienți simple a lui Dumnezeu prin minte, după ce aceasta s-a purificat de orice preocupare de cunoaștere a lucrurilor, ba chiar de preocuparea

că Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele⁹⁸. Și așa de mult S-a făcut Dumnezeu, omului, om, pentru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, întărit prin iubire, s-a făcut pe sine dumnezeu, lui Dumnezeu; și așa de mult a fost răpit omul prin minte de Dumnezeu spre cunoaștere, pe cât de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuți⁹⁹.

Datorită acestei filosofii aflătoare în rațiune și contemplație, prin care se înobilează în mod necesar și firea trupu-

cunoașterii de sine. Dar intuiția sau experiența aceasta este în același timp o unire cu Dumnezeu; prin ei se străvede Dumnezeu, căci au realizat unirea cu El și L-au făcut vizibil prin virtuți.

98. Dumnezeu este modelul al cărui chip s-a făcut omul devenit sfânt; iar omul devenit sfânt este modelul după care S-a înomenit Dumnezeu.

Ideea că Dumnezeu și omul își sunt modele reciproce a făcut pe S. Bulgakov și N. Berdiaev să spună că omul este un dumnezeu creat, iar dumnezeirea este umanitatea eternă. Expresia că Dumnezeu e arhetipul, modelul, paradigma omului e obișnuită. Dar expresia că omul e o paradigmă a lui Dumnezeu sună deosebit de îndrăzneț. Expresia aceasta nu e numai o tautologie a celei dintâi, căci atunci n-ar fi fost repetată. Omul e un model al lui Dumnezeu nu numai întrucât e chip al Lui – deci întrucât arată că Dumnezeu are ceva asemănător omului –, ci, după explicația pe care o dă Sfântul Maxim în continuare, ea are un înțeles simetric cu prima: Dumnezeu Se face asemenea omului, Se face om, imitând pe om, dar pe omul fără de păcat, luând pe om ca model, precum omul – depășind păcatul prin virtute – se face dumnezeu, luând de model pe Dumnezeu. Aceasta arată că e o posibilitate în Dumnezeu de a Se face om, din iubire de oameni și păstrând această iubire, precum e o posibilitate în om de a se face dumnezeu prin har, din iubire, deci prin virtute. E o capacitate a lui Dumnezeu pentru înomenire și o capacitate a omului pentru îndumnezeire. Pentru că Dumnezeu are o capacitate de a Se face om, desigur și omul are o capacitate de a se face dumnezeu. Nu numai omul se înalță, ci și Dumnezeu Se coboară la om. Binswanger și Vișeslavțev au vorbit de o primire a chipului celui iubit în cel ce iubește.

99. Vezi aceasta și în cap. 7, P.G., 91, col. 1084. Dumnezeu Se face om omului – în sensul că numai așa Se face accesibil omului –, vine în maximă apropiere de om. Iar omul se face dumnezeu lui Dumnezeu pentru că numai așa ajunge și el în maximă apropiere de Dumnezeu.

lui, sfinții, fiind răniți în chip neînșelător de dragostea lui Dumnezeu, au venit la Dumnezeu cu vrednicie prin semnele naturale ale celor dumnezeiești imprimare în ei, străbătând vitejește prin trup și lume. Căci văzându-le pe acestea cuprinse una în alta: lumea în trup, prin natură, trupul în lume, prin simțire, și fiecare dintre ele supusă celeilalte prin comunicarea de la una la alta a proprietății fiecăreia; apoi văzând că nici una dintre ele, prin rațiune proprie, nu e liberă de mărginire, au socotit lucru rușinos să lase nemurirea să se piardă și mișcarea neîncetată a sufletului să se

Precum iubirea de om a lui Dumnezeu produce înomenirea Lui ca maximă apropiere de om, așa iubirea de Dumnezeu a omului produce îndumnezeirea omului ca maximă apropiere a lui de Dumnezeu. Dar numai pentru că Dumnezeu Se face omului om adevărat, fără de păcat, venind în umanitate, se îndumnezeiește omul, și numai pentru că omul se poate îndumnezei, Dumnezeu Se înomenește. Când spunem aceasta nu ne gândim numai la înomenirea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului în Persoana lui Hristos, ci la înomenirea și îndumnezeirea ce se poate realiza cu fiecare, în relația de comuniune cu Dumnezeu, pornind de la Hristos. Se produce o trecere de la unul la altul, ca între vasele comunicante. Aici se precizează modul îndumnezeirii și înomenirii, afirmat înainte.

Omul e îndumnezeit sau ridicat la îndumnezeire prin răpirea minții lui la o cunoaștere a lui Dumnezeu (πρὸς τὸ γνωστόν, în traducerea latină din Migne e 'la necunoaștere', *ad incognitum*), iar Dumnezeu Se face om prin virtuțile acestuia. Omul virtuos dă un chip văzut lui Dumnezeu, virtuțile sunt trăsăturile văzute ale lui Dumnezeu. Iar în contemplație omul se umple de lumina lui Dumnezeu, care se proiectează asupra lui, îndumnezeindu-l. E de observat că, pe când arătarea lui Dumnezeu prin virtuți e prezentată ca o operă a omului – pentru că reprezintă aportul lui în colaborarea cu harul –, cunoașterea directă a lui Dumnezeu e prezentată ca un rod al răpirii omului de către Dumnezeu, ca un act al lui Dumnezeu. Dar este o proporție între virtuți și cunoașterea lui Dumnezeu răsărită din ele și, invers, între înomenirea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului. Cât de intens Se arată Dumnezeu prin virtuțile omului, atât de intens e îndumnezeit omul. Fără efortul prealabil al omului de dobândire a virtuților sau de înomenire a lui Dumnezeu, nu poate avea loc răpirea lui la cunoașterea deplină și la experiența lui Dumnezeu. Din nou e afirmată valoarea mișcării umane, chiar a aceleia prin simțuri, chiar a aceleia care se manifestă în faptele bune săvârșite prin trup.

altereze și să se mărginească împreună cu cele muritoare și țărnurite. De aceea s-au legat pe ei, în chip cu neputință de dezlegat, numai de Dumnezeu cel nemuritor și mai presus de toată nemărginirea, necedând nicidecum atracțiilor lumii și trupului. Iar aceasta este plinirea a toată virtutea și cunoștința, ba, socotesc, și ținta finală¹⁰⁰.

Și chiar dacă sfinții au fost mișcați uneori spre vederea lucrurilor, n-au fost mișcați să le privească și să le cunoască în mod principal pe acelea în chip material, ca noi, ci ca să laude în chip felurit pe Dumnezeu, Care este și Se arată prin toate și în toate, și să-și adune multă putere de minunare și pricină de slavoslovie¹⁰¹. Căci, primind de la Dum-

100. Ajuțați de semnele naturale ale însușirilor dumnezeiești, adică de virtuți, și fiind răniți prin fire de dragostea lui Dumnezeu, s-au ridicat la Dumnezeu, străbătând vitejeste prin trup și lume. Acestea de altfel se cuprind una în alta. Lumea se cuprinde în trup și cuprinde trupul prin natura ei, trupul cuprinde lumea și se simte cuprins în lume prin lucrarea simțurilor. Lumea și trupul sunt împletite. De aceea sfinții, văzând că a se ocupa numai de trup înseamnă a rămâne lipiți de lume, apoi văzând că atât trupul cât și lumea sunt prin fire mărginite, au socotit lucru rușinos să-și lase mișcarea neîncetată a sufletului repetându-se în cadrul celor mărginite, iar nemurirea, pierdută în cele stricacioase. Căci aceasta corupe nemurirea însăși în mișcarea dornică să treacă mereu la altele, insetate în ultimă instanță de un obiectiv inalterabil și infinit. Sufletul obosește de o mișcare care nu are un obiectiv corespunzător cerinței ei, de necorespondență între setea infinită a mișcării și obiectivele ei finite; iar capacitatea de nemurire a sufletului trebuie să aibă de asemenea un obiectiv comensurabil mișcării infinite a lui, corespunzătoare nemuririi. Căci nemurirea e dată nu ca o însușire statică, ci ca bază pentru o mișcare infinită, satisfăcută numai de un obiectiv infinit care, prin nemurirea și nemărginirea lui, satisface nemurirea sufletului și trebuința lui de mișcare nesfârșită. În această orientare fermă spre Dumnezeu cel netrecător, îmbinată cu necedarea la ispitele lumii și ale trupului – trecătoare prin firea lor –, stă plinirea virtuții și a cunoștinței adevărate, care prin setea ei infinită își găsește numai în Dumnezeu cel desăvârșit și netrecător norma și conținutul corespunzător. Dar aceasta nu înseamnă o dezlipire de trup, ci o înobilare a trupului. Căci prin trup se manifestă virtutea.

101. Trupul și lumea sunt biruite, dar nu părăsite, ci folosite pozitiv în acest urcuș, și trupul, făcut părtaș și el, nu numai pentru că, prin el – în

nezeu un suflet care are minte, rațiune și simțire – adică, pe lângă simțirea înțelegătoare, și pe aceasta sensibilă, precum pe lângă rațiunea lăuntrică, și pe cea rostită, iar pe lângă mintea înțelegătoare, și pe cea pătimitoare (pe care unii o numesc și capacitatea animalului de a primi chipuri, potrivit căreia și celelalte animale se cunosc unele pe altele, ne cunosc pe noi și locurile pe care le-au străbătut), în legătură cu care stă simțirea, cum zic cei cunoscători în acestea, care e un organ de percepere a chipurilor –, au socotit că lucrările acestora se cuvine să le închine nu lor înșile, ci lui Dumnezeu, Care li le-a dat, pentru Care și din Care sunt toate¹⁰².

Căci ei au învățat, pe cât este cu putință oamenilor, din privirea cu de-amănuntul a lucrurilor, că trei sunt scopurile generale spre care a făcut Dumnezeu toate, căci pe noi ne-a

legătura cu lumea –, se împlinește virtutea, ci și pentru că prin el cei curați urcă spre cunoașterea lui Dumnezeu. Căci ei încep să cunoască pe Dumnezeu din lucrurile văzute prin trup. Dar scopul acesta îl realizează întrucât nu se opresc în vederea lor la suprafața lucrurilor, ci trec la Dumnezeu, Care Se arată prin ele în bogăția multiplă a gândirii și puterii Sale.

102. Sufletul are minte, rațiune și simțire. Fiecare dintre acestea are o funcție cognitivă îndoită. Simțirea are o funcție înțelegătoare și una sensibilă. Sfântul Grigorie de Nyssa și Diadoh al Foticeii au vorbit de o "simțire a minții" (Diadoh, *Cuvânt ascetic*, cap. 31, 32, 36 etc.). Aceasta e o simțire a prezenței lui Dumnezeu sau a realităților spirituale. Sfântul Maxim vorbește aici de o senzație înțelegătoare care sesizează și întregul, ca producător de senzații. Rațiunea pe de o parte definește un lucru, pe de alta, îl exprimă. Produsul exprimat al rațiunii este cuvântul exterior; produsul neexprimat este cuvântul interior. De aceea grecii au același nume pentru rațiune și cuvânt (λόγος). În amândouă sensurile logosul leagă creaturile, adică lucrurile și persoanele. Mintea are o funcție înțelegătoare, prin care sesizează în mod activ o realitate, și alta pătimitoare, căreia i se impune o realitate fără nici o contribuție activă a ei. Sfântul Maxim socotește că această funcție pasivă, căreia i se impun realitățile concrete, o au – fără să o înțeleagă – și animalele. Căci și acestea nu primesc numai senzații, ci și întregurile care se constituie din înmănușcheri de senzații. Această funcție pasivă a minții stă în legătură cu lucrarea simțurilor, prin care funcția pasivă a minții sesizează imaginile.

adus la existență spre: a fi, a fi bine, a fi pururea bine. Apoi au învățat că cele două de la capete atârnă numai de Dumnezeu în calitate de cauză, iar celălalt de la mijloc atârnă și de libera hotărâre și mișcare a noastră, și prin sine dă și celor de la capete puțința de a se numi în mod propriu ale omului; căci, neexistând el, numirea lor se goleşte de înțeles, neavând acel "bine" unit cu ele.

Învățând ei acestea, au înțeles că nu pot dobândi și păzi în ei altfel adevărul din cele de la capete, ca produsul lui "a fi bine" care e implicat ca un mijloc între cele de la capete, decât prin neîncetata mișcare spre Dumnezeu¹⁰³.

Sfinții au dedicat toate aceste funcții lui Dumnezeu. De aceea, Sfântul Grigorie Palama afirmă că, pe Tabor, Sfinții Apostoli au sesizat cu ochii deschiși lumina dumnezeiască mai presus de fire (simțirea înțelegătoare). El declară: 'Noi nu am învățat că nepățimirea constă în mortificarea părții pătimitoare, ci în mutarea ei de la cele mai rele, la cele mai bune'. Liber de patimi este cel ce a lepădat obiceiurile rele și s-a îmbogățit în cele bune, cel care supune părții cugetătoare a sufletului partea irascibilă și poftitoare, care împreună formează partea pătimitoare, după cum cei pătimiși își supun partea cugetătoare, celei pasionale. În poftă trebuie să implantăm iubirea, în partea irascibilă, răbdarea ("Cuvânt pentru cei se liniștesc cu evlavie. Al doilea din cele posterioare. Despre rugăciune", în *Τὸν Γρηγορίου Παλαμάς τὰ συγγράμματα*, ed. P. Hristu, I, p. 526). Iar funcția pătimitoare dedicată lui Dumnezeu experiază prezența lui Dumnezeu dincolo de orice efort de înțelegere. Deci, aceste două funcții pot colabora nu numai în relațiile lor cu lucrurile, ci și cu Dumnezeu. Mintea sesizează prezența lui Dumnezeu, dincolo de orice efort, chiar atunci când această prezență se manifestă prin ceva văzut, cum a fost lumina ce iradia din trupul Domnului pe Tabor.

Desigur, această ridicare a funcțiilor sufletești se produce prin lucrarea harului. Această punere din nou în relief a valorii trupului, care își are ultimul temei în învierea lui Hristos, e total contrară concepției origeniste, după care trupul nu are decât o funcție provizorie, de pedeapsă pentru păcatul sufletului, săvârșit în starea sa "preexistentă".

103. Existența și existența veșnică sunt exclusiv daruri ale lui Dumnezeu. Existența bună depinde însă de liberul arbitru și de mișcarea noastră. Dar abia existența bună prin mișcarea noastră bună asigură veșnicia. Iar existența bună prin libertate e implicată în darul inițial al existenței și o susține pe aceasta. Deci într-un fel binele e implicat în

Deci întinzându-și, împreună cu rațiunea cea după fire, puterea văzătoare a sufletului, și auzind în oarecare mod că nu trebuie să se folosească în chip contrar de lucrările naturale – ca urmare a stricăciunii ce și-a pus pecetea în chip necesar pe puterile naturale prin modul relei întrebuințări a lor, însăși rațiunea cerând aceasta –, s-au învățat să se lase duși fără abatere, după rațiunea cea cuvenită a firii, spre Cauza ei, ca, de unde îl au simplu pe "a fi" (τὸ εἶναι), cândva să primească, ca pe un adaos, și pe "a fi cu adevărat" (τὸ ὄντως εἶναι)¹⁰⁴. Căci ce câștig i-ar veni, și-au spus poate cugetând în ei înșiși, celui care, nefiindu-și cauza sa în ceea ce privește existența, s-ar mișca spre sine însuși

existența dăruită de Dumnezeu. Dar menținerea și consolidarea existenței pentru veșnicie depinde de activarea binelui pus inițial în ea, prin libertatea noastră. În mijloc se arată și se consolidează ceea ce e în capete. Dacă nu se arată în mijloc binele, existența ca dar inițial nu se mai menține integral și se ratează existența veșnică. Libertatea de la mijloc revelează și menține binele implicat în existență ca început și asigură binele implicat în existența veșnică. Mijlocul, sau mișcarea noastră liberă, are o importanță hotărâtoare pentru revelarea și menținerea darului de la început și asigurarea celui de la sfârșit. Viața pământească dobândește astfel un rol pozitiv uriaș în concepția Sfântului Maxim. Ea creează oarecum binele nostru veșnic. "Binele" din capetele ei se menține, se arată sau se asigură prin "binele" de la mijloc. Propriu-zis, de-abia prin "mișcarea spre Dumnezeu" din viața pământească se revelează conținutul adevărat al existenței – ca bine dăruit inițial – și se asigură și se creează conținutul ei de la sfârșit, ca bine etern. Viața pământească dependentă de voia omului are cea mai decisivă importanță. Importanța pozitivă a mișcării pământești, când e mișcare spre Dumnezeu, stă în aceea că de ea depinde binele nostru etern (W. Pannenberg, "Der Gott der Hoffnung", în vol. *Grundfragen systematischer Theologie*, 1979, p. 387 ș.u.).

104. Aici existența eternă se numește existență adevărată, nume ce se dă de regulă lui Dumnezeu. Ea e deci pe de o parte împărtășire de Dumnezeu, pe de alta, e ținta spre care aspiră firea însăși. Întrucât se primește de la Dumnezeu, de unde s-a primit și existența, e ca un adaos (προσθεθέν); dar întrucât firea însăși îl duce pe om spre ea, în caz că folosește puterile ei în mod necontrar ei, ea nu e numai un adaos exterior, ci un rezultat comun al darului dumnezeiesc și al firii umane.

sau spre altceva decât spre Dumnezeu, odată ce nu-și poate adăuga sieși de la sine, sau de la altceva, afară de Dumnezeu, nimic la rațiunea existenței¹⁰⁵? De aceea s-au învățat ca mintea lor să cugete numai la Dumnezeu și la virtuțile Lui și să caute în chip necunoscut numai spre slava negrăită a fericirii Lui; rațiunea să li se facă tălmăcitoare și lăudătoare a celor înțelese și să stabilească în chip drept modurile care o unesc cu acelea; iar simțirea, înnobilită prin rațiune, cunoscând chipurile diferitelor puteri și lucruri din univers, să vestească pe cât e cu putință sufletului ra-

Vedem iarăși legătura dintre bine și existență. Cine lucrează bine în viață se consolidează în existență, adică în eternitatea ei, dar întrucât prin bine ea obișnuiește să se miște pururea spre Dumnezeu și în jurul lui Dumnezeu, prin aceasta se împărtășește din El veșnic de existența Lui. Dar mișcarea spre focarul veșniciei existenței e mișcarea conformă firii sau rațiunii ei, care a primit tot de la Dumnezeu – ca de la izvorul existenței, odată cu aducerea ei în existență (τὸ εἶναι) – impulsul spre El ca focarul veșniciei existente. Numai Cel ce a dat făpturii existența poate să-i dea și eternitatea existenței.

Rațiunea are în acest pasaj două sensuri: pe de o parte ea e temelia firii, pe de alta, un organ de cunoaștere. Cel ce lucrează bine sau se mișcă spre Dumnezeu lucrează conform cu rațiunea în amândouă aceste sensuri ale ei. Rațiunea – ca temelie a firii – strigă, cere să se lucreze conform ei. Rațiunea – ca organ de cunoaștere – e o putere a sufletului care vede încotro tinde să se miște firea și aude strigarea prin care aceasta cere să fie condusă în direcția conformă ei.

105. Mișcarea spre El, ca spre propria cauză, nu mai poate merge îndărăt, căci aceasta ar însemna să se oprească din mișcare. Ea trebuie să meargă spre cauza sa ca spre ținta finală, deci ca spre Cel ce are să-i dea veșnica existență. Corespunzător cu aceasta, mișcarea făpturii conștiente este ea însăși o mișcare prin care se dezvoltă, prin care înaintează în mai multă existență. Dumnezeu a voit ca făptura să aibă și ea o contribuție la dobândirea plusului etern și infinit de existență din El. Făptura care s-ar mișca spre sine însăși sau spre ceva mărginit nu ar înainta însă în existența eternă, căci sporul infinit în existență și deci existența veșnică nu-i poate veni decât de la izvorul cel nemărginit al existenței în toate gradele. Căci fiecare făptură are un sens sau o temelie specifică a existenței. Dar plusul infinit și etern nu le poate veni decât de la Dumnezeu, în Care sunt sensurile (λόγοι) tuturor făpturilor.

țiunile din lucruri. Astfel, cărmuind prin minte și rațiune înțelepțește sufletul ca pe o corabie, au străbătut cu tălpi nedate calea fluidă și nestatornică a vieții, care poartă pe om mereu în altă direcție și inundă simțirea¹⁰⁶.

14. Tălcuirea duhovnicească a trecerii lui Moise prin mare.

Poate așa și acel mare Moise, despărțind, sau, ca să zic mai bine, înlăturând cu lovitura rațiunii atotputernice, al cărei simbol era poate toiagul, amăgirea celor sensibile, ca pe o mare, a oferit poporului ce se grăbea spre fagăduințele dumnezeiești pământul de dedesubt, întărit și neclătinat. Prin aceasta a arătat că firea ce cade sub simțuri poate fi bine văzută și cuprinsă de rațiunea dreaptă, și ușor de călcat și de străbătut de viața împodobită cu virtuți, și nici o primejdie nu se naște pentru cei ce o străbat astfel din pornirea apelor despărțite ce se agită din amândouă părțile și care mai înainte o acopereau. Căci despărțirea apelor mării,

106. Mintea sfinților cugeta la Dumnezeu și la virtuțile Lui și intuiește slava Lui. Însușirile lui Dumnezeu sunt virtuți, pentru că sunt expresii ale Binelui și ale puterii Lui spirituale. Sfinții cugetă la ele, pentru a le imita. Slava lui Dumnezeu e nedespărțită de ele. Căutând spre slava Lui, ei înșiși se împărtășesc de ea prin virtuțile lor, prin care imită pe Dumnezeu.

Rațiunea are aici sensul organului de exprimare și de laudare a celor înțelese de minte; dar ea are și funcția de a stabili modurile de comportare prin care omul își însușește virtuțile lui Dumnezeu și ajunge la împărtășirea de slava Lui. Rațiunile din lucruri sunt scoase la iveală prin simțurile înobilate sau purificate de rațiune. Rațiunile lucrurilor cunoscute cu ajutorul unei sensibilități purificate de poftă se manifestă în puterile și lucrările din univers. În demersul lor nemijlocit simțurile le se sizează pe acestea. Numai rațiunea, activând prin simțuri, distinge rațiunile concretizate în puteri și în lucrări și în lucrurile pe care le înfăptuiește prin puteri și lucrări, sau care lucrează prin acele puteri și lucrări asupra altor lucruri și asupra persoanelor. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată prin aceasta că mintea și rațiunea nu sunt despărțite de sensibilitatea care nu există fără trup. Sensibililatea care are ca organ trupul își dovedește astfel importanța ei pozitivă, contrar origenismului și explicării origeniste a textului Sfântului Grigorie de Nazianz din acest mare capitol.

gândite printr-o rațiune mai înaltă, înseamnă desfacerea patimilor – ce se opun virtuților, prin lipsire și prin covârșire – din țesătura ce le leagă între ele, desfacere pe care o pricinuieste rațiunea când le lovește din inimă și nu le îngăduie să se unească între ele în cei ce înaintează cu sârguință spre Dumnezeu¹⁰⁷.

15. *Tâlcuirea duhovnicească a urcării lui Moise pe munte.*

Tot astfel, urmând lui Dumnezeu, Care-l chema, și ridicându-se peste toate cele de aici, a intrat în întunericul unde era Dumnezeu, adică în viețuirea cea fără formă, nevăzută și netrupească, cu mintea eliberată de orice legătură cu altceva afară de Dumnezeu¹⁰⁸. Și, aflându-se în aceasta, pe cât era cu puțință firii omenești să se învrednicească de ea,

107. Sfântul Maxim dă pe Moise ca exemplu al unui astfel de sfânt care desface prin rațiunea cunoscătoare, ca printr-un toiag, apele patimilor care leagă pe om de suprafața lucrurilor nestatornice, scoțând la iveală terenul solid al rațiunilor lor constitutive prin care se poate înainta spre Dumnezeu, ca spre țara făgăduinței. Lucrurile sunt astfel de ape, când ne alipim de ele prin patimi, sau patimile se nasc ca niște ape nestatornice, prin alipirea noastră de aceste lucruri. Când în noi devine vizibilă rațiunea, se descoperă în fața ei și terenul solid al rațiunilor lucrurilor sau chipul pur al lucrurilor, chiar prin simțurile stăpânite de rațiune.

Patimile se opun virtuților prin lipsire și covârșire, sau prin prăpăstiile și umflările valorilor, adică prin lipsa de bărbăție și de speranță, sau prin prea marea încredere în noi înșine, adică prin lipsa smereniei și a cererii ajutorului lui Dumnezeu.

Patimile formează o astfel de mare curgătoare și nesigură, când sunt întreșesute într-un tot care acoperă toată ființa noastră și toată lumea văzută, când în noi nu mai e nici o forță neaservită lor, și, în lumea văzută, nici o parcelă de puritate, nici o cărare de teren solid prin care să ne putem salva. De aceea, primul lucru pe care trebuie să-l facem este să deznodăm nodurile prin care sunt legate patimile întreolaltă, să le singularizăm. Patima singularizată slăbește. De exemplu, lăcomia neîntreținută de desfrânare sau de mândrie începe să slăbească.

108. Încă Aristotel a susținut că orice lucru cunoscut dă o formă minții. Dacă mintea se înalță la contemplarea lui Dumnezeu cel nemărginit, părăsind legătura cu orice lucru definit, ea nu se mai modelează

primește, ca pe o cunună vrednică de acea fericită urcare, cunoștința care depășește (circumscrie) începutul (devenirea) timpului și al firii, făcându-și chip și pildă a virtuților pe Dumnezeu însuși. Și modelându-se frumos după Acela, ca o scrisoare care păstrează imitația arhetipului, coboară de pe munte arătând, însemnat pe fața sa, și celorlalți semeni harul slavei de care s-a împărțășit, oferindu-se și înfățișându-se cu îmbeșugare ca unul ce s-a întipărit de chipul dumnezeiesc¹⁰⁹. Și se arată făcând aceasta, prin faptul că istorisește poporului despre cele ce a văzut și a auzit și că lasă în scris tainele lui Dumnezeu celor de după el, ca pe o zestre dată de Dumnezeu.

16. Tâlcuirea duhovnicească a conducerii lui Iosua, a trecerii Iordanului și a celei de a doua tăieri-împrejur, săvârșită de el cu cuțite de piatră.

după nici un chip definit, ci trăiește simplu sentimentul prezenței infinite a lui Dumnezeu. Astfel, după Sfântul Maxim, întunericul divin are un caracter pozitiv, nu unul negativ, deși e o viețuire în nevăzut și netulburată de simțirile trupului. O pildă de depășire a formelor avem în comuniunea cu orice persoană.

109. Caracterul pozitiv al întunericului divin în care intră Moise (și orice sfânt) îl arată Sfântul Maxim și prin afirmația că în acel întuneric, sau în acea stare fără formă a minții, el primește cunoștința care depășește timpul și devenirea, sau uită de începutul firii și nu mai are conștiința sfârșitului ei. Tot o notă pozitivă a acestei stări este că în ea sufletul se întipărește, prin virtuți, de Dumnezeu însuși, aflându-se în intimă comuniune cu El. Aceasta o putem înțelege dacă ținem seama de faptul că virtuțile sunt deprinderi contrare străngerii egoiste în noi înșine; ele sunt îmbrățișări generoase ale tuturor. Cine este mai prezent în toate și mai susținător al tuturor decât Dumnezeu? În măsura în care nu ne mai strângem în noi înșine, ci ne lărgim în Dumnezeu prin comuniunea cu El – adică în măsura în care nu ne mai îngustăm în forme definite –, le îmbrățișăm pe toate, după pilda lui Dumnezeu și împreună cu El, adică dobândim virtuțile. Structurile iubirii se conciliază aici cu infinitatea neingustată de egoism în "forme" (Sf. Grigorie Palama, "Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al treilea din cele din urmă", *Filoc. rom.*, VII, p. 340).

Iosua, urmașul lui Moise (ca să trec peste multe din cele istorisite despre el, din pricina mulțimii lor), care, după sfârșitul lui Moise în munte, primește poporul – povățuit în multe chipuri în pustie spre buna credincioșie – și îl curățește prin chipul ciudat al tăierii împrejur cu cuțite de piatră și îi trece pe toți, neudați, prin Iordanul uscat, cu chivotul dumnezeiesc înaintea, închipuie pe Cuvântul-Mântuitor anunțat prin el ca chip. Acesta, după sfârșitul literei poruncilor din lege, ce s-a întâmplat pe înălțimea înțelegerilor, primește conducerea Israelului adevărat și văzător-de-Dumnezeu, taie-împrejur toată întinăciunea sufletului și trupului cu cuvântul atotascuțit al credinței în El, îl eliberează de toată ispitirea celor ce-l ațâță la păcat și îl trece peste firea curgătoare a timpului și a celor în mișcare spre starea celor netrupești, având ridicată pe umerii virtuților cunoștința capabilă de tainele dumnezeiești¹¹⁰.

17. Înțelesul duhovnicesc al Ierihonului și al celor șapte înconjurări, al chivotului, al trâmbiței și al anatemei.

Prăbușind apoi prin șapte înconjurări și tot atâtea trâmbițări, împreunate cu strigarea tainică, cetatea Ierihonului, socotită ca fiind greu de cucerit, sau de necucerit, a indicat tainic pe Același Cuvânt al lui Dumnezeu ca biruitor al lumii și desăvârșitor al veacului prin minte și rațiune, adică prin cunoștință și virtuți, al căror tip erau chivotul și trâmbițele. Căci celor ce-l urmează Lui le arată veacul sensibil ca fiind ușor de cucerit și de dărâmat și neavând între bunătățile lui

110. Cei ridicați la înălțimea cunoașterii de Dumnezeu prin trăire se află într-o stare asemănătoare îngerilor netrupești. Dar nu în sensul că ar fi lepădat trupurile, ci în sensul că trăiesc în trup cu curăția îngerilor. Căci cunoștința tainelor dumnezeiești o poartă pe umerii virtuților, adică pe umerii deprinderilor curăției și iubirii de Dumnezeu și de semenii, care nu se pot dobândi decât prin trup și se înscriu în trup. Ei s-au ridicat peste curgerea timpului ca unii care nu mai trăiesc nestatornicia curgătoare a timpului, ci rămân statornici în Dumnezeu și în virtuți în tot cursul timpului. Ei dobândesc această stare în Cuvântul făcut om fără de păcat.

nimic în stare să facă plăcere iubitorilor de cele dumnezeiești, fiind împreunat cu moartea și cu stricăciunea și pricinuitor de mânie dumnezeiască¹¹¹. Aceasta o arată Acan, fiul lui Zerah, adică gândul turbulent și iubitor de materie, care, vrând să-și însușească ceva din cele supuse simțurilor, își atrage, potrivit hotărârii dumnezeiești, acea moarte îngrozitoare pe care o pricinuieste rațiunea, sufocând în adâncul conștiinței rele pe cel vrednic de o astfel de pedeapsă¹¹².

18. Înțelesul duhovnicesc al Tirului și al regelui lui și al cuceririi lui.

Apoi, iarăși, se scrie: "În vremea aceea a cucerit Hațorul și a omorât pe regele lui cu sabia și a nimicit în ea toată suflarea; și ea era mai înainte stăpânitoarea tuturor țărilor" (Ios. 11, 10). Prin aceasta s-au indicat tainele al căror chip l-au arătat aceste cuvinte. Căci adevăratul Mântuitor al nostru, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, biruitorul puterilor ce-

111. Iisus Hristos și oricine urmează Lui biruiește lumea, îi pune capăt, o duce la sfârșit, dar totodată o împlinește, o ridică la alt plan, împlinind aspirațiile ei adevărate, ducând-o prin cunoștere și virtute la ținta superioară pentru care a fost făcută, la sensul ei ce se descoperă deplin în Dumnezeu, la actualizarea deplină a potențelor ei prin Dumnezeu. Rolul acordat de Sfântul Maxim virtuții arată din nou importanța pe care o recunoaște trupului. Dar prin alternarea rațiunii cu virtutea, Sfântul Maxim arată totodată că rațiunea umană implică în ea puterea modelatoare a trupului. Ierihonul e pe de o parte dărâmat, pe de alta, cucerit și rezidit în altă formă. Dacă veacul sensibil e identificat cu alterarea și cu moartea, el trebuie biruit și părăsit. Dar dacă el implică și eforturile pentru virtute și pentru cunoaștere, el e împlinit în aspirațiile lui esențiale, fiind depășit în aspectul lui coruptibil și muritor. Alipirea de aspectul coruptibil și muritor fiind una cu plăcerea, aceasta trebuie biruită.

112. Iosua 7, 24-25: Acan e ucis cu pietre într-o vale. Valea aceasta, care la Sfântul Maxim înseamnă adâncul conștiinței chinuitoare, e asemenea unui abis fără fund și fără ieșire pentru cel ce a păcătuit. El e lovit acolo, ca de niște pietre, de fel de fel de gânduri muștrătoare, de raționamente drepte.

lor rele și împărțitorul vredniciilor harului, a biruit în vremea întrupării Sale, prin Cruce, păcatul și pe regele său, diavolul (căci odinioară stăpânea păcatul, împărățind peste toți). Prin aceasta a omorât cu cuvântul puterii Lui și a nimicit toată suflarea păcatului, adică patimile cele din noi și gândurile urâte și rele legate de ele, ca păcatul, în cei ce sunt ai lui Hristos și viețuiesc după Hristos, să nu mai aibă nimic care să-i miște ca să trăiască asemenea unuia care trăiește numai prin suflare¹¹³.

19. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu"* (Ps. 18, 1).

Tot așa David, cel după ei în timp, dar ca ei în duh – ca să trec peste Judecătorii care au în viața lor multe taine –, a auzit "cerurile povestind slava lui Dumnezeu și tăria vestind facerea mâinilor Lui" (minunat lucru, având în vedere că în ele Făcătorul n-a pus suflet). Prin aceasta a primit în auzul minții rațiunile (cuvintele) cunoștinței de Dumnezeu (teologiei) de la cele neînsuflețite și a învățat, pe cât era cu putință oamenilor, din operă, modurile providenței și ale judecării, deși n-a ajuns la rațiunile multiple în care se ramifică în parte conducerea universului¹¹⁴.

20. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Tatăl meu și maica mea m-au părăsit"* (Ps. 26, 10).

113. Sufletul fără har e mort.

114. Sfântul Maxim ne spune, în secțiunea 10, ce înțelege prin cunoașterea lui Dumnezeu, a proniei și a judecării Lui: prima o dobândim prin luarea în considerare a substanței lucrurilor; a doua, prin căutarea la mișcarea unitară a universului și a treia, prin privirea distincției lucrurilor. Substanța lucrurilor ne face cunoscut pe Dumnezeu Creatorul; mișcarea unitară și distincția lucrurilor, modurile în care Dumnezeu conduce lucrurile și le menține distincte. Dar nimeni nu a ajuns la cunoașterea tuturor rațiunilor mișcării unitare a lucrurilor menținute și produse în mod distinct. Acesta e un proces continuu și, în același timp, mereu înnoit.

Spunând iarăși: "Tatăl meu și maica mea m-au părăsit, dar Domnul m-a luat", socotesc că a arătat în chip ascuns că celor ce doresc cele nestricăcioase le este necesară lepădarea și fuga de legea nașterii și a coruperii – ce ține de firea trupului din pricina căderii –, potrivit căreia ne naștem și ne constituim toți, și de lucrarea simțurilor care ne alăptează ca o maică. Prin această dorință lumea văzută e părăsită și părăsește, iar Domnul e primit și primește; și înfiind prin legea duhovnicească a iubirii pe cei vrednici, și El însuși fiind adoptat ca Tată de cei vrednici, Se dă întreg pe Sine lor întregi, prin virtute și cunoștință, făcându-i, după asemănare, ca Cel bun.

Sau, poate, prin tată și maică se indică legea scrisă și slujirea trupească din ea, după a căror retragere răsare lumina legii duhovnicești în inimile celor vrednici și se dăruiește libertatea de robia cea după trup¹¹⁵.

Prin aceasta, Dumnezeu urmărește pe de o parte un unic scop cu universul, pe de alta, nenumărate scopuri cu fiecare lucru în parte. Toate povestesc o unică slavă a lui Dumnezeu, dar reflectându-se în multiplicitatea lor și sporindu-și arătarea pe măsura dezvoltării universului. Universul se dovedește iarăși având scopul pozitiv de a manifesta prin el, tot mai vădit, slava lui Dumnezeu. Aceasta e "trecerea" de la el la Dumnezeu.

115. Legea (νόμος) nașterii și coruperii e ca un fel de tată, iar sensibilitatea (αἰσθησις), care alăptează pe cei astfel născuți, e ca un fel de mamă. Acest tată și această mamă trebuie părăsiți, în sensul unei detașări interioare de ele, nu în sensul desprinderii ontologice din ele. Nimeni nu poate ieși din starea de corupere, dar o poate slăbi și-i poate închide drumul spre suflet, prin eliberarea de patimi. Lumea e părăsită de cei în care cresc dorințele după cele nestricăcioase; și ea însăși îi părăsește. Pe aceștia îi înfiază Domnul, dându-le puterea să viețuiască prin legea dumnezeiască a iubirii mai presus de nașterea, coruperea și moartea trupească. Și ei înșiși îl adoptă pe Domnul ca Tată, căci Domnul însuși Se dăruiește acestora. Dar Se dăruiește prin virtute și cunoștință, prin cele două trepte ale lucrării Lui și a celui ce crede în El. El însuși Se imprimă în ei ca Tată sau îi primește în Sine ca fii. Locul plăcerii sensibile pentru cele văzute îl ia iubirea pentru Dumnezeu, iar locul legii nașterii și coruperii materiale o ia legea nașterii duhovnicești și a înnoirii continue, care biruiește timpul.

21. Înțelesul duhovnicesc al vederii lui Ilie în peștera din Horeb.

La fel se întâmplă cu Ilie cel preaițelept, după focul acela, după cutremur, după vântul cel mare și puternic ce despica munții, care socotesc că sunt râvna, discernământul și credința hotărâtă și plină de certitudine. Căci discernământul, scuturând prin virtute ca printr-un cutremur deprinderea învățată prin patimile ce se țin lanț, scoate din păcătoșenie; râvna, aprinzând ca un foc pe cei ce o au, îi convinge să miște cu ardoarea duhului pe cei fără dreapta credință; în sfârșit, credința, ca un vânt puternic, împingând, pentru slava lui Dumnezeu, pe cei nepătimitori la dărâmarea întăriturilor, prin puterea doveditoare a minunilor, face pe omul cu adevărat credincios mijlocitor al apei cunoscătoare și al focului îndumnezeitor și, potolind prin cea dintâi setea cunoștinței, iar prin cel de al doilea făcându-L pe Dumnezeu îndurat și apropiat celor ce aduc jertfă și – omorând gândurile și dracii, învățători ai răutății și ai mincinoasei înțelepciuni – îi eliberează de robia patimilor pe cei ținuți de ele¹¹⁶. După toate acestea, simțind murmurul adierii line în care era Dumnezeu, a cunoscut tainic – atât în cu-

116. Toate cele trei: credința, 'râvna', discernământul sunt dovada stării de nepătimire la care a ajuns cineva, sau mijloacele prin care ajunge la această stare și ajută și pe alții să iasă de sub robia patimilor. În III Regi 19, 11-12, aceasta este ordinea. În credință e o putere; discernământul (dreapta socoteală) nu e numai o dreaptă judecată a faptelor și a stărilor morale sau imorale, ci și o putere de a alege ce trebuie făcut de fiecare dată, deci o mai mare putere; râvna e o și mai mare putere. Dar Sfântul Maxim le înfățișează într-o altă ordine, mai bine zis în două alte ordini, pentru că ele coexistă. Căci există nu numai o credință inițială, ci și una interioară dreptei socoteli și virtuți, care e mai puternică decât cea inițială. La fel e cu râvna. Apoi există o dreaptă socoteală anterioară și una posterioară. Sfântul Maxim are în vedere un anumit înțeles al celor trei, atunci când le dă în ordinea următoare: discernământul e propriu celor ce s-au ridicat la starea de virtute, care prin virtute rup ca un cutremur înlănțuirea patimilor din ei și îi ajută și pe alții la aceasta;

vântul rostit cât și în modurile și moravurile vieții – starea dumnezeiască, netulburată, pașnică și cu totul nematerială, simplă și liberă de orice formă și chip, care nu poate fi numită sau arătată¹¹⁷. Deci, izbit de măreția și rănit de frumusețea acesteia – și întrucât dorește mai degrabă să fie cu ea decât să o râvnească numai (adică să fie pe de-a-ntregul cu adevărul, decât să se lupte pentru adevăr), și judecă (drept) lucru cu mult mai de preț să nu vadă și să nu cunoască nimic ce împiedică pe om să cunoască pe Dumnezeu, Care e în întregime totul în toate –, încă fiind în trup, e ajutat să fie în unire cu El¹¹⁸. Deci străbate în carul dumnezeiesc al virtuților materia – ca pe un acoperământ, pe calea trecerii cu-

el îi aprinde ca un foc spre râvnă, ca să îndemne și pe alții să facă aceeași; credința e puterea prin care cei ajunși la nepătimire dăruie – ca printr-un vânt – întăriturile ce se ridică împotriva lui Dumnezeu și-i face, pe cei ce o au, mijlocitori ai apei cunoștinței și ai focului îndumnezeitor pentru cei însetați de această apă și pentru cei ce aduc jertfă, eliberându-i pe aceștia de falsa înțelepciune și de patimi.

Descrierea aceasta îi arată pe cei ajunși la virtute, sau la nepătimire, nu indiferenți și pasivi în sens origenist, ci plini de putere și activi.

117. De-abia după aceste stări de nepătimire urmează starea dumnezeiască netulburată de senzațiile trupului, eliberată de orice formă și chip, pentru că nu mai e preocupată de obiecte definite; e o stare indescriptibilă, o experiență a indefinitei prezențe a lui Dumnezeu, care se imprimă ca o stare indefinită în cel ce o are. Starea aceasta mai înaltă, pe care o poate atinge omul în urcușul duhovnicesc, e comparată aici cu murmurul adierii line, în care a simțit proorocul Ilie pe Dumnezeu. Ea e, după Sfântul Maxim, starea lină și simplă, lipsită de orice determinare conceptuală sau afectivă (εἶδος), de orice formă (σχῆμα), pentru că e a omului ridicat peste patimi și chiar peste cunoaștere.

118. Iar aceasta e experiența adevărului, căci e o experiență a Celui în care se află – ca în plenitudinea supremă – originea și temelia tuturor. Cine a ajuns la această stare nu mai vrea să piardă experiența plenitudinii, coborând la preocuparea față de un obiect singular și definit. Aceasta nu înseamnă că este indiferent la toate, ci că le are și le iubește pe toate în Dumnezeu. Nu mai vrea să aibă și să iubească un obiect singular, în starea lui de separație, ci în unirea lui cu toate în Dumnezeu. Cunoscând pe Dumnezeu, îl cunoaște ca pe Totul în toate. "Totul", întrucât nu e nimic

rate a minții spre cele inteligibile – și noul trupului (care întunecă prin patimile lui partea conducătoare a sufletului), pentru ca să se facă și ea părtaşă bunătăților negrăite pe care le-a dorit, pe cât e cu putință celui ce e încă în trupul cel supus stricăciunii, și să ne fie și nouă adevărare sigură despre cele făgăduite. Căci aceasta i-a dat-o și Dumnezeu: a înțelege, strigând fără grai, prin cele întâmplate tainic cu el, că mai folositor decât oricare alt bun este a fi numai cu Dumnezeu prin pace¹¹⁹.

22. Înțelesul duhovnicesc al lui Elisei, ucenicul lui Ilie (IV Regi 6, 15 ș.u.).

La fel s-a întâmplat cu Elisei, ucenicul și moștenitorul duhului lui Ilie, când n-a mai avut simțirea stăpânită prin lucrare de nălucirile materiale – ca una ce era străbătută de harurile Duhului prin minte –, și vedea, prin altă lucrare a ochilor (și dăruia și slugii să vadă), puterile dumnezeiești

în vreun lucru care să nu fie al lui Dumnezeu. "În toate", căci nu într-un obiect separat experiază prezența lui Dumnezeu, ci în legătura lui cu toate. Pe fiecare îl vede legat de toate și în această legătură cu toate el vede numai pe Dumnezeu. El are această experiență încă fiind în trup. Căci nici trupul lui nu e rupt din legătura cu toate. Gândirea antiorigenistă a Sfântului Maxim se exprimă și în aceasta. Lumea sensibilă are și ea în sine pe Dumnezeu. Astfel, adevărul integral e produs și de om.

119. Virtuțile se manifestă prin trup. Iar ele sunt în progres continuu. Înaintându-se în virtute, se înaintează spre Dumnezeu. Dar Sfântul Maxim spune și direct că se poate înainta spre Dumnezeu în trup, când declară, pe de o parte, că de această unire se face părtaş cel credincios cât timp se află încă în trupul coruptibil, pe de alta, că nu trupul ca atare, ci patimile lui întunecă vederea lui Dumnezeu de către partea conducătoare a sufletului. În acord cu aceasta, se poate spune că nu materia, ca atare, e o piedică în calea vederii lui Dumnezeu, ci îngroșarea materiei prin atitudine pătimașă a omului față de ea. Astfel, trecerea minții prin materie la Dumnezeu, ca printr-un val, poate fi considerată ca o strabateră a vederii ei prin materia devenită transparentă pentru mintea curățită de patimi. A fi cu Dumnezeu "prin pace" înseamnă deci a fi cu Dumnezeu datorită unei stări netulburate de patimi.

opuse celor rele, stând în jurul lui¹²⁰. Atunci a fost învățat și a învățat că e mai tare puterea decât slăbiciunea, adică e mai mult sufletul în jurul căruia își au tabăra oștile îngerilor, înconjurându-l ca pe un chip împărațesc, decât trupul, în jurul căruia duhurile răutății întind curse minții străvăzătoare¹²¹.

23. Înțelesul duhovnicesc al Anei și al lui Samuel.

La fel s-a întâmplat cu fericita Ana, maica marelui Samuel, care, fiind stearpă și fără copii și cerând de la Dumnezeu un rod al pântecelui și făgăduind cu căldură – prin

120. Nu chipurile rele sau curate ale lucrurilor materiale împiedică sufletul să străbată la cunoștința de Dumnezeu, ci nălucirile lor, sau încărcarea lor cu produsele unei imaginații excitate de poftă. Sensibilitatea aflată în această stare e stăpănită pe de o parte de aceste năluciri, pe de alta le produce activ. E imposibil de distins între pasivitatea și activitatea ei, când sensibilitatea e eliberată de această imaginație. Ea nu e scoasă din orice rol, ci e penetrată de harurile Duhului prin mijlocirea minții sau a înțelegerii care cunoaște cele mai presus de simțire și se află în contact cu ele. Atunci e pusă în mișcare o altă lucrare a ochilor sau a sensibilității, prin care vede puterile dumnezeiești ce stau în jurul sufletului, opuse puterilor rele. Sensibilitatea poate fi deci organul a două lucrări: a uneia influențate de puterile lumii inteligibile, sesizate de minte, și a alteia influențate de puterile rele, care stimulează direct lucrarea simțurilor și care atrage mintea la o funcție inferioară, subordonată senzațiilor. Sfântul Grigorie Palama va vorbi mai târziu de vederea luminii taborice printr-o lucrare mai presus de firea ochilor. E vorba de aceeași transfigurare a materiei și a trupului, care e altceva decât lepădarea lor origenistă.

121. Puterile dumnezeiești care stau în jurul sufletului și pe care le sesizează mintea nesubordonată senzațiilor de plăcere sunt, după Sfântul Maxim, oștile îngeresti, iar puterile rele sunt duhurile răutății. Primele stau în jurul sufletului, ca în jurul chipului împăratului, sau al lui Dumnezeu; ultimele stau în jurul trupului, care e mai slab și asupra căruia pot înrăuri mai ușor. Prin trup ele pot înrăuri însă și asupra minții, atrăgând-o în slujba senzațiilor de plăcere ale trupului. Căci mintea revărsată în plăceri trupești, animată de poftă, poate fi ușor prinsă în cursă de duhurile rele ce stau în jurul trupului și lucrează împotriva lui.

stăruință, în templu – să redea și să redăruiască rodul ce i se va da lui Dumnezeu, Care i-l va da și dărui, ne-a învățat tainic că tot sufletul, devenit sterp de plăcerile trupești de dragul celei referitoare la Dumnezeu, are nevoie de sămânța virtuții, ca, zămislind din aceasta și născând rațiunea ascultătoare de Dumnezeu – capabilă să vadă cu mintea, printr-o cunoaștere superioară, cele ce vor fi –, să o poată aduce lui Dumnezeu, prin stăruință evlavioasă în contemplație, ca pe o mare și cinstită datorie, socotind că n-are nimic al său. Prin aceasta arăta pe Dumnezeu ca pe singurul dătător și primitor, precum zice undeva Legea: "Darurile Mele, bunurile Mele, roadele Mele, luați seama să le aduceți Mie" (Ieș. 23, 19). Pentru că de la El începe și la El sfârșește tot binele. Căci rațiunea lui Dumnezeu obișnuiește, în cei în care se ivește, să oprească mișcările trupului și să rețină sufletul din pornirea față de ele și să-l umple de toată cunoștința adevărată¹²².

122. Nu ajunge ca un suflet să se golească de plăcerile trupești, pentru ca să se umple de plăcerea referitoare la Dumnezeu. Trebuie ca semințele virtuții să rodească în el rațiunea ascultătoare de Dumnezeu. Virtutea sporește în suflet rațiunea adevărată, precum la rândul ei o rațiune înțelegătoare rodește virtutea. Sămânța virtuții e rațiunea; de aceea rodul virtuții e o rațiune dezvoltată. Aproape că nu se poate deosebi între rațiune și virtute. Virtutea e rațiunea pusă în practică, rațiunea dusă la scopul ei. Această rațiune adevărată, fiind un dar al lui Dumnezeu, trebuie închinată lui Dumnezeu după ce e dezvoltată prin contribuția umană. Dar încă înainte de a fi rodit în virtute, adică de când a început să rodească virtutea, cunoscând de mai înainte rodul ei, rațiunea trebuie să o făgăduiască lui Dumnezeu. Adică să rodească virtutea cu gândul de a o dărui lui Dumnezeu. Sufletul depășește în felul acesta lucrarea sa practică procurătoare de virtute, printr-o înălțare la Dumnezeu prin contemplație. Însuși acest fapt dă rațiunii începătoare puterea de a rodi virtutea, sau de a opri mișcările pofitoare ale trupului și consimțirea sufletului cu ele. Aceasta, pentru că îl umple chiar de cunoașterea adevărată. Rațiunea rodită de Rațiunea divină e totodată cuvântul nostru mișcat de Cuvântul lui Dumnezeu.

24. Înțelesul duhovnicesc al celui ce afurisește casa necurată (Lev. 14, 34-45).

Auzind de preotul care, după dispoziția Legii, intră în casa în oarecare fel necurată și o afurisește pe ea și hotărăște cele de trebuință spre curățire celor ce o au, socotesc că se vorbește de rațiunea (cuvântul) preot care intră ca o lumină preacurată în suflet și dezvăluie voile și gândurile necurate împreună cu faptele vinovate și arată cu înțelepciune modurile convertirii și ale curățirii¹²³. Lucrul acesta, socotesc, l-a arătat mai limpede cea care l-a primit pe marele prooroc Ilie, zicând: "Omule al lui Dumnezeu, ai intrat la mine să-mi aduci aminte de păcatele mele?" (III Regi 17, 18).

25. Înțelesul duhovnicesc al Sfântului Ilie și al văduvei din Sarepta (III Regi 17, 8 ș.u.).

Căci tot sufletul văduvit de bunătăți și pustiit de virtute și de cunoștința lui Dumnezeu, când primește rațiunea (cuvântul) dumnezeiască și cunoscătoare¹²⁴ – aducându-și aminte de păcatele lui –, învață cum să hrănească cu pâinile virtuților rațiunea hrănitoare, să adape cu dogmele adevărului

123. Termenul grec λόγος înseamnă atât rațiunea adevărată, cât și cuvântul care o exprimă. Atât ca rațiune cât și ca cuvânt intră în sufletul care a lăsat să apară în el porniri și gânduri necurate, ca izvoare de fapte vinovate. În același timp el arată acestui suflet modurile întoarcerii la o viață de puritate. Genul masculin al rațiunii și cuvântului (λόγος) și genul feminin al sufletului (ψυχή) permit Sfântului Maxim să atribuie rațiunii și cuvântului un rol de preot, iar sufletului, rol de casă.

124. Tot genul masculin al termenului λόγος (rațiune) și genul feminin al termenului ψυχή (suflet) permit Sfântului Maxim să compare rațiunea cu bărbatul, și sufletul, cu femeia. Sufletul lipsit de fapte bune, de virtuți și de cunoștința de Dumnezeu e ca o femeie văduvă, care le rodește pe acelea când primește în ea rațiunea dumnezeiască. Sufletul însuși, care rodește virtuțile datorită rațiunii, hrănește cu ele rațiunea ca cu niște pâini, o adapă cu dogmele adevărului, punând mai presus decât firea, sau decât instinctele vieții, slujirea rațiunii care îi deschide calea spre viața eternă.

izvorul vieții și să pună mai presus chiar decât firea slujirea aceluia. Prin aceasta vasul-trup se va face gata de făptuire spre virtuți și urciorul-minte va izvorî neconținut contemplația care păstrează lumina cunoștinței¹²⁵. Iar gândul natural, ca fiul văduvei, lepădând viața pătimasă de mai înainte, se va învrednici să se facă părtaș de viața dumnezeiască și adevărată, dată de rațiune¹²⁶.

26. *Înțelesul duhovnicesc al Schimbării la Față a Domnului.*

După aceștia, la fel s-a întâmplat unora dintre ucenicii lui Hristos, cărora li s-a dat să se urce și să se înalțe cu El în Muntele Arătării Lui pentru grija față de virtute¹²⁷. Aceștia, văzându-L schimbat la față și neapropiat din pricina lu-

125. Mai precis, sufletul sau femeia oferă rațiunii trupul propriu ca pe un vas cu apă spre zămislirea și rodirea virtuților, și mintea, ca pe un urciore care va izvorî continuu contemplația ca untdelemnul care păstrează lumina cunoștinței. Aici Sfântul Maxim vede mintea ca un component al sufletului, care se umple de lumina din virtuțile rodite de suflet prin trup. Acțiunea rațiunii drepte face și mintea să izvorască în mod continuu contemplația. Pe de o parte, rațiunea ca bărbat produce această rodire a virtuților și a contemplației, pe de alta, sufletul ca femeie le oferă pe acestea rațiunii ca bărbat. Sufletul e fecund în sens bun când slujește rațiunii, rațiunea e fermă în îndrumarea și buna inspirație a sufletului.

126. Totuși comparația rațiunii drepte cu bărbatul și a sufletului cu femeia nu e dusă până la capăt. Căci sufletul rodește și fără rațiunea cea dreaptă. Rodește printr-o rațiune strâmbă un gând natural, sau un gând îndreptat numai spre lumea aceasta. El e fiul văduvei din Sarepta. Dar evident că văduva nu l-a conceput ca văduvă. Acest gând nu dispăre deplin prin venirea rațiunii luminate de rațiunea dumnezeiască, ci leapădă pofta sau viața pătimasă, sau impuritatea lui, și se face părtaș de viața dumnezeiască, adică vine la o viață de puritate.

127. Cultivarea virtuților e prima treaptă a arcușului duhovnicesc spre Dumnezeu. Pentru că virtutea eliberează firea din închisoarea egoistă a patimilor și o deschide activ, prin bunătatea sau generozitatea ei, spre realitatea adevărată a semenilor și a lui Dumnezeu. Prin virtute, ființa noastră urcă spre Muntele Arătării lui Dumnezeu cel transcendent, Care toate le umple de lumină sau pe toate le explică.

minii feței, fiind izbiți de strălucirea veșmintelor și cunoscând – din cinstea ce l-o dădeau Moise și Ilie, împreună prezenți de o parte și de alta – că a devenit mai vrednic de închinare, s-au mutat de la trup la duh, înainte de a lepăda viața în trup. Aceasta li s-a întâmplat prin schimbarea lucrărilor simțurilor, pe care o pricinuia în ei Duhul, înlăturând acoperămintele patimilor de pe puterea înțelegătoare¹²⁸. Prin aceasta curățindu-li-se simțurile sufletului și trupului, sunt învățați să cunoască rațiunile duhovnicești ale tainelor arătate lor. Sunt învățați tainic că lumina atotcovârșitoare a feței ce strălucea în raze, încât depășea toată lucrarea ochilor, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos celei mai presus de minte, simțire, ființă și cunoștință. Prin aceasta sunt conduși de la cunoștința că El nu are chip, nici frumusețe, și că trup S-a făcut Cuvântul, la Cel ce e mai frumos decât fiii oamenilor și la cunoștința că era la început și era la Dumnezeu și era Dumnezeu; și prin negația teologică ce-L laudă ca pe Cel cu totul de toți necuprins, sunt ridicați prin cunoașterea tainei la slava Lui ca a Unuia-Născut

128. Lumina cerească arătată pe fața umană a lui Hristos a transfigurat-o pe aceasta, dar n-a suprimat-o. Această lumină, ca și aceea care țâșnea prin trupul Lui, a umplut de strălucire și veșmintele sau cuvintele Scripturii și creația de care se folosește ființa umană, nesuprimând-o nici pe ea. Lumina aceasta se arată că e dumnezeiască prin poziția ei centrală sau prin rolul ei de izvor față de lumina în care s-au arătat Moise și Ilie, fapt experiat de aceștia prin orientarea lor închinătoare spre Iisus ca centru. Vederea acestei transcendențe nu se înfăptuia prin lucrările naturale ale simțurilor, ci prin imprimarea lor de către Duhul dumnezeiesc lucrător în ele. Această transfigurare a lucrărilor prin lucrarea Duhului nu le mai dădea posibilitatea să se îndulcească exclusiv trupește de suprafața materială a lucrurilor, dând naștere patimilor care întunecă înțelegerea adâncimii spirituale a lor. Aceasta a adus mutarea lor de la viața dominată de pornirile trupului, la cea dominată de Duh, deși ei se aflau încă în trup. Prin aceasta Sfântul Maxim respinge din nou origenismul, care nu recunoaște nici o posibilitate de transfigurare a trupului prin Duh.

din Tatăl, plin de har și de adevăr¹²⁹. De asemenea, cunosc că veșmintele înălbite sunt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, care le-au devenit atunci luminoase, clare, limpezi și înțelese, fără nici un subînțeles enigmatic și umbră simbolică și le-au dezvăluit rațiunea aflătoare în ele și acoperită de ele, întrucât ei au ajuns la cunoștința de Dumnezeu netedă și dreaptă și s-au eliberat de împătımirea față de lume și de trup¹³⁰; sau (un simbol) al creației înseși, care, după înlăturarea înțelesului întinat ce părea înainte că se

129. Prin simțurile purificate de lucrarea Duhului prezentă în ele (devenind nedominate de pasiuni) cei trei Apostoli cunosc rațiunile duhovnicești a tot ce li se arată pe Tabor. Ei cunosc că lumina de pe fața lui Hristos, văzută cu o altă lucrare a ochilor decât cea pur naturală, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos, Care, în Sine, este mai presus de înțelegere, de simțire, de substanță, de cunoștință în general. Sunt ridicați de la chipul Lui uman, fără frumusețe – sau de la cunoștința că Cuvântul S-a făcut trup –, la cunoașterea Cuvântului dumnezeiesc neacoperit de lipsa de frumusețe a chipului uman, ci mai frumos în Sine decât toți fiii oamenilor, la cunoștința Celui ce era la început, a Celui ce era la Dumnezeu și Dumnezeu.

Vederea lui Dumnezeu e și un act al naturii restabilite. De altfel, natura restabilă e tocmai natura în care lucrează Duhul, natura mutată 'de la trup la duh'. Mai târziu, călugărul catolic Varlaam va socoti că Sfântul Maxim, numind lumina taborică 'simbol', a voit să spună că era ceva inconsistent, care când e, când nu e. Sfântul Grigorie Palama îi va răspunde că Sfântul Maxim folosește aici cuvântul 'simbol' pentru un lucru nu în sensul că acel lucru nu există real, ci în sensul că e o treaptă în care se arată o altă și mai înaltă. Lumina de pe Tabor, oricât de covârșitoare este, e numai o coborâre spre noi a dumnezeirii mai presus de orice minte, simțire, cunoștință și ființă (*op. cit.*, p. 77). Pe de altă parte, vederea luminii taborice este o formă a teologiei apofatice, care cunoaște pe Dumnezeu prin trăire, fără să poată exprima această cunoaștere în concepte și în cuvinte omenești.

130. Ajunși la starea aceasta, ei mai înțeleg că veșmintele înălbite ale lui Hristos sunt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, devenite transparente, limpezi. Veșmintele înălbite sunt un simbol al cuvintelor, dar cuvintele însele nu mai au nimic enigmatic și nestrăveziu în ele. Veșmintele devenite albe sunt cuvintele în care a fost exprimat, sau prin care S-a manifestat acoperit în Vechiul Testament și care acum, odată

descoperă simțirii celor amăgiți și legați numai de ea, vestește prin felurimea înțeleaptă a diferitelor forme care o alcătuiesc și o descoperă, asemenea unui veșmânt, demnitatea Celui ce poartă puterea Rațiunii creatoare¹³¹. Căci amândouă acestea sunt văzute acum ca adaptate Rațiunii, deoarece prin amândouă S-a și descoperit pentru noi ca printr-un vâl (spre a nu îndrăzni să ne atingem de cele necuprinse cu nevrednicie): prin graiul Scripturii ca Cuvânt, iar prin creație, ca Ziditor și Meșter¹³². De aceea cel ce vrea să călătorească drept și fără greșală spre Dumnezeu are nevoie în chip necesar de amândouă: de cunoștința Scripturii în Duh, și de contemplația naturală a lucrurilor după

cu iradierea dumnezeirii prin trupul și prin veșmintele Lui, arată clar dumnezeirea Lui. Rațiunea cuprinsă de ele sau acoperită, pe care ele o descoperă acum deplin, este Însăși Rațiunea divină sau Cuvântul dumnezeiesc. Ei văd descoperit Rațiunea divină prin aceste cuvinte, pentru că nu se mai opresc la înțelesurile lor lumești sau trupești, întrucât nu mai sunt atașați lumii și trupului.

131. De asemenea, înțeleg veșmintele înălbite ale lui Hristos ca pe un simbol al formelor creației, care au devenit și ele transparente și capabile să arate celor ce s-au eliberat de înțelesurile întinate și amăgitoare – pe care le culegeau din aceste forme cei ce le primeau numai prin simțuri – pe Cel ce este Rațiunea creatoare și cu adevărat explicatoare a lor, sau pe Cuvântul ce le grăiește prin ele.

132. Atât cuvintele Scripturii, cât și formele creației pe de o parte acoperă, pe de alta, descoperă Rațiunea lor supremă sau creatoare. O acoperă pentru cei ce caută să se apropie cu nevrednicie de cele dumnezeiești și o descoperă celor curățiți de patimile care îngustează și strâmbă aspectele lucrurilor. Acestora, cuvintele Scripturii îl descoperă pe Dumnezeu sau Rațiunea supremă a lor ca cuvânt, sau ca ultimul izvor de cuvinte; iar creația, ca Creator și Meșter suprem, dar și ca Cuvânt ce grăiește creând și lucrând. Cuvintele Scripturii și creația sunt adaptate Rațiunii divine nu numai întrucât prin ele Se poate descoperi, ci și întrucât Se poate acoperi; dar întrucât Se poate acoperi nu total, ci paradoxal, întrucât, acoperindu-Se prin ele, Se descoperă și, descoperindu-Se, Se acoperă. E așa cum veșmântul făcut pentru corpul omenesc îl și acoperă, dar îl și descoperă, îl descoperă, acoperindu-l. În aceasta stă catafismul și apofatismul simultan al cunoașterii lui Dumnezeu.

Duh, ca cel ce dorește să devină iubitor desăvârșit al desăvârșitei înțelepciuni să poată dovedi că amândouă legile, cea naturală și cea scrisă, sunt de cinste egală și învață aceleași lucruri și nici una nu are mai mult sau mai puțin decât cealaltă¹³³.

27. Înțelesul duhovnicesc al legii naturale și al celei scrise și al convergenței lor reciproce.

Socotesc că cea dintâi, conformându-se mereu – la fel și cât se poate de mult – rațiunii, înfățișează (prin aspectele

În cuvintele Scripturii, Rațiunea divină Se descoperă acoperit, sau Se acoperă descoperindu-Se ca Rațiune exprimată direct sau ca Cuvânt. Cuvintele Scripturii nu mai cuprind niște rațiuni pe care omul o să le descopere și o să le formuleze ca cuvinte, cum cuprind lucrurile prin existența lor, ci rațiuni formulate și grăite "uman", deci descoperă o Rațiune asemenea celei umane, dar mai presus de ea, Care cugetă și grăiește. Descoperă pe Dumnezeu ca Stăpânitorul și, în acest sens, ca Cuvântul, deci și ca Purtătorul Rațiunii care se potrivește înțelesurilor cuvintelor pe care le pot exprima. Lucrurile existente nu arată pe Dumnezeu ca Cel ce a grăit direct, ci ca Cel ce a grăit și grăiește lucrând. Lumea văzută e creată de Dumnezeu, nu e dintr-o materie de sine existentă, ca la Platon. Și prin lucruri S-a descoperit Dumnezeu, căci ele sunt potrivite să descopere omului sensurile și intențiile divine, ca punți între Dumnezeu și om. Dar în același timp Dumnezeu S-a și acoperit prin ele, căci operele cuiva nu sunt una cu persoana lui, deși sunt corespunzătoare rațiunii și puterii lui. În faptul că cuvintele și lucrurile create și folosite de Dumnezeu sunt potrivite omului și sunt înțelese de om stă primejdia de a fi luate de om ca produse de o natură comună cu a lui, nu de Dumnezeu.

133. Este de remarcat puterea revelatoare egală, pe care Sfântul Maxim o recunoaște cuvintelor Scripturii și creației pentru cei ce le înțeleg în Duh, precum și puterea lor egală de a se acoperi în obscuritate pentru cei ce nu le înțeleg în Duh. Aceasta nu înseamnă însă că nu sunt deosebite între ele. Sfântul Maxim pune pe picior de egalitate revelația lui Dumnezeu prin cuvânt și cea prin natură. Nu e vorba aici de "revelația naturală", complet separată de orice lucrare a lui Dumnezeu, ci de cunoașterea lui Dumnezeu din natură, tot cu ajutorul Duhului Sfânt, de către omul renăscut în Hristos, de către omul care o înțelege în lumina revelației supranaturale. Aceasta e "contemplația naturală în Duh". E neîndoiernic că această cunoaștere a lui Dumnezeu din creație e o întregire

ei naturale) țesătura armonioasă a universului ca pe o carte ce are, drept litere și silabe, corpurile deosebite și îngroșate prin întâlnirea multor calități, care sunt cele dintâi și mai apropiate în raport cu noi; iar ca cuvinte, calitățile generale care sunt mai departe și mai subțiri. Din acestea, prin citirea lor, se desprinde în chip înțelept Cuvântul (Rațiunea) Care le conturează și e conturat în ele în chip negrăit. Acestea ne dau cunoștința numai că este, nu și ce este, și prin combinarea bine-credincioasă a diferitelor chipuri ne ridică la o idee unică a adevărului ce ni se oferă spre a fi cugetat, pe potriva lor¹³⁴, prin cele văzute, ca Creator.

A doua, cunoscută prin învățatură, sau prin cele grăite (poruncite) în ea, se înfățișează înțelepțește ca o altă lume,

a celei prin cuvânt explicit. Cea din urmă îndeamnă, de altfel, ea însăși pe om la vederea creației ca revelație. Cele mai multe cuvinte despre Dumnezeu din cuvintele Scripturii nu s-ar putea înțelege fără existența revelației Lui în creație. Dumnezeu, grăind, Se indică pe Sine ca Cel ce a făcut și rânduit toate și îndeamnă pe om la contemplarea lumii, ca să vadă cât de mare e puterea și de minunată înțelepciunea Lui. Revelația prin cuvânt presupune lumea ca operă a lui Dumnezeu și se cere întregită prin luminile pe care le oferă ea, și presupune capacitatea omului, creat și el pentru cunoașterea lui Dumnezeu, de a o cunoaște. Puterea creatoare a lui Dumnezeu, cât și cea proniatoare, nu se manifestă întreagă în revelația prin cuvânt, ci și deosebit de cuvânt. Dumnezeu nu numai că n-ar putea fi cunoscut în întregime numai prin revelația prin cuvânt explicit, dar nici n-ar putea fi cunoscut fără premisa actului Său creator și a actelor Sale proniatoare, prin care l-a creat și îl susține pe om împreună cu lumea, pe omul care aude cuvântul și răspunde, deci fără actele care nu sunt cuvinte spuse de-a gata, ci încorporează o complexitate de cuvinte potențiale lăsate omului spre descifrare, dar, în același timp, acte de înțelegere și de putere ale omului și manifestări de putere ale lui Dumnezeu, pentru a se folosi omul de lucrurile create și susținute de puterea lui Dumnezeu și a primi cuvintele Lui.

134. Universul e comparat cu o carte ce are, ca *litere și silabe*, corpurile constituite prin combinarea multor calități, care ne sunt cele mai apropiate – întrucât ne sunt direct accesibile –, iar ca *cuvinte*, calitățile generale sau comune, mai subțiri și mai depărtate de noi, întrucât avem nevoie de cugetare pentru a le sesiza. Toate acestea sunt expresia unui

constând din cer și pământ și din cele din mijloc, adică din filosofia morală, naturală și teologică, vestind puterea negrăită a Celui care a grăit¹³⁵.

Și arată alternativ că fiecare e una, în esență, cu cealaltă: cea scrisă cu cea naturală, ca potență¹³⁶, cea naturală iarăși cu cea scrisă, ca deprindere actualizată în virtute. Și fiecare descoperă și acoperă aceeași Rațiune: o acoperă prin literă și prin ceea ce se vede, o descoperă prin sensul a ceea ce este nevăzut. Căci așa cum, atunci când numim cuvintele Sfintei Scripturi veșminte, iar înțelesurile lor le cugetăm ca trupuri ale Rațiunii, prin cele dintâi o acoperim, iar prin cele de al doilea o descoperim, tot așa, când numim chipurile și figurile văzute ale lucrurilor veșminte, iar rațiunile după care acestea au fost făcute le cugetăm ca trupuri, prin cele dintâi o acoperim, prin cele din urmă o descopere-

unic Cuvânt prezent în toate. Dar ele ne fac cunoscut acest Cuvânt numai în faptul că este, nu și ce este în esența Lui. Prin combinarea tuturor chipurilor lumii ne ridicăm la ideea unitară a Adevărului, Care ni Se prezintă ca Creator al celor văzute. E de menționat însă din nou că *λόγος* în limba greacă înseamnă nu numai cuvânt, ci și rațiune; formele creației înseamnă nu numai cuvinte, ci și sensuri, iar Cuvântul cel unic, Care se exprimă prin ele, este și Rațiunea cea unică ce străbate prin toate.

135. Dar așa cum universul creat ne face transparent prin el pe Dumnezeu ca Creatorul și ca Rațiunea cea unică ce se manifestă prin toate rațiunile lucrurilor din univers, la fel, Sfânta Scriptură, ca un alt univers, ne face străveziu pe Același Dumnezeu, dar ca Cel ce a grăit și grăiește, deși El însuși rămâne negrăit. Universul este o cuvântare incorporată, Sfânta Scriptură este un univers grăit, talmăcind în cuvinte universul și pe Creatorul lui. Lumea grăită a Sfintei Scripturi constă și ea, ca și lumea cuvintelor încorporate, din pământ, din cer și din cele dintre ele, sau din filosofia naturală (care vede sensurile creației), cea morală (care duce de la pământ la Dumnezeu) și teologia (care vorbește despre Dumnezeu).

136. Sfânta Scriptură și lumea consistentă pot fi considerate și ca două legi de viață dreaptă ce duce spre Dumnezeu, sau ca izvoare ale acestor legi ca atare. Dar fiecare din ele se cuprinde în cealaltă sau e una cu ea: legea scrisă e implicată ca potență în cea naturală, cea naturală e actualizată ca virtute în cea scrisă.

rim. Căci Rațiunea creatoare și legiferatoare a universului, arătându-Se, Se ascunde, fiind după fire nevăzută, și, fiind ascunsă, Se arată, încredințând pe cei înțelepți că nu e prin fire nesesizabilă¹³⁷.

Dar noi mai bine să descoperim ceea ce e ascuns, prin negație, și să trecem peste toată puterea figurilor și ghiciturilor care închipuiesc adevărul și să urcăm în chip negrăit, prin puterea duhului, de la literă și apariții (fenomene) la Rațiunea însăși, decât să ni se întâmple să ascundem ceea ce e arătat, prin afirmare. Aceasta ca nu cumva, devenind și noi omorători ai Rațiunii în chip elinesc, să slujim zidirii în locul Ziditorului, crezând că nu e nimic mai presus de cele văzute și mai mareț decât cele sensibile; sau, ca nu cumva străbătând cu vederea numai la literă, să ne facem prea mult numai trup în chip iudaic – îndumnezeind pântecul și socotind rușinea slavă –, și astfel să ne atragem aceeași soartă ca omorătorii de Dumnezeu. Prin aceasta n-am recunoaște Rațiunea care a venit la noi, pentru noi, ca noi, prin trup, și S-a îngropat prin silabe și litere pentru simțirea care întoarce spre sine toată puterea minții din noi. Căci zice dumnezeiescul Apostol: "Litera omoară, iar duhul face viu" (II Cor. 3, 6).

De fapt litera, iubită singură în ea însăși, obișnuiește să omoare Rațiunea din ea pentru cei ce o iubesc, precum și frumusețea făpturilor, dacă nu e privită spre slava Făcătorului, obișnuiește să lipsească pe cei ce o privesc de binecredințioșia cea conformă rațiunii¹³⁸. Și iarăși zice Evan-

137. Atât Scriptura cât și lumea acoperă și descoperă pe Dumnezeu ca aceeași Rațiune a lor. Scriptura Îl acoperă prin literă, lumea, prin ceea ce e văzut. Pe de altă parte, Scriptura Îl descoperă prin sensurile cuvintelor, și lumea, prin cele nevăzute ale ei. Dar descoperirea este și ea incompletă. Căci dacă literele Scripturii și cele văzute ale lumii sunt veșmintele Rațiunii divine, înțelesurile Scripturii și cele nevăzute ale lumii nu sunt nici ele decât chipuri ale rațiunii, nu Rațiunea însăși.

138. Dar mai bine este să nu rămânem nici la înțelesurile Scripturii și nici la cele ascunse ale lumii, pentru a cunoaște prin ele Rațiunea

ghelia: "Dacă nu s-ar fi scurtat zilele acelea", adică ale păcatului, "nu s-ar fi mântuit nici un trup" (Mt. 24, 22), adică nici o credință dreaptă despre Dumnezeu. Căci se scurtează zilele păcatului, punându-se capăt rațiunilor judecății greșite (celelalte după simțuri), care le produce, și rațiunea devine după aceea judecată a dreptății binecredincioase aduse de Rațiune¹³⁹. Căci legea trupului nu se deosebește întru nimic de Antihrist, luptând neconținut împotriva duhului și opunându-se legii lui dumnezeiești, cât timp viața de aici le este singură scumpă și iubită celor biruiți de ea și cât timp încă nu s-a arătat Rațiunea, ca să desființeze cu cuvântul puterii Sale această lege. Aceasta, venind, deosebește ceea ce-i muritor, alungă din libertate robia care o supără, arată

creatoare, ci să le depășim prin negație, pentru a o cunoaște ca pe una ce e dincolo de orice înțeles al cuvântului și de orice lege a creației. Căci altfel, riscăm să rămănem la litera Scripturii, ca iudeii, și la rațiunea immanentă a creației, ca elinii, îndumnezeind creația ca ultimii și litera, ca primii, sau omorând ca elinii pe Dumnezeu – ca suprema și adevărata Rațiune a Scripturii și a creației, sau ca iudeii, pe Dumnezeu venit în trup. Căci, dacă nu mai cunoaștem Rațiunea mai presus de Scriptură și de lume, nu mai admitem nici o intrupare a ei, adică nu mai considerăm litera și înțelesurile Scripturii și formele văzute și legile raționale ale creației ca veșminte și trupuri ale Rațiunii supreme, ci ca realități ultime. Prin aceasta omorăm Rațiunea propriu-zisă din ele și nu mai avem o credință conformă rațiunii adevărate care caută Rațiunea ultimă a conținutului Scripturii și a lumii. Prin cuvintele Scripturii trebuie să se simtă cuvintele sau Cuvântul suprem, iar prin formele și legile lumii, Creatorul, considerând pe primele ca exprimări ale voinței Lui, iar pe ultimele ca manifestări ale slavei Lui. Scriptura și lumea au un sens pozitiv, dar numai când prima nu e considerată ca produs omenesc, iar lumea, ca realitate ultimă.

139. Dacă n-ar fi venit Cuvântul lui Dumnezeu, sau Rațiunea supremă, în trup, s-ar fi pierdut cu vremea orice credință adevărată despre Dumnezeu. Căci s-ar fi pierdut treptat tot ce mai rămăsese din capacitatea vederii inițiale, neperversitate, a sufletului uman, curat în începuturile lui. Perversitatea ar fi progresat până la alipirea totală la făpturi și la trup. Cuvântul suprem – cu puterea Lui revendicatoare, sau Rațiunea ultimă și creatoare –, cu lumina supremă ce o pune în evidență, pune capăt judecății înguste, celelalte după simțuri, transformând-o în judecata omului credincios, în care Rațiunea a îndreptat toate, deci și judecata.

adevărul în sine însuși, liber de minciună, și desparte de cele dumnezeiești și veșnice pe cele materiale și trecătoare, spre care obișnuiește a se apleca mintea amăgită de afecțiunea ce o are față de ele prin simțire, lăsându-se omorâtă de iubirea lor nerățională. Spre această minte se face în primul rând coborârea vrednică de Dumnezeu a Rațiunii (a Cuvântului), ridicând-o din moartea neștiinței, înfrânându-i afecțiunea pătimasă spre cele materiale și retrezindu-i dorința spre ceea ce este prin fire vrednic de iubire¹⁴⁰.

De aceea, socotesc că e necesar ca cei ce sunt raționali – și prin rațiune tind spre Rațiune – să se îngrijească de trup, care e cu mult mai bun decât veșmintele, adică de înțelesurile dumnezeiești și înalte ale Sfintei Scripturi și ale celor ce se văd din creație, ceea ce zice însăși Rațiunea: "Oare nu e sufletul mai mult decât hrana și trupul decât haina?" (Mt. 6, 25). Dacă nu facem aceasta, vom fi dovediți odată ca neavând nimic, ca unii ce ne-am prins de veșminte și nu am îmbrățișat Rațiunea care subzistă și tuturor le dă subzistență, asemenea egiptencei care, prinzându-se numai de veșmintele lui Iosif, n-a izbutit să se unească cu Iosif cel iubit¹⁴¹.

140. Rațiunea supremă, sau Cuvântul atotrevindicator, face evident conștiinței umane ceea ce este nemuritor și netrecător și chemat spre desăvârșire, deosebindu-l de ceea ce e muritor și trecător, alungă din libertate servitutea cu aparență de libertate, prin care sufletul e biruit de patimi, separă adevărul de minciună, eliberează mintea de afecțiunea față de cele aparente și trecătoare, spre care e dusă prin puterea simțirii și aproape omorâtă. La această minte Se coboară mai întâi Rațiunea sau Cuvântul, deșteptând-o din moartea necunoașterii adevărului, făcând-o să cugete independent de simțire și capabilă să cunoască Rațiunea supremă, sau să simtă cuvântul supremei revendicări și prin aceasta să se elibereze de afecțiunea pătimasă față de cele trecătoare și trupesti și să simtă o dorință tot mai puternică spre cele netrecătoare. Așa cum fiecare credincios experiază mai întâi în minte coborârea Rațiunii supreme, tot așa Cuvântul lui Dumnezeu sau Rațiunea divină S-a unit prin minte sau prin spirit cu trupul omenesc în Hristos.

141. Dacă nu depășim veșmintele – adică literele Scripturii și aspectele văzute ale creației – ridicându-ne spre trupurile lor, sau spre înțelesurile

Astfel, urcând pe muntele dumnezeieștii Schimbări la Față, vom privi și noi, prin contemplația înaltă, veșmintele Rațiunii, adică cuvintele Scripturii și fapăturile ce se văd, strălucitoare și slăvite de legătura cu dogmele dumnezeiești privitoare la ea și vrednice de Rațiunea dumnezeiască. În acest caz nu vom fi oprți în chip tăios de la acea fericită atingere a Rațiunii, ca Maria Magdalena – care Îl lua pe Domnul Iisus drept grădinar și făcător numai al celor supuse nașterii și stricăciunii și socotea că nu e nimic mai presus de simțire –, ci Îl vom vedea și Îl vom adora înviat din morți. Căci va intra la noi prin ușile încuiate, lucrarea simțirii din noi stingându-se cu totul. Îl vom cunoaște ca pe Rațiunea însăși și ca pe Dumnezeu Care e totul în toate și Care, din pricina bunătății, le-a făcut pe toate ale Sale: pe cele inteligibile, trup, iar pe cele sensibile, veșmânt. Și poate nu e greșit să socotim că despre acestea s-a zis: "Toate ca o haină se vor învechi" (Evr. 1, 11) pentru stricăciunea ce domnește peste cele văzute; "Și (pe care) ca pe un veșmânt le vei întoarce și se vor schimba" (Evr. 1, 12), pentru harul așteptat al nestricăciunii¹⁴².

Scripturii și spre rațiunile creației, nu vom izbuti să sesizăm prin ele Rațiunea divină, sau Cuvântul atotrevendicator. În cazul acesta nu vom rămâne cu nimic, căci literele Scripturii și cele văzute ale creației nu au subzistență și consistență în ele însele. Numai Rațiunea divină, ca ultim sens și Cuvânt de supremă revendicare, le dă tuturor subzistență prin comuniunea cu ele. După Sfântul Maxim numai în Dumnezeu toate cele create își capătă sens și subzistență prin comuniunea cu El. E o cugetare total deosebită de cea origenistă care, despărțind lumea de viața în pliroma spiritelor, o golea de o valoare pozitivă.

142. Pentru cel ce se ridică în muntele contemplației, după subțierea sa prin virtuți, Scriptura și lumea nu dispar, ci apar schimbate la față. Cuvintele și formele văzute ale lumii rămân, dar ele devin veșminte luminoase sau transparente pentru Rațiunea divină sau supremă a lor, pentru Cuvântul comunicat și atotrevendicator. Cuvintele Scripturii și formele văzute ale lumii redau înțelesuri, devin transparente pentru înțelesuri mai adânci decât cele literale sau strict raționale, pentru Cuvântul care intră în comuniune cu noi prin ușile încuiate. Prin ele se văd înțelesurile dogmelor dumnezeiești care se referă la Dumnezeu și la legătura

28. Scurtă tâlcuire a celor cinci moduri ale contemplației naturale.

Pe lângă aceasta, vom cunoaște și rațiunile – se înțelege, pe cele din urmă și accesibile nouă – în vederea cărorora ne-a fost dată zidirea ca învățătoare; de asemenea, cele cinci moduri ale contemplației adaptate acelorora. Prin acestea distingând creația, sfinții au adunat cu evlavie rațiunile tainice din ea, deosebind-o în: substanță, mișcare, diferență (distingție), unire și stabilitate. Au spus că, dintre acestea, trei sunt modurile contemplației rânduite în chip principal ca povățuitoare spre cunoștința lui Dumnezeu: cel referitor la substanță, cel referitor la mișcare și cel referitor la diferență¹⁴³. Prin acestea Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor, care adună din lucruri indiciile despre El ca: Creator, Proniator și Judecător. Iar două sunt povățuitoare spre virtute și spre apropierea de Dumnezeu: cel al unirii (combinării) și cel al stabilității. Prin acestea modelându-se, omul se face dumnezeu, pătimind prin lucruri prefacearea în dumnezeu, prin faptul că vede cu mintea toată arătarea bunătății lui Dumnezeu și pe aceasta o întipărește în sine cât mai curat, prin rațiune. Căci se zice că ceea ce obișnu-

Lui cu lumea. Prin ele luăm contact cu Rațiunea supremă, vie și personală, cu Cuvântul dumnezeiesc, Care ni Se comunică în adâncimea Lui negrăită și ne revendică, fiind izvor de putere și iubire. Nici ele, nici simțurile noastre nu mai sunt uși încuiate pentru intrarea acestui Cuvânt la mintea noastră și a acestei Persoane în comuniune cu noi. Ele rămân, dar devin transparente. Aceasta înseamnă că lucrarea naturală a simțurilor a fost penetrată de o lucrare mai presus de ea, ca și creația și Scriptura.

143. Dogmele sunt principiile sau rațiunile generale referitoare la Dumnezeu și la lucrarea Lui asupra lumii și a omului. Lor le corespund niște principii sau niște rațiuni generale ale creației. Între ele și dogme există o legătură. Dacă dogmele se referă în mod direct la Dumnezeu, rațiunile generale ale creației se referă în mod indirect, căci ele reflectă ceva din Dumnezeu. Acestea sunt: ființa (substanța), mișcarea, diferența, unirea (combinarea, amestecarea, sinteza), poziția (stabilitatea). Lor le corespund cinci moduri de cunoaștere, superioare percepției prin simțuri.

iește mintea curată să privească prin cunoștința bine-credincioasă, aceea poate și pătimi, devenind însăși aceea după deprinderea prin virtute¹⁴⁴.

Astfel, substanța este învățătoare teologiei. Prin aceasta, căutând cauza lucrurilor, cunoaștem prin ele o astfel de cauză, neîncercând să cunoaștem ce este aceasta după ființă. Căci pentru aceasta nu e dat în lucruri nici un semn, prin care am putea să urcăm măcar întrucâtva ca de la cauzat la cauză¹⁴⁵.

Mișcarea este arătarea proniei lucrurilor. Prin aceasta, privind identitatea ființială nealterată a fiecăruia după specie, ca și conducerea nescăpată din mână, cunoaștem pe Cel ce ține și păzește întreolaltă într-o unire negrăită, dar și clar distincte, toate, după rațiunile prin care există fiecare¹⁴⁶.

144. Primele trei moduri – cel referitor la ființă, la mișcare și la diferență – povățuiesc spre cunoașterea lui Dumnezeu ca Creator, Proniator și Judecător, adică spre cunoașterea a ceea ce a făcut și face El, pe baza a ceea ce este El ca Creator. Celelalte două – al unirii (combinării) și stabilității – ne învață și pe noi ce avem de făcut pentru dobândirea virtuții și pentru apropierea de Dumnezeu. Ele au caracter practic. Dar ne învață să ne apropiem de Dumnezeu pe baza faptului că-L cunoaștem prin primele trei moduri ale contemplației. Căci prin acestea trei vedem în lume bunătatea lui Dumnezeu, pe care ne-o însușim prin celelalte două. La Dumnezeu ajungem prin comuniune și stabilitate. Prin pronie Dumnezeu conduce spre Sine ființa lumii create, prin judecată le ține deosebite pe toate.

145. Sfântul Maxim trece la explicarea folosului pe care îl avem din contemplarea fiecăruia din cele cinci aspecte ale realității. Contemplând ființa lucrurilor, învățăm că există o cauză a lor, care e și ea o ființă. Dar nu putem cunoaște ce este această ființă în sine, în afară de calitatea de cauză, căci nu există în creație sau în ceea ce este cauzat ceva identic cu ceea ce este în Dumnezeu, sau în cauză. Între ființa cauzată și ființa cauză este o discontinuitate de putere, deși ființa creației are drept cauză pe Dumnezeu.

146. Precum substanța lucrurilor ne indică o cauză a lor, care e și ea substanță, la fel mișcarea lor ne indică o pronie a lor, adică o grijă a lui Dumnezeu pentru păstrarea și conducerea lor. Numai această grijă

Diferența este descoperitoarea judecății. Prin ea învățăm din puterea naturală aflătoare în fiecare faptură, pe măsura suportului ei ființial, că Dumnezeu e distribuitorul înțelept al rațiunilor tuturor.

Iar pronie numesc nu pe cea care întoarce și conduce readucerea celor providențiate, de la cele ce nu trebuie la cele ce trebuie, ci pe cea care susține universul și conservă rațiunile, după care a fost el întemeiat la început. Și judecată, nu pe cea muștrătoare a celor ce păcătuiesc, ci pe cea distribuitoare, care salvează și definește lucrurile. Datorită ei, toate fapăturile unite cu rațiunile după care s-au făcut își au în identitatea lor naturală, necălcată, legalitatea lor neschimbată, precum a judecat și a hotărât de la început Făcătorul să fie, și ce să fie, și cum să fie fiecare. Iar ceea ce se numește în alt fel pronie și judecată e legat intim cu pornirile noastre libere, de la cele rele oprindu-le în multe feluri, iar spre cele bune întorcându-le cu înțelepciune. Iar prin diriguirea celor ce nu atârnă de noi, în mod contrar celor ce atârnă de noi, taie răutatea prezentă, viitoare și trecută. Dar prin aceasta nu spun că există o altă pronie și o altă judecată. Căci una și aceeași o știu după putere, dar deosebită în raport cu noi și având lucrarea de multe feluri¹⁴⁷.

face ca să nu iasă, în mișcarea lor, din cadrul speciei lor. Numai datorită ei, ființele și speciile rămân în același timp unite și distincte, așa cum au fost create. Pronia este păstrarea creației în specii și individualități, dar nu ca un întreg static, ci în mișcare, prin care individualitățile se dezvoltă și rămân în legătură unele cu altele. Pronia este atât o acțiune negativă, cât și una pozitivă a lui Dumnezeu.

147. Diferența dintre creaturi – manifestată de fiecare prin puterea ființei ei, ca bază a acelei puteri și ca formă a ei – ne arată pe Dumnezeu ca Cel ce a distribuit în ele o varietate armonioasă și neconfundată de rațiuni, după care se conduc și se mențin. Diferența fapturilor ne arată judecata distinctivă și unificatoare a lui Dumnezeu în cadrul universului. Ea e nedespărțită de actul creației de la început și de acțiunea continuă a pronie. Căci Dumnezeu a creat lucrurile repartizate după rațiuni distincte și armonioase și le menține ca atare în mișcarea lor continuă. În

Iar unirea lucrurilor sau sinteza lor este simbolul liberului nostru arbitru. Căci unindu-se (amestecându-se) acesta cu virtuțile și pe acestea unindu-le (amestecându-le) cu sine, întemeiază și el lumea cugetată ca demnă de Dumnezeu¹⁴⁸. În sfârșit, stabilitatea este învățătoare moralității voluntare, care trebuie să stea fermă pe lângă ceea ce a hotărât bine împotriva a ceea ce se opune persistenței în el, neprimind să fie abătută de la baza rațională de cele ce vin în cale¹⁴⁹.

special judecata e unită cu pronia atât de mult, că acestea două pot fi considerate una în rădăcina lor, deși se manifestă în raport cu noi în acte diferite și mintea noastră distinge aceste acte, ca și pronia, de judecată.

Sfântul Maxim arată prin acestea că pronia este o operă pozitivă a lui Dumnezeu, condusă de El, nu un produs al păcatului, în sens originist. Individuațiunile înseși sunt opera judecării Lui distinctive și sunt menținute de pronia Lui și toate sunt conduse de El însuși în folosul binelui. Dar nu sunt menținute și conduse spre bine numai din exterior. Acțiunea prin care le salvează în specificul lor și le conduce e concrescută cu înseși pornirile lor naturale de a se menține și de a se dezvolta în bine. Iar ființele conștiente colaborează la bine prin libertate. Binele e sădit astfel creator în firea fapturilor, ca o lege. Prin aceasta le conduce Dumnezeu însuși spre bine, dar se mișcă și ele însele. Dar intrucât ființele libere se pot abate și spre rău, Dumnezeu – prin pronia și judecata Sa – le întoarce uneori spre bine cu voia lor, iar alteori, chiar împotriva voii lor, producând împrejurări care le opresc de la rău sau le fac să regete răul făcut și să-l întoarcă spre bine.

148. Combinarea lucrurilor în lume ne arată posibilitatea liberului arbitru de a face diferite combinații sau sinteze. În aspectul acesta se arată cel mai mult caracterul contingent al lumii, dependent continuu de voia lui Dumnezeu și de voia omului, care poate produce mereu alte și alte rezultate prin combinarea indefinit de variată a elementelor lumii. Cea mai înaltă combinație liberă este cea a liberului arbitru cu virtuțile, care sunt și ele forme de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. Prin aceasta se constituie o ordine spirituală plină de Dumnezeu. În aceasta se arată că și omul a primit o putere creatoare în unire cu Dumnezeu, făcând creația demnă de Dumnezeu.

149. Poziția stabilă a speciilor și a indivizilor în lume ne învață să ne menținem fermi în poziția binelui, pe care am adoptat-o, refuzând ispita schimbării. Numai astfel se dobândește virtutea. Astfel, virtutea e

Unind iarăși poziția stabilă cu mișcarea, și unirea, cu diferența, au distins în chip neîmpărțit întregimea universului în substanță, diferență și mișcare și, aplicând cu măiestrie categoriile cugetării, au cunoscut cauza din cele cauzate în chip diferit și au înțeles că aceasta este, și este înțeleaptă, și este vie. Și au învățat de aici desăvârșita, dumnezeiasca și mântuitoarea rațiune despre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, prin care au înțeles tainic nu numai rațiunea existenței cauzei, ci s-au inițiat bine-credincios și în modul subzistenței ei¹⁵⁰.

Și, iarăși, privind toată creația în stabilitatea ei, au concentrat cele cinci moduri arătate ale contemplației în trei, cunoscând că creația, constând din cer, pământ și cele din mijloc, este prin rațiunea ei învățătoarea filosofiei morale, naturale și teologice¹⁵¹.

produsul combinării liberului arbitru cu binele și al persistării în poziția aceasta. Iar persistarea în virtuți e persistarea în Dumnezeu. Numai în El e posibilă persistarea. Făcând lumea pentru a ajunge la stabilitate, Dumnezeu a făcut-o pentru a ajunge în El.

150. Dar în lume se poate contempla nu numai unirea dintre combinare și poziția stabilă, ci și unirea dintre poziția stabilă și mișcare, sau dintre combinare și diferență, adică niște aspecte paradoxale: cele ce se mișcă rămân stabile, cele combinate rămân distincte. Universul cel unul în ființă este o unire paradoxală a acestor aspecte contrare. Contemplând acest univers unitar și variat, cei înțelepți au putut să-și dea seama că și cauza universului e pe de o parte una după ființă, pe de alta, diferită în Persoanele ei, adică și-au dat seama nu numai despre existența unicei cauze, ci și a modului diferit al subzistenței ei. Căci au înțeles că și acea cauză trebuie să fie vie, dacă există o mișcare fermă în lume, dacă cele ce se mișcă rămân stabile și dacă cele diferite sunt combinate din unitatea între stabilitate și mișcare, ca și dintre combinare și diferență, putând vedea un univers unic și întreg în ființă, dar și diferențiat în mișcare. Iar aceasta i-a ajutat să cugete pe Dumnezeul ca Unul în ființă, dar deosebit în Persoane.

151. Aspectele creației sunt unite nu numai două câte două în chip diferit, ci fiecare e unit cu toate celelalte. Astfel, prin fiecare aspect pot fi privite toate. Și fiecare aspect prezintă lumea altfel repartizată. Astfel, privind părțile lumii după aspectul lor stabil, ea apare repartizată în pământ, cer și cele de la mijloc. Acestea trei formează la rândul lor obiectul

Iarăși, privind creația numai din punctul de vedere al deosebirii, adică al celor conținătoare și conținute, sau al cerului și al celor dinlăuntru, au redus cele trei moduri amintite la două, la înțelepciune și filosofie (iubire practică de înțelepciune cu fapta). Prin cea dintâi au îmbrățișat și primit, în chip vrednic de Dumnezeu, toate modurile văzute în creație și au inclus în lăuntru ei înseși rațiunile tainice și naturale despre celelalte; prin cea de a doua au cuprins moralitatea și voința, făptuirea și contemplația, virtutea și cunoștința, și prin afecțiune s-au referit la înțelepciune ca la o cauză¹⁵².

Și, iarăși, contemplând zidirea numai după unirea (combinarea) sau după sinteza armonioasă a totului, și prin toate cele legate întreolaltă în chip negrăit spre împlinirea unei lumi unice, adică văzând numai rațiunea care leagă și unește părțile cu întregul și între ele, au inclus cele două moduri ale contemplației într-unul singur, conform căruia au străbătut cu mintea – într-un act simplu, prin rațiunile din lucruri – la cauză și au unit mintea numai cu ea, ca cea care adună și atrage toate cele provenite din ea, nemaîmprăș-

unei întregite contemplații și abordări. Pământul contemplat ne învață filosofia naturală, cerul (în sens spiritual), filosofia teologică sau conștiința despre Dumnezeu, iar cele de la mijloc, filosofia morală sau drumul de la pământ la cer.

152. Privind creația din punctul de vedere unic al diferențelor din ea, sfinții au putut observa toate cuprinzându-se în cer ca cele conținute în conținător. Astfel, au redus cele trei moduri de filosofii la două: la înțelepciune și la strădania morală (filosofia prin excelență). În înțelepciune au cuprins rațiunile tainice ale tuturor ca într-un cer (conținătorul suprem); prin strădania morală au cuprins toate metodele prin care se pot aduna în înțelepciune – ca într-o singură Rațiune – rațiunile tuturor, ducându-le toate spre cea dintâi prin cele două trepte sau aripi: făptuire și contemplație, virtute și cunoștință. Cea dintâi, având în ea totalitatea rațiunilor și modurilor ca o unitate, se apropie de Rațiunea atotcuprinzătoare a rațiunilor lumii, de Logosul divin sau cuprinzător al tuturor rațiunilor și modurilor rațiunilor. Înțelepciunea la care a ajuns subiectul uman se alipește astfel de înțelepciunea divină și înțelege că prin ea s-au făcut toate.

tiindu-se mintea cu rațiunile individuale ale tuturor celor pe care le-a depășit. Aceasta pentru că s-au încredințat în chip clar, din contemplarea trează a lucrurilor, că numai Dumnezeu există în sens propriu și e substanța și mișcarea lucrurilor și distincția celor ce se deosebesc și legătura de nedezlegat a celor combinate și locul neclintit al celor stabile și, simplu vorbind, cauza oricărei existențe cugetate în oricare fel de mișcări și diferențe, combinări și stabilități. Astfel și-au transportat înțelepțește – datorită asemănării care tinde spre apropiere – contemplația tainică de la veacul acesta sensibil la lumea conformă cugetării în duh, împlinită prin virtuți¹⁵³. Prin aceasta, adunând modurile amintite într-unul, și-au imprimat în ei, pe cât era posibil, toată rațiunea atotfolositoare, care împlinește prin diferitele chipuri de

153. Prin orice aspect contemplat, creația conduce mintea spre Dumnezeu, Autorul ei. Dar dacă celelalte aspecte o prezintă într-o varietate și contemplația trebuie să se ramifice întâi spre părțile ei variate, aspectul de sinteză al creației ajută mintea să se înalțe spre Dumnezeu printr-un act simplu, neanalitic, intuitiv.

Poziția lucrurilor, prezentându-ne creația repartizată în cer, pământ și cele dintre ele, face mintea și ființa noastră să se ridice la Dumnezeu printr-un demers întreit; aspectul diferentiat al lumii face mintea noastră să se ridice la Dumnezeu printr-un demers indoit, realizat din cunoștință și virtute.

Singur aspectul de sinteză o ajută să depășească ramificarea în contemplații diferite. Căci în sinteza lucrurilor vede rațiunea negrăită care le unește pe toate. Contemplând această legătură dintre lucruri, mintea străbate prin lucruri la rațiunea care le leagă într-un act de percepere simplă, neîmpărțită. Prin aceasta mintea se atașează cauzei unitare care le leagă pe toate, depășind multitudinea lucrurilor, nemandivizându-se în contemplarea lor. În acest act mintea sesizează pe Dumnezeu ca unica substanță a substanțelor lucrurilor, mai presus de acestea, ca unica mișcare a mișcărilor lucrurilor, mai presus de ele, ca temei al deosebirii lucrurilor, dar mai presus de aceasta, ca loc stabil și unitar al pozițiilor stabile ale lucrurilor. Simplu vorbind, mintea intuiește pe Dumnezeu drept cauză a tuturor celor cinci aspecte ale creației: substanță, mișcare, deosebire, unire și stabilitate.

virtuți ființa lumii voite conforme cugetării, depășind toate rațiunile lucrurilor și chiar pe cele ale virtuților, ba, mai bine zis, după acestea înălțându-se în chip necunoscut la Rațiunea supraființială și suprabună, mai presus de acestea, spre care sunt și din care își au acestea existența¹⁵⁴. Și, unindu-se întregi cu Ea întreagă – pe cât e cu puțință puterii aflătoare în ei –, au fost așa de mult imprimați de Ea, pe cât

La unirea cu această cauză nu se poate ajunge numai prin cugetare, ci și printr-un efort voluntar, sau mutarea contemplației de la cele sensibile la planul suprasensibil se înfăptuiește prin virtute. Dar rolul virtuții nu e numai acela de a ajuta mintea să se ridice la cunoașterea și la atașarea la cauza supremă, ci și de a împlini lumea creată, făcând-o conformă cugetării adevărate și voinții lui Dumnezeu. Ea umple sufletul cu puterile morale și cognitive superioare, ea armonizează relațiile dintre oameni și le deschide tuturor o înțelegere unică a lumii, ea dă un chip nou și o ordine nouă întregii lumi, sau o duce spre transfigurarea prin puterile divine.

154. Se afirmă din nou rolul hotărâtor al rațiunii în promovarea virtuților, iar prin aceasta, în construirea lumii voite superioare, umplute de Dumnezeu. Această capacitate o are însă numai rațiunea unitară, la care s-a ridicat cel ce s-a adunat din împrăștierea în lucrurile sensibile.

Pe de o parte rațiunea aceea unitară conduce pe om în realizarea prin virtuți a lumii aceleia spirituale divino-umane; pe de alta, întipărirea ei clară în el se produce numai la sfârșit, după dobândirea tuturor virtuților. Omul e condus la virtuți prin rațiune și devine prin virtuți rațional. În faza aceasta superioară, precum a depășit rațiunile singulare ale lucrurilor, așa a depășit preocuparea de virtuțile parțiale, ridicându-se la o raționalitate și stare virtuoaasă atotcuprinzătoare. De aici se vede că preocuparea de rațiunea lucrurilor e una cu preocuparea de virtuți. Aici se afirmă că virtutea nu se realizează numai prin simpla gândire, ci prin unitatea superioară și plenară a spiritului. Rațiunea și virtutea nu sunt decât două aspecte ale spiritului unitar, care e putere de autodesăvârșire, după asemănarea cu Dumnezeu și din puterea Lui. Sfântul Ioan Damaschin spune că "voința este poftă naturală rațională"; sau e "mișcarea naturală, rațională și liberă a minții" (*Institutio elementaris*, P.G., 95, col. 110). El vorbește de "mintea liberă", de "mintea conducătoare". Acestei părți superioare a sufletului (rațiune-voință) îi este încredințată stăpânirea afecțelor – mânie, poftă – și, guvernându-le conform rațiunii, realizează virtutea (*De duabus voluntatibus*, P.G., 95, col. 149).

s-a putut, încât nu mai poartă decât semnele Ei, ca niste oglinzi atotstrăvezii. Căci au chipul întregii Rațiuni a lui Dumnezeu care privește prin ei, chip ce rămâne neschimbat prin trăsăturile dumnezeiești ale lui. Căci n-a mai rămas nici una din trăsăturile cele vechi, prin care obișnuia să se manifeste omenescul, toate cedând celor mai bune, ca aerul neluminat amestecat deplin cu lumina¹⁵⁵.

Deci virtutea nu e decât starea în care rațiunea, după ce a actualizat voința implicată în ea și și-a impus stăpânirea peste afecte, le-a pătruns pe acestea, a pus pecetea pe ele, a pus ordine în ele, a devenit, din rațiune virtuală, rațiune actuală, efectivă. Omul – ridicat la raționalitatea efectivă, la starea de virtute generală – reflectă în sine și întărește cauza acestei calități cu dublu aspect, care și ea e Rațiunea mai presus de rațiune și Bunătatea mai presus de bunătate, căci omul a devenit atunci întreg partener de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii.

155. Cei ce au realizat urcușul s-au unit întregi cu Rațiunea divină întreagă, ca unii ce s-au imprimat total de Ea prin contemplarea Ei și prin umplerea lor prin comuniune iubitoare de puterile Ei. Ei s-au îmbibat, au primit calitatea Ei atât de mult, încât nu se mai văd în ei decât semnele Ei; nu se mai vede în ei nimic al lor, devenind ca niște oglinzi atotstrăvăzătoare, pe care, când te privești în ele, nu le mai vezi, ci lasă să se vadă numai cel reflectat în ele.

Omul devine purtătorul însușirilor lui Dumnezeu prin participare, prin comuniune cu El. Omul apare ca Dumnezeu, e îndumnezeit. Nu se mai văd însușirile omenești, deși omul este și se știe purtătorul lor. Dar această transparență a lui Dumnezeu prin om e conformă cu aspirația naturală a omului în general și a omului respectiv în special, fiind proporțională cu măsura în care a dezvoltat rațiunea sa inclusă ca potență în comportarea sa.

E de remarcat în acest capitol faptul că Sfântul Maxim vede urcușul omului spre îndumnezeire nu prin ocolirea lumii, ci în legătură cu ea. În legătură cu lumea se desăvârșește ființa omului, adunând rațiunile lumii și făcând prin aceasta efectivă în sine însăși rațiunea sa și rațiunea lumii prin virtuți, ca, depășind în felul acesta rațiunea sa și rațiunile lumii, să devină totodată oglinda cât mai curată a Rațiunii și bunătății divine din care iradiază acelea. Este o nouă afirmare pozitivă a lumii și a vieții în ea, împotriva origenismului.

Sfântul Maxim a redus, transformat și utilizat într-un mod propriu tabela categoriilor lui Aristotel. Dacă Aristotel cunoștea zece categorii:

29. Înțelesul duhovnicesc al lui Melchisedec.

Aceasta, socotesc, cunoscând-o și pătimind-o marele și minunatul Melchisedec, despre care povestește cuvântul dumnezeiesc în Scripturi acele mari și minunate lucruri, s-a învrednicit să devină mai presus de timp și de fire și să se asemeze cu Fiul lui Dumnezeu, făcându-se adică, prin deprindere – după har, pe cât e cu putință –, așa precum credem că e Însuși Dătătorul harului după ființă. Căci ceea ce se spune despre el, că era "fără tată, fără mamă și fără neam" (Evr. 7, 3), socotesc că nu înseamnă altceva decât lepădarea deplină a trăsăturilor naturale, produsă în el de harul suprem din pricina virtuții¹⁵⁶. Iar cuvintele, "n-avea nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții", mărturisesc cu-

substanță, calitate, cantitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune și pasivitate, Sfântul Maxim enumeră cinci, dintre care unele sunt identice cu ale lui Aristotel, altele, deosebite. Identice sunt: substanța, poziția și (cu nume deosebit) mișcarea (la Aristotel: acțiunea). Relația a devenit la Sfântul Maxim sinteză. Diferența, care e proprie Sfântului Maxim, e la Aristotel expresia generală a deosebirii categoriilor. Locul e implicat, la Sfântul Maxim, în poziție; timpul, în mișcare; cantitatea, în ființă; calitatea, în diferență; posesia, în relație. Dar ce e cu totul nou la Sfântul Maxim e folosirea practică a categoriilor ca obiecte ale contemplării și modele ale urcușului spiritual al omului spre Dumnezeu. În afară de aceea, el a voit să vadă în creație, ca aspecte fundamentale, cele care au o bază și în Dumnezeu.

156. O exemplificare a coplesirii trăsăturilor naturale prin cele dumnezeiești ne-o oferă Melchisedec. A se observa în ce context cosmic plasează Sfântul Maxim urcușul spre Dumnezeu al personajelor biblice și al sfinților, reliefând din nou convergența revelației naturale cu cea biblică.

Melchisedec s-a făcut prin deprinderea în bine (prin virtute), deci prin voința statornică, după har, ceea ce e Dătătorul harului după fire. Deprinderea indică două sensuri: a) e ceea ce se distinge prin efort repetat; b) e ceea ce, prin urmare, e ca o a doua fire, dar o a doua fire dobândită prin voință statornică. Ea e o aptitudine statornică, din care gândurile și faptele răsar ca din fire. Nu e o stare trecătoare. Dar aceasta e virtutea. În aceasta omul poate urca până la îndumnezeire. Dar aceasta nu e după fire, ci după deprindere, sau după o a doua fire câștigată prin deprindere. Însă, întrucât virtutea sau deprinderea în bine nu e decât

noștința care circumscrie timpul și veacul, și contemplația ce depășește existența a toată ființa materială și nematerială¹⁵⁷. Apoi: "făcut fiind asemenea Fiului lui Dumnezeu, el rămâne preot pururea", poate arată că el e în stare să-și păzească până la sfârșit ochiul mintal deschis – prin deprinderea neschimbată a virtuții atotsemănătoare lui Dumnezeu – privirii dumnezeiești spre Dumnezeu¹⁵⁸. Căci virtutea obișnuiește să lupte cu firea, iar contemplația cea adevărată, cu timpul și cu veacul. Pentru că cea dintâi vrea să

deprinderea în a trăi tot mai mult cu Dumnezeu, îndumnezeirea nu e decât calitatea statornicită a firii de a fi mai presus de fire, de a fi un mediu subțire și transparent al puterii dumnezeiești. Propriu-zis prin aceasta a devenit firea noastră în mod actual ceea ce e chemată să devină: mediu transparent al puterilor dumnezeiești. Deprinderea în această calitate nu e decât starea actualizată a firii noastre. Astfel virtutea și harul se includ reciproc. Căci virtutea e depășirea de sine și comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii.

157. Melchisedec n-avea început al zilelor și sfârșit al vieții în sensul că cunoștința lui se întindea peste timpul și eonul lumii, iar contemplația lui depășea existența a toată ființa materială și nematerială. Era ridicat prin contemplație peste ele, iar prin aceasta însuși spiritul biruise sfârșitul și se întinsese înainte de începutul existenței lui pământești. Se întindea peste timp și veac, dar nu desființa faptul de a fi început să existe.

158. Preot este cel ce are ochiul minții deschis spre Dumnezeu ca să slujească Lui. Melchisedec rămâne preot pururea, după asemănarea Fiului celui întrupat al lui Dumnezeu. Căci așa cum Acesta are ochiul minții pururea deschis spre Tatăl, slujind Lui prin opera de mântuire și de îndumnezeire a creației, așa și Melchisedec are ochiul pururea deschis spre Dumnezeu, prin faptul că este unit cu Fiul cel întrupat și a devenit asemenea Acestuia. El are ochiul minții pururea deschis spre Dumnezeu și slujește Lui prin deprinderea neschimbată a virtuții atotsemănătoare lui Dumnezeu, dacă virtutea însăși este deprinderea întinderii continue spre Dumnezeu, a depășirii de sine, a uitării de sine. Virtutea e susținută de ochiul deschis al minții spre Dumnezeu și îl menține pe acesta deschis pe măsură ce ea devine mai fermă. Vederea spirituală și buna făptuire se hrănesc una din alta. Deprinderea neclintită a virtuții e cea care ține neconținut deschis ochiul minții, ochiul cugetării la Dumnezeu. În aceasta se exprimă rostul cognitiv al virtuții. Cine se face asemenea lui Dumnezeu prin virtute are pe Dumnezeu în el și e asemenea Lui și de aceea cunoaște pe Dumnezeu prin trăire.

rămână nerobită și nestăpănită de celelalte câte se socotesc că sunt după Dumnezeu, ca una ce numai pe Dumnezeu Îl știe născător; iar cea de a doua, necircumscrisă, nezăbovind în nici una din cele ce au început și sfârșit, ca una ce dă chip în sine lui Dumnezeu, Care hotărniceste tot începutul și sfârșitul și atrage la Sine într-un extaz negrăit toată înțelegerea celor ce înțeleg¹⁵⁹. În acestea se arată asemănarea dumnezeiască, adică în cunoștință și virtute. Și prin aceasta e păzită în cei vrednici iubirea neclintită de Dumnezeu singur. Iar prin aceasta li se dă în chip demn de Dumnezeu vrednicia înfierii, care le dăruiește puterea de a interveni neconținut la Dumnezeu și de a sta în fața Lui, procurând celui ce intervine asemănarea dumnezeiască chiar cu scopul obținerii îndurării Lui¹⁶⁰.

159. Virtutea realizează firea, dar întrucât o ridică mai presus de fire, în Dumnezeu. Virtutea ține ochiul minții deschis spre Dumnezeu pentru că ea luptă cu toate cele ce sunt după Dumnezeu, nevoind să se lase robită de ele, întrucât numai pe El Îl știe – prin experiență – ca născător și proniator al ei. Aceasta nu înseamnă că nu se manifestă și în fapte de iubire față de ele, dar iubirea aceasta nu vrea să fie stăpănită de ele, ci numai de Dumnezeu, Cel atotliber și dătător de libertate. Iar contemplația ține ochiul minții deschis spre Dumnezeu, pentru că luptă să nu se lase circumscrisă de timpul parțial sau total al lumii, nelăsându-se închisă în cele ce au început și sfârșit. Căci cel ce contemplă se întinde peste cele hotărnicite și, ca atare, unindu-se cu Dumnezeu, ia în sine chipul lui Dumnezeu cel nehotărnicit de vreun început sau sfârșit. Datorită acestui fapt el atrage spre sine toată înțelegerea, ridicând-o din cele hotărnicite – printr-un extaz negrăit – la această treaptă culminantă a întuirii lui Dumnezeu și a unirii cu El, care este contemplația.

160. Asemănarea cu Dumnezeu nu e decât calitatea dată sufletului de către cunoștință și virtute. Pe de altă parte, asemănarea – sau cunoștința și virtutea – reprezintă însăși iubirea de Dumnezeu și ele sunt obținute în comuniune cu El (poate sunt numiri diferite ale aceleiași uniri afectuoase a sufletului cu Dumnezeu). Cel ce o are pe aceasta are de la Dumnezeu și vrednicia înfierii și, ca urmare, și puterea de a interveni la El și de a sta cu folos în fața Lui, putere proprie preotului. Numai asemănarea cu Dumnezeu face ca intervenția celui ce o are să fie efectivă, să obțină îndurarea Lui.

De aceea, pe drept cuvânt socotesc că nu prin timp și fire – sub care petrecea natural marele Melchisedec, dar pe care, prin viață și rațiune le depășise și le părăsise cu totul – trebuie să se spună: 'Cuvântul lui Dumnezeu l-a îndreptat pe el', ci din acelea și prin acelea prin care el s-a prefăcut cu voința, adică din virtute și cunoștință¹⁶¹. Căci nu e drept ca celor a căror voință a combătut vitejește prin virtuți legea greu de învins a firii – și a căror mișcare a minții a zburat prin cunoștință, în chip neprihănit, mai presus de timp și veac – să li se atribuie ca trăsătură însușirea celor părăsite, ci mai degrabă măreția celor primite, singurele din care și în care sunt și se cunosc. Fiindcă și noi, privind în chip natural la cele văzute, cunoaștem și numim corpurile din culori, de pildă aerul luminat, lumină, orice materie aprinsă de foc, foc, și corpul înălbite, alb, și câte altele de felul acesta¹⁶². Deci, dacă dumnezeiescul Melchisedec, prin voință, a preferat virtutea, firii și tuturor celor ce țin de

161. Cât trăiește pe pământ, orice sfânt rămâne, pe de o parte, sub timp și în fire – adică într-o existență naturală –, pe de altă parte, prin viață și rațiune, sau prin virtute și cunoștință, sau prin voință, el a depășit timpul și firea. Căci în ele este activă și puterea lui Dumnezeu. Astfel, sfântul vietuiește în două planuri: cel al naturii și cel mai presus de natură. Mai bine zis planul naturii este transfigurat prin virtute și cunoștință din partea lui Dumnezeu, dar nu suprimat. Sfântul Maxim dă aici niște precizări ale stării de îndumnezeire: timpul se umple de Dumnezeu, deci de eternitate; în fire intră ceea ce este mai presus de fire.

162. În aceste rânduri Sfântul Maxim stăruie asupra transfigurării întregii naturi a sfinților prin virtute și cunoștință și prin puterea dumnezeiască manifestată în ele. Petrecerea 'naturală' în timp și în trebuințele firii e penetrată și ea de Duhul dumnezeiesc lucrător prin voința și gândirea orientate spre Dumnezeu. Ei se cunosc acum prin cele ce au primit, nu prin cele ce, deși persistă, sunt biruite sau copleșite. Ca să folosim o asemănare: într-o mamă totul e biruit de sentimentul matern și de aceea acest sentiment o caracterizează sau o definește. Când starea copilului cere angajarea ei imediată, orice simț al voluptății de femeie e copleșit de sentimentul curat al mamei. Se pare că există în om o energie generală a sensibilității, repartizată pe simțuri și pe sentimente, dar

ea, alegând preafrumos vrednicia noastră, și a depășit întreg timpul și veacul prin cunoștință, lăsând cu o înțelegere superioară, prin contemplație, în urma sa toate câte sunt după Dumnezeu, nezăbovind în nici unul din lucrurile în care se observă sfârșitul; dacă s-a născut în Duh între ființele dumnezeiești și fără de început și nemuritoare ale lui Dumnezeu, prin rațiune după har, și poartă în sine, nevătămată și adevărată, asemănarea lui Dumnezeu, Care l-a născut – deoarece toată nașterea obișnuiește să facă la fel cu născătorul pe cel născut: "Căci ceea ce e născut din trup, zice, trup este, iar ceea ce e născut din duh duh este" –, pe drept cuvânt nu s-a mai numit din însușirile naturale și temporale, între care se cuprinde tată și mamă și neam, început și sfârșit al zilelor, pe care le-a lepădat cu totul de la sine, ci din trăsăturile dumnezeiești și fericite, prin care și-a schimbat chipul și la care nu ajung nici timp, nici fire, nici rațiune, nici minte, nici nimic altceva din cele ce sunt, ca să vorbim pe scurt¹⁶³. Deci marele Melchisedec a fost descris ca "fără tată, fără mamă, fără neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții", precum a lămurit cuvântul adevărat despre el al bărbaților purtători-de-Dumnezeu, nu din pricina firii celei create și a celor din nimic,

capabilă să se activeze în sentimente mai curate sau mai puțin curate, sau să se concentreze întreagă într-un sentiment unic care le copleşește pe celelalte. Datorită acestui fapt, subiectul uman poate să se concentreze întreg în simțirea prezenței divine, în care caz, deși va satisface trebuințele firii pentru a se conserva, apetiturile acestora nu vor avea puterea de a-l robi, ci le va coplesi prin simțirea prezenței spirituale și curate a lui Dumnezeu.

163. Ființele dumnezeiești fără început și nemuritoare între care se naște Melchisedec în Duh, prin rațiune, după har, nu sunt prin natură fără început și nemuritoare, ci s-au născut ca atare în Duh, ca și el. Dacă prin natură nu Se naște din Dumnezeu decât un singur Fiu, prin har se nasc numeroase subiecte, care au existat ca creaturi, înainte de a se naște sau de a deveni dumnezei după har. Și pentru că au existat înainte, au și ele o contribuție la nașterea lor în Duh, ca dumnezei după har:

după care a început și a sfârșit de a fi, ci din pricina harului dumnezeiesc și necreat care există pururea mai presus de toată firea și tot timpul, din pururea existentul Dumnezeu,

ele contribuie la aceasta prin rațiunea sau prin cunoștința lor și prin voința lor. Ele au contribuit la biruirea începutului și sfârșitului temporal prin Duh, întrucât s-au ridicat – prin rațiunea lor gânditoare – de la lucrurile care încep și sfârșesc, la cele fără început și sfârșit. Iar prin voința de a face voia lui Dumnezeu, devenită deprindere virtuoasă în care totdeauna e o plăcere superioară, au biruit plăcerea apetiturilor firii, nemai-fiind sclavele lor, deși satisfac din motive obiective trebuințele firii. Firii lor, întinse peste ea însăși, prin cunoștința și virtute, sau prin cunoștința și voință, i-a venit în întâmpinare harul, penetrând-o și susținând-o în această depășire de sine prin intensificarea în ea a unei simțiri superioare. Depășirea firii sau îndumnezeirea ei este o operă a lui Dumnezeu, dar nu fără contribuția ei. În aceasta se arată participarea pozitivă pe care o acordă Sfântul Maxim viețuirii noastre pământești. Starea de îndumnezeire rămâne ea însăși o unire paradoxală a contrariilor, ca și drumul spre ea. Firea creată persistă ca suport al îndumnezeirii – ca "obiect" sau, mai degrabă, ca subiect îndumnezeit și purtător de îndumnezeire – prin nivelul de cunoaștere și de virtute la care a ajuns. Simțirea plăcerii unor realități superioare e și o simțire proprie, deși se află în ea și forța divină sau frumusețea divină exercitată asupra ei, care produce o atracție superioară, care le copleșește pe cele inferioare.

Astfel firea rămâne, dar se află în același timp deasupra sa. Ea trăiește cele ce sunt mai presus de ea. Omul zboară – prin aripile ce i s-au adăugat – peste sine, dar aripile acestea le poartă el însuși și el experimentează experiența zborului, care e deosebită de experiența lui obișnuită în viața pământească. Omul a ajuns la "adevărata asemănare cu Dumnezeu", adică la actualizarea supremelor sale potențe, dar în același timp și-a depășit "chipul" în asemănare, trăind în Duh, dincolo de timp. Această trăire e de asemenea în Duh, dar această trăire supranaturală în Duh e o trăire experimentată în Duh în toată făptura, fără să însemne, în mod obiectiv, ridicarea trupului din posibilitatea morții. În același timp ea e o arvună a nemuririi viitoare cu trupul. Ca să rămânem la comparația cu omul care zboară: el și-a actualizat o potență a sa prin destoinicia de a-și adăuga aripi; dar el a ieșit prin aceasta din conduita sa obișnuită, sau din ceea ce poate el numai prin natura sa; el zboară întrucât a adăugat ceva naturii sale, desigur în baza posibilității de a-și adăuga și de a purta ceea ce și-a adăugat. Dar nu singur și-a adăugat aripile, ci ele i-au fost adăugate și de Dumnezeu. Căci zborul e viață în comuniune cu Dumnezeu.

har după care se cunoaște ca fiind născut întreg cu totul prin alegerea voii sale¹⁶⁴. Și ne-a fost păstrat de Scriptură ca fiind singur de felul acesta, ca cel ce s-a ridicat poate primul, prin virtute, mai presus de materie și formă – care poate sunt arătate prin cuvintele: "Fără tată și fără mamă și fără neam" –, și ca cel ce a trecut prin cunoștință peste toate cele de sub vreme și veac – a căror existență a început în timp prin facere (care nu neagă începutul în oarecare timp) –, și nu s-a abătut deloc de la drumul dumnezeiesc cel inteligibil, ceea ce înseamnă poate că "n-are început al zilelor și nici sfârșit al vieții"¹⁶⁵. În sfârșit, ca cel ce a pătruns cu mintea în Dumnezeu însuși, desfăcut de toate, în chip ascuns, tăcut și, pe scurt, necunoscut, după negarea tuturor, e imprimat și transformat întreg de calitățile lui

164. Aici este afirmat, cu mult înainte de Palama, caracterul necreat al harului. Subiectul uman îndumnezeit se caracterizează numai din harul prezent în el. Căci s-a născut întreg din Dumnezeu, dar nu după natură, ci după har și după libera lui alegere și stăruință. Înainte de a fi dobândit noul său mod de existență prin voință și prin har, a existat natura lui creată. De aceea nu s-a născut după natură, ci după dorință și după har. De aceea, în calitatea aceasta nouă, n-are tată și mamă după natură.

165. 'Fără tată și fără mamă' mai poate însemna și că Melchisedec s-a ridicat mai presus de materie și formă, căci forma era considerată în filosofia greacă veche (la Aristotel) și ca un principiu care dă materiei chip și, prin aceasta, aduce la existență o nouă individuațiune. Deci sfântul s-a născut ca făptură nouă altfel decât prin această lege a naturii, în care se întâlnesc doi factori. El s-a născut prin virtute, care reprezintă ridicarea peste această lege. Dar în general existența naturală se produce printr-o întâlnire în timp între materia consistentă și forma gândită și se desface după un timp, materia scăpând de sub forma care a organizat-o. Sfântul însă nu s-a născut ca atare prin această întâlnire în trup între materie și formă și nu va înceta să fie sfânt printr-o despărțire a materiei și formei. Ridicarea mai presus de materie și formă mai poate însemna însă și ridicarea peste orice opoziție a trupului față de sufletul umplut de har.

Sfințenia nu are un început temporal, ci vine din veșnicie în cel ce se împărtășește de ea; și nu are sfârșit, pentru că sfântul nu mai iese din ea.

Dumnezeu întreg¹⁶⁶. Aceasta se arată poate prin cuvintele: "Făcut asemenea Fiului lui Dumnezeu, rămâne preot în veac". Căci orice sfânt care a început să aibă un bine prin excelență, după acest bine e declarat și chip (τύπος) al lui Dumnezeu, Care i l-a dat. În sensul acesta, și acest mare Melchisedec, pentru virtutea dumnezeiască întipărită în el, s-a învrednicit să fie chip (τύπος) al lui Hristos Dumnezeu și al tainelor Lui negraite. Căci spre El se adună toți sfinții ca spre un arhetip și cauză a binelui ce se arată în fiecare dintre ei, dar mai ales acesta, ca cel ce poartă în sine, mai mult ca toți ceilalți, semnele lui Hristos¹⁶⁷.

30. Referirea la Domnul a celor spuse despre Melchisedec.

Căci singur Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos este prin fire și în adevăr fără tată și fără mamă și fără neam și n-are nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții. Fără

166. Experiența ieșirii din timp și fire sfântul o trăiește însă în grad culminant, ca unul a cărui minte a uitat de toate, pătrunzând fără idei, fără cuvinte, în chip neștiut și neînțeles în Dumnezeu, Cel mai presus de toate cele cunoscute și explicabile. Iar starea aceasta nu e numai o stare a minții, ci e o stare a întregii sale ființe, pentru că întreagă a primit însușirile lui Dumnezeu întreg, care au copleșit însușirile ei, așa cum fierul încălzit în foc a primit însușirile focului, care le-au copleșit pe ale sale. S-a produs o transformare a firii create prin această schimbare de calități, mai bine-zis, prin copleșirea calităților sale de către calitățile dumnezeiești (*calificatus et transcalificatus*), a căpătat o calitate bună, curată, prin efortul uman și prin energia divină. Omul însuși trece peste rațiuni, în apofatic, căci nici Dumnezeu nu Se află limitat în rațiuni, ca la Origen.

167. Calitățile acestea noi sunt calitățile binelui prin excelență, care sunt la rândul lor calitățile lui Dumnezeu. De aceea, sfântul a devenit o formă, o întipărire văzută (τύπος) a lui Dumnezeu cel nevăzut și o icoană a lui Hristos, Care, ca Dumnezeu și om, a dat în umanitatea Sa prima și suprema formă văzută a calităților lui Dumnezeu, fiindcă este – ca om – arhetipul binelui devenit vizibil, și – ca Dumnezeu – cauza lui. De aceea, toți sfinții sunt icoanele lui Hristos, Care e arhetipul și cauza binelui ce se manifestă în toți.

mamă, pentru caracterul nematerial, netrupesc al nașterii Lui dinainte de veci, de Sus, din Tatăl. Fără tată, după nașterea de jos, temporală, din mamă și în trup, care nu s-a produs datorită zămislirii prin sămânță. Fără neam, întrucât modul ambelor Lui nașteri e tuturor cu totul inaccesibil și necuprins. Și nu are nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții, fiind fără început, fără sfârșit și cu totul nemărginit, ca Cel ce e prin fire Dumnezeu¹⁶⁸. Și rămâne preot în veac, ca unul ce nu încetează de a exista printr-o moarte care pune sfârșit păcatului sau firii, fiindcă e Dumnezeu și Dătătorul a toată viața cea după fire și virtute¹⁶⁹.

168. Hristos e arhetipul și cauza tuturor celor ce se fac icoane ale Lui, ridicându-Se peste timp și fire, pentru că este prin fire, nu prin voință și prin har, deasupra timpului. El este într-adevăr fără mamă și fără început, prin nașterea cea nematerială din veci din Tatăl, și fără tată, după nașterea cea de jos, fără de sămânță. Unul și Același e fără tată și fără mamă. Una din cele două nașteri ale Aceluiași e fără mamă, și alta, fără tată. Nici una nu e pătată. Nașterea prin mamă nu aduce un subiect temporal pe lume, ci pe Cel născut dinainte de veci.

169. Hristos rămâne preot în veac, pentru că nu încetează de a exista prin moartea menită să pună capăt păcatului și firii, sau firii din pricina păcatului, ci El folosește moartea spre înviere. Căci, fiind Dumnezeu, e Însuși Dăruitorul vieții celei după fire și al celei după virtute. Oamenii recâștigă prin virtute o viață superioară firii, dar o recâștigă de la Dumnezeu, o recâștigă prin har și deplin după ce o pierde pe cea prin fire, în care a intrat moartea prin păcat.

Hristos are viața în Sine, deci etern, atât după fire cât și după virtute, și dăruiește tuturor viața după fire – prin nașterea naturală, și viața cea după har – prin virtutea lor, care pe de o parte e produsul efortului lor, pe de alta, al harului. Desigur Hristos a acceptat și El, odată cu firea omenească, moartea; dar a acceptat-o voluntar, căci voluntar a luat firea noastră cea muritoare. El însă nu putea rămâne în moarte, atât pentru că El era și cauza vieții după fire, cât și a vieții conforme virtuții. Propriuzis la El viața conformă virtuții e o viață după fire a omului, dar, datorită unirii firii omenești cu cea dumnezeiască, El biruiește moartea intrată prin păcat în firea naturală, acceptată de El în mod voluntar. La El moartea nu a devenit involuntară, cum a devenit la om, după ce a ales prin voie păcatul. Deci nu a devenit imposibil de biruit prin voință. În Hristos moartea a putut fi învinsă prin voia Sa, care n-a ales păcatul, dar și prin

Dar nu socoti că e lipsit cineva de acest har, când auzi că numai despre marele Melchisedec a spus Scriptura că îl are. Căci tuturor le-a sădit Dumnezeu în chip natural puterea spre mântuire, ca fiecare să poată, dacă vrea, să se împărtășească de harul dumnezeiesc și, dacă vrea, să nu fie împiedicat să devină Melchisedec și Avraam și Moise și, simplu, să transfere pe toți sfinții în sine, fără să le schimbe numele și locurile, ci imitându-le modurile și viețuirea¹⁷⁰.

31. *Alt înțeles duhovnicesc al lui Melchisedec.*

Deci tot cel ce și-a "mortificat mădularele de pe pământ" (Col. 3, 5) – și și-a "stins tot cugetul trupesc" (Rom. 8, 3) și s-a scuturat cu totul de afecțiunea față de trup, prin care iubirea datorată de noi numai lui Dumnezeu se împarte, și și-a tăgăduit toate semnele trupului și ale lumii, pentru harul dumnezeiesc, încât să poată spune cu fericitul Pavel:

voia divină conformă firii Lui divine. În El moartea a putut fi învinsă prin amândouă voile, adică prin convergența voii umane cu cea divină, sau prin virtutea firii umane și prin firea divină.

170. Dumnezeu a sădit în chip natural în fiecare om puterea spre mântuire, nu în sensul că se poate mântui prin sine, ci în sensul că o dorește și se poate împărtăși de ea prin har, devenind virtuos, în sensul că poate sta în relație cu Dumnezeu. Ba chiar e făcut fiecare pentru această relație. În el e posibil un cuget al trupului, ca moarte și descompunere pentru trup și pentru spirit, dar și "cugetul duhului", sau cugetarea cu plăcere la cele ale duhului, care produce o bucurie și în mădularele trupului – copleșind senzațiile lui inferioare – și "o viață de pace". Deci "cugetarea la cele ale vieții duhovnicești" nu e o uscăciune și o monotonie, ci o bucurie spirituală plină de armonie, nu o plăcere care aduce desfrânare, regrete, tristețe sau plictiseală în ființa noastră. Această viață a duhului, care copleșește plăcerile inferioare, producând o bucurie multiplă și mereu nouă, este iubirea curată față de Hristos și de semenii noștri, în Hristos. Cel ce trăiește în această iubire a devenit fără tată și fără mamă, nemaifiind stăpânit de trup și de fire. În firea omului e sădită trebuința și capacitatea comunicării cu Dumnezeu, cum e sădită în firea ochiului capacitatea să vadă lumina deosebită de el. Dacă înțelegem prin natura umană o natură închisă în ea însăși, ea nu se poate mântui. Dar nu acesta e sensul naturii umane. O astfel de natură e bolnavă, atrofiată.

"Cine ne va despărți pe noi de dragostea lui Hristos?" și celelalte (Rom. 8, 35) –, acela s-a făcut ca marele Melchisedec, fără tată și fără mamă și fără neam, nemaivând cum să fie ținut sub trup și fire, pentru legătura ce a câștigat-o cu Duhul¹⁷¹.

32. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Neavând nici început, nici sfârșit al vieții"*.

Iar dacă, pe lângă acestea, s-a tăgăduit și pe sine însuși, "pierzându-și sufletul său pentru Mine, îl va afla pe el" (Lc. 9, 24). Adică dacă a părăsit viața de aici cu voile ei, pentru cea mai bună, a dobândit numai pe Cuvântul cel viu și lucrător al lui Dumnezeu, Care "străbate prin virtute și cunoștință până la despărțitura sufletului și a duhului" (Evr. 4, 12), nemaivând nimic nepărtaș de prezența Lui. În acest caz s-a făcut fără început și fără sfârșit (Evr. 7, 3), nemaivând în sine viața mișcătoare vremelnică – ce are început și sfârșit și e tulburată de multe patimi –, ci numai pe cea dumnezeiască și veșnică a Cuvântului sălășluit în sine, care nu-și are sfârșitul în nici o moarte¹⁷².

171. 'Mădularele cele de pe pământ' nu sunt propriu-zis mădularele trupului, ci senzațiile rele ce se pot manifesta prin ele. Acestea sunt, după Sfântul Apostol Pavel, curvia, necurăția, pofta cea rea, lăcomia care este idolatrie (Col. 3, 5). Deci nu se cere o suprimare a mădularelor, ci punerea în stare de nemișcare a senzațiilor de plăcere manifestate prin ele, o copleșire a lor prin simțiri superioare, o transcalificare a lor. Iar "cugetul trupului" (Rom. 8, 6) este același lucru: o cugetare la cele ale trupului, care nu e lipsită de o voluptate inferioară.

172. Cuvântul sau Rațiunea lui Dumnezeu străbate în toată ființa omului prin virtute și cunoștință, făcându-le să rodească. E o străbatere ce se face în timp, nu într-un moment. Cuvântul lui Dumnezeu, stăruiind în om, în conștiința lui, străbate rațiunea lui, care se conformează cu rațiunea lui Dumnezeu. Prin conștiință ea organizează, raționalizează mișcările trupești ale omului, apoi luminează înțelegerea lui, străbatând până la urmă tot omul. Cele două rațiuni sunt intim legate, dar rămân două, cea umană urmând celei divine, cum cuvântul lui Dumnezeu leagă de Sine, ca răspuns, cuvântul nostru, fără să-l anuleze, într-o unire dialogică.

33. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Rămâne preot în veac"*.

Iar dacă știe prin atenție multă să și vegheze asupra dărilor sale, îngrijind prin făptuire și contemplație de bunurile mai presus de fire și timp, a devenit și preot perpetuu și veșnic, bucurându-se mintal de convorbirea cu Dumnezeu¹⁷³. Și deoarece imită prin neschimbarea voinței în bine pe Cel după fire neschimbat, nu e împiedicat în chip iudaic, de moartea cea din păcat, să rămână în veci preot și să aducă jertfă de laudă și de mărturisire, slăvind pe Dumnezeu ca Făcător al tuturor și mulțumindu-l cu recunoștință ca Proniatorului și Judecătorului drept al tuturor în altarul dumnezeiesc al cugetării¹⁷⁴. Din acest altar nu au putere să mănânce cei ce slujesc cortului (Evr. 13, 10), căci nu se pot împărtăși de pâinile tainice ale cunoștinței dumnezeiești și de paharul de-viață-făcător al înțelepciunii cei ce se confor-

173. Preotul e definit aici ca cel ce se află în convorbire cu Dumnezeu, prin minte. Dacă, prin făptuirea devenită virtute și prin contemplație, omul a ajuns la convorbirea cu Dumnezeu, adică la starea de preot, această stare o poate păstra perpetuu, având grijă prin atenție să rămână în virtute și contemplație. Iar prin acestea el poartă grijă de bunurile mai presus de fire și de timp. Convorbirea prin gândire și fapte e modul unirii noastre dialogice cu Dumnezeu. E slujirea noastră preoțească, jertfa noastră cuvântătoare.

174. Viața de virtute înseamnă, pe treptele ei culminante, o neschimbare în bine, prin voință, din puterea și după asemănarea lui Dumnezeu, Cel neschimbat în bine prin fire. Cel ajuns la treapta aceasta nu mai e întrerupt în neschimbarea lui de moartea prin păcat sau prin căderea din bine. Preoția lui e perpetuă, fiind în convorbire neîncetată cu Dumnezeu, care constă într-o aducere a jertfei de laudă și de mărturisire, adică într-o slăvire a lui Dumnezeu ca Făcător al tuturor și într-o mulțumire înălțată Lui, ca Proniator și Judecător al tuturor, sau ca Celui ce toate le conduce, menținându-le și dezvoltându-le în specificul lor, dar și în unitatea armonioasă dintre ele. Dar această jertfă de laudă, de mărturisire și de mulțumire o aduce acela tot în altarul minții – sau în locul cel mai spiritual și mai înălțat spre Dumnezeu al ființei noastre.

mează numai literei și se îndestulează, în vremea mântuirii, de jertfele patimilor neraționale. Ele vestesc, ce e drept, moartea lui Iisus, prin oprirea de la păcat, dar învierea Lui, pentru care a primit moartea, nu o mărturisesc prin contemplația minții, luminată întru dreptatea faptelor bune. Căci ei sunt gata să se mortifice trupește, dar nu încep deloc să se facă vii în Duh, stând încă în picioare cortul lor, deoarece încă nu li s-a arătat calea sfinților prin rațiune și cunoștință, care este Cuvântul (Rațiunea) lui Dumnezeu, Care a zis: "Eu sunt Calea". Și nu au dorit să treacă, prin contemplație, de la cunoașterea Domnului prin făptuire ca Cuvânt (Rațiune) devenit trup, la slava Lui ca a Unuia-Născut din Tatăl, slavă plină de har și adevăr¹⁷⁵.

34. *Înțelesul duhovnicesc al lui Avraam.*

Tot așa devine un alt Avraam duhovnicesc – ieșind din pământul, rudenia și casa tatălui și venind în pământul arătat de Dumnezeu – cel ce s-a rupt de alipirea la trup, a ieșit afară din el prin despărțirea de patimi, a părăsit simțurile și

175. Minte e altarul în care, pe de o parte, se aduc dialogic lui Dumnezeu jertfele de laudă și de mulțumire, iar pe de alta, se mănâncă din acele jertfe. Din laudele și mulțumirile aduse lui Dumnezeu se hrănesc spiritual și sufletele celor ce le aduc. Ele sunt ca niște pâini ale cunoștinței de Dumnezeu puse înaintea lui Dumnezeu și ca un pahar al înțelepciunii, pâini și pahar care nu sunt numai produse ale omului, ci și daruri ale lui Dumnezeu. Hrana aceasta e cu totul superioară mâncărilor trupești (Evr. 13, 9-10). Dar de ea nu se pot împărtăși cei ce slujesc încă literei. Ei jertfesc încă numai patimile neraționale, oprindu-se de la păcat, aplicând la ei numai moartea lui Iisus, dar nu au pătruns în viața lui Iisus de dincolo de moarte, sau la învierea prin contemplația luminată de dragoste și de comuniune. Ei au rămas prin aceasta încă legați de trup, nu au trecut la viața în Duh. Căci nu li s-a deschis calea sfinților care îi conduce la viața în Duh, neavând drept călăuză la cele de dincolo de viața în trup pe Cuvântul cel înviat al lui Dumnezeu, sau Rațiunea și cunoștința deplin descoperită a lui Dumnezeu. Neridicându-se la contemplație, nu cunosc decât prin făptuire pe Domnul – ca Cuvânt sau ca Rațiune devenită trup –, nu s-au ridicat la cunoașterea slavei Lui.

nu mai primește prin ele nici o amăgire a păcatului și a lăsat în urmă toate cele sensibile din care îi vin sufletului, prin simțuri, înșelăciunea și amăgirea. Acela a venit numai cu mintea, liberă de toată legătura materială, în pământul dumnezeiesc și fericit al cunoștinței și, străbătându-l tainic în lung și în lat, a aflat în el pe Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos – moștenirea cea bună a celor ce se tem de El –, a teologhisit despre El oamenilor, vorbind despre o lungime neînchipuită de cei dreți, pe cât e cu putință, și L-a slăvit pentru noi în lățimea Lui – arătată în providența Lui preînțeleaptă, care toate le îmbrățișează –, și în minunata și negrăita Lui iconomie (întrupare) cea pentru noi. Căci unul ca acesta a devenit părtaș de modurile prin care a fost învățat să cinstească pe Domnul prin făptuire și contemplație, moduri prin care se întărește în chip ferm iubirea și asemănarea cu Dumnezeu.

Și, vorbind pe scurt despre acestea, cel ce a biruit cu făptuirea trupul și simțirea și lumea – care pricinuesc desfacerea alipirii minții de cele inteligibile –, și s-a apropiat în mod cunoscător numai cu mintea de Dumnezeu, unul ca acesta este un alt Avraam, arătând că are, printr-un har egal, aceeași pecete a virtuții și cunoștinței ca și patriarhul¹⁷⁶.

176. Avraam este un alt tip al celor ce își despart afecțiunea de trup și de cele pământești. Aceasta nu înseamnă suprimarea trupului, ci numai despărțirea de patimi; nu înseamnă nici suprimarea simțurilor, ci numai refuzul de a primi prin ele amăgirea păcatului, sau percepțiile încărcate de ceea ce atrage la păcat. Aceasta e o amăgire, pentru că, prin simțuri, noi o proiectăm peste chipurile lucrurilor, care în sine sunt curate. Noi proiectăm în lucruri plăceri care par consistente și durabile, pe care de fapt lucrurile nu ni le dau.

Cel ce și-a eliberat astfel mintea de afecțiunea față de pământul de jos poate intra în pământul inteligibil de sus, care e mai consistent decât cel de jos. Acest pământ e Însuși Hristos, pământul pe care îl vor moșteni cei blânzi. El e consistent ca Dumnezeu, dar e consistent și ca natură umană îndumnezeită. El e de o lungime și de o lățime neînchipuită.

35. *Înțelesul duhovnicesc al lui Moise.*

De asemenea se arată ca un alt Moise cel ce, în timpul împărăției patimilor, când stăpânește diavolul (adică Faraon cel inteligibil) – când deci ceea ce-i mai rău domnește asupra a ceea ce-i mai bun și trupescul se răscoală împotriva duhovnicescului și tot gândul binecredincios e omorât –, se naște cu voința din Dumnezeu și e pus în coșul ascezei adevărate, prin care s-a întărit în afară, după trup, prin modurile fapturii morale, iar în lăuntru, după suflet, prin înțeleșurile dumnezeiești; cel ce rabdă apoi până la primirea legii contemplațiilor naturale să fie sub simțire – adică sub fiica lui Faraon cel inteligibil –, dar prin râvna sinceră a bunurilor dumnezeiești omoară cugetul egiptean al trupului și-l așază sub nisip, adică sub deprinderea neroditoare de rele, în care, chiar dacă se seamănă de dușman neghina răutății, ea nu răsare din pricina sărăciei lăuntrice cu duhul care naște și păzește nepățimirea; cel ce după aceea, la porunca dumnezeiască, pune hotar mării amare și cu adevărat sărate a păcatului – înfuriată de duhurile răutății și mișcată de valurile succesive ale ispitelor, precum s-a scris "Cel ce a pus nisipul hotar mării" – și spune ei: "Până aici vei ajunge

Prin teologie și experiența duhovnicească cei vrednici de El încearcă să ne vestească lungimea Lui – fără să ajungă vreodată la capătul ei –, și lățimea Lui cea vrednică de slavă, care îmbrățișează prin pronie universul și se arată în negrăita Lui întrupare, prin care S-a întins de la cer la pământ, unind natura divină cu cea umană.

Cel ce a intrat și umblă în acest "pământ" s-a împărtășit de modul fapturii și contemplației prin care a învățat să slăvească pe Dumnezeu, întărind prin ele iubirea de Dumnezeu și asemănarea cu El. Modul fapturii ne arată că nu e vorba de o părăsire a pământului ca realitate creată, ci de transfigurarea lui prin faptele bune. E vorba de biruirea prin fapte a sensibilității voluptuoase a trupului față de lume, nu de suprimarea realității acestora. Căci această sensibilitate voluptuoasă desface mințea de afecțiunea față de Dumnezeu. O dată ce sufletul dobândește afecțiunea față de cele spirituale, ea copleșește afecțiunea trupească față de cele pământești, sau o purifică pe aceasta. Dar aceasta e o stare de har dobândită prin virtute și cunoștința celor spirituale.

și nu vei trece mai departe și în tine se vor sfărâma valurile tale" (Ier. 5, 22; Iov 28, 11); cel ce ca un păstor priceput conduce ca pe niște oi – prin viețuirea pustie de patimi, de materii și de plăceri, apoi spre muntele cunoștinței de Dumnezeu, Cel văzut pe înălțimea înțelegerii – gândurile ce înclină încă spre pământ și caută plăcerea acestuia, pentru care obișnuiește să lupte mânia, ca să ia în stăpânire și să înăbușe rațiunea; cel ce – ocupându-se acolo în chip încordat cu contemplații adecvate duhovnicești, după părăsirea relației minții cu cele sensibile (căci aceasta cred că înseamnă trecerea timpului de patruzeci de ani) – se învrednicește să devină prin înțelegere văzător și auzitor al focului dumnezeiesc negrăit și suprafiresc, aflat în ființa lucrurilor ca într-un tufiș, adică al Cuvântului dumnezeiesc, Care în timpurile mai de pe urmă a strălucit din rugul Sfintei Fecioare și a petrecut cu noi prin trup¹⁷⁷. Căci își apropie talpa cu-

177. Moise e un alt tip al omului credincios care săvârșeste urcușul duhovnicesc. E celebră scrierea Sfântului Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, care-l descrie ca atare. Acesta se naște întâi cu voința din Dumnezeu și se închide în coșul ascezei, scăpând de sub stăpânirea patimilor. Căci prin voința sa ascetică dobândește, după trup, modurile morale de viețuire și, în suflet, înțelesurile dumnezeiești sau curate ale lucrurilor. El trăiește până la primirea legii contemplațiilor naturale, adică a vederii prin lucruri dincolo de lucruri, sub regimul lucrării simțurilor ca sub fiica lui Faraon, dar omoară cugetul trupesc din sine, sau pofta de a se îndulci trupește din lucrurile percepute prin simțuri, ascunzând acest cuget în nisipul deprinderii neroditoare de patimi, care are în sine sârăcia cu duhul sau lipsa de pretenție de a fi ceva pe planul trupesc și lumesc. Aceasta naște și păzește nepățimirea, iar prin nepățimire pune barieră valurilor succesive și infernale ale ispitelor. După aceasta, își conduce gândurile, ca pe niște oi, prin pustiul lipsit de imagini și de plăceri, ca să le urce pe muntele cunoștinței de Dumnezeu (Horeb), cu toate că ele înclină încă spre pământ și spre plăcerea acestuia, luând în sprijin mânia care caută să pună stăpânire pe rațiune și s-o înăbușe. Petrecând multă vreme pe înălțimea înțelegerii în contemplații duhovnicești, după părăsirea relației minții cu cele sensibile, se învrednicește să devină, prin înțelegere, văzător al focului și auzitor al cuvântului dumnezeiesc aflat în ființa lucrurilor create (în tufiș), adică al Cuvântului dumnezeiesc Care ne grăiește prin lucruri, iar mai pe urmă va străluci din rugul Sfintei Fecioare.

getării – goală și cu totul liberă de încălțăminte moartă a gândurilor omenești – de această taină, întorcând spre înțelegere puterea văzătoare a minții ca pe o față, dar deschizând numai prin credință puterea ascultătoare a sufletului, ca pe o ureche, spre primirea tainei. Și de la aceasta primind puterea tare și nebiruită împotriva puterilor rele, desparte cu multă forță cele conforme firii de cele contrare firii, cele sufletești, de cele trupești, cele inteligibile și imateriale, de cele materiale și sensibile, întrecând mult puterea care încearcă să robească libertatea¹⁷⁸.

36. *Alt înțeles duhovnicesc despre același.*

Și, ca să spun pe scurt, a devenit un Moise duhovnicesc cel ce nu suportă jugul păcatului și nu se îneacă pe sine în râul turbure al patimilor, prin pofta cea rea, și nu rabdă să fie hrănit de simțire ca izvor al plăcerilor, ci mai degrabă omoară cugetul trupului care tiranizează noblețea sufletului; cel ce, ridicat după aceea deasupra tuturor celor stricicioase, a fugit, ca de un alt Egipt, de lumea aceasta înșelă-

Dumnezeu nu Se arată pentru noi decât prin ființa lucrurilor create, făcându-le transparente, ca un foc ce arde în ele, fără să le consume, fapt care își atinge gradul culminant în arătarea lui Dumnezeu în trupul luat din Fecioara. Trupul Fecioarei și trupul lui Hristos sunt suprema justificare a materiei ca mediu de arătare a lui Dumnezeu. Ele sunt o respingere clară a teoriei origeniste despre răul ființial al materiei.

178. Între înțelegerea noastră și Dumnezeu noi punem multe gânduri omenești adunate în decursul timpului, gânduri lipsite de vibrație față de taină (gânduri moarte). Nu luăm contact, prin sensibilitatea directă a ființei noastre, cu Dumnezeu pentru Care este făcută această ființă. Fața spirituală este puterea văzătoare a minții, căci așa cum fața trupului poartă ochii sau simțul văzului spre cele materiale, așa mintea poartă puterea văzătoare spre cele spirituale.

Dar dacă puterea văzătoare a minții vede cele spirituale asemenea ochiului, urechea ascultă și primește cu credință tainele comunicate de Dumnezeu, a Cărui prezență mintea o sesizează. Această vedere și auzire întăresc cel mai mult libertatea umană împotriva ispitelor inferioare; ele sunt criteriul sigur a ceea ce este bun și demn de preferat.

toare care supără mintea atotvăzătoare cu grijile trupesti și, devenit al său însuși prin liniștire, a cunoscut în chip negrăit – într-o meditație concentrată prin contemplarea des-toinică a lucrurilor – iconomia înțeleaptă a proniei dumneze-ieiști care cârmuiește dumnezeiește totul; cel ce, pe urmă, prin teologia mistică pe care o primește în extaz negrăit nu-mai mintea curată prin rugăciune, s-a întâlnit negrăit cu Dum-nezeu în neștiință ca într-un întuneric și a primit în el pe dinăuntru, în minte, întipărirea dogmelor dreptei credințe, iar pe dinafară, ca tablele lui Moise, harurile virtuților, prin degetul lui Dumnezeu, adică prin Sfântul Duh, sau, pentru a grăi cu Scriptura, cel ce a preferat să sufere cu poporul lui Dumnezeu, decât să se bucure de plăcerea vremelnică a păcatului și a socotit mai de preț ocară de la Hristos, de-cât comorile din Egipt, adică a ales de bunăvoie ostenelele pentru virtute în locul bogăției și slavei care sunt vremel-nice și stricacioase. Acesta a devenit un alt Moise duhov-nicesc, care vorbește nu cu Faraon cel văzut, ci cu diavolul, tiranul nevăzut și omorătorul sufletelor și începătorul rău-tății, și cu puterile rele din jurul lui, stând în fața lui, în chip spiritual, cu toiagul ce-l poartă în mână, adică cu puterea rațiunii din făptuire¹⁷⁹.

179. Revine continuu ordinea celor trei trepte ale desăvârșirii: a) cu-rățirea de patimi; b) contemplarea rațiunilor din lucruri prin mintea atot-străvăzătoare, care nu mai e silită – de griji și de plăceri – să se opreas-că la materialitatea lucrurilor; și c) cunoașterea tainică sau apofatică a lui Dumnezeu, primită în mintea curățită prin rugăciune, adică prin con-centrarea în Dumnezeu și părăsirea tuturor ideilor lucrurilor. În cursul acestei cunoașteri tainice sunt întipărite de degetul lui Dumnezeu, pe de o parte, în minte, dogmele credinței, pe de alta, în comportarea văzută a firii sale, virtutea. Deci, observăm aici că apofatismul nu e considerat o necunoaștere totală, ci poate fi redat într-o cunoaștere; iar de virtuți se spune că se întipăresc în această fază finală, nu în cea inițială, cum se spune în general în alte locuri. Aceasta înseamnă că înaintarea în virtute continuă și pe treapta cea mai înaltă. Cel ce s-a eliberat de preocuparea de cele trecătoare a devenit al său propriu, s-a descoperit pe sine, vede

37. Înțelesul celor următoare: *Cum poate imita cineva pe sfinții dinainte de Lege și de după Lege; și al întrebării: Care e identitatea legii naturale și a celei scrise, dată fiind trecerea reciprocă a uneia în alta?*

La fel, fiecare dintre noi, dacă vrea, poate să transfere în sine pe toți sfinții, modelându-se după fiecare duhovni-cește, potrivit celor scrise în istorie despre ei ca tipuri. "Căci li s-au întâmplat aceluia ca chipuri, spune dumnezeiescul Apostol, și au fost scrise spre făptuirea noastră, la care a ajuns sfârșitul veacurilor" (I Cor. 10, 11). Se modelează după sfinții vechi, de dinainte de Lege, primind de la creația lumii cu evlavie cunoștința despre Dumnezeu, iar de la Pronie, Care toate le cârmuiește cu înțelepciune, învățându-se să dobândească virtuțile, întocmai ca sfinții aceia de dinainte de Lege, care, imprimând de mai înainte în ei – în duh, prin toate, în chip natural – legea scrisă mai târziu a binecredincioșiei și a virtuții, s-au făcut pildă cuvenită celor de sub Lege. Căci zice: "Priviți la Avraam, tatăl vostru, și la Sarra care v-a născut pe voi" (Is. 51, 2). Iar după cei de sub Lege se modelează ridicându-se prin porunci, cu o cugetare binecredincioasă, la cunoștința lui Dumnezeu Cel propovăduit în ele și înfrumusețându-se cu modurile cuvenite ale virtuți-

sinea sa tainică și indefinit de adâncă, a pus în funcție mintea sa atotstrăvăzătoare și prin sinea sau prin mintea sa străvăzătoare vede pronia lui Dumnezeu lucrând în toate.

Aceluia îi devine străvezie și lucrarea contrară a satanei, și-l lovește pe acela cu puterea rațiunii din făptuire. Rațiunea nu e simplă facultate a cunoașterii, ci are o putere de înfruntare și de combatere a diavolului și a puterilor lui rele. Ea respinge ispitele satanei prin judecata ei cea dreaptă. O face aceasta mai ales prin fermitatea pe care i-o dă o fire consolidată în bine, prin virtuți. Dacă chiar de la început rațiunea susține pe om în străduința spre bine, respingând ispitele, cu atât mai mult face aceasta după ce firea s-a consolidat în virtute. O consolidare în virtute înseamnă o consolidare în rațiune. Desigur, rațiunea care susține pe om pe drumul virtuții e ea însăși sprijinită de degetul lui Dumnezeu sau de Duhul Sfânt, dacă virtuțile sunt săpate în om.

lor printr-o făptuire nobilă¹⁸⁰. Astfel, învățând că legea naturală este aceeași cu cea scrisă, când ea se diferențiază și concretizează înțelepțește prin simboluri în făptuire, și iarăși, cea scrisă, aceeași cu cea naturală, când devine, prin rațiune și contemplație, unitară și simplă și liberă de simboluri în cei vrednici în virtute și cunoștință, s-au arătat duhovnicește ca cei de sub Lege, care înlăturau litera ca pe un acoperământ al Duhului¹⁸¹.

38. Sfinții de sub Lege, înțelegând duhovnicește Legea, au văzut de mai înainte harul vestit prin ea.

Căci toți – văzând limpede de mai înainte că va veni o altă slujire a lui Dumnezeu decât cea a Legii – au vestit de

180. Au fost sfinți și înainte de a se da legea scrisă. Aceia au devenit sfinți, primind de la creație cunoștința despre Dumnezeu, întrucât înțelegeau că lumea nu s-a putut ivi de la sine, iar de la pronia divină – care toate le cârmuiește cu înțelepciune, ținându-le și conducându-le în armonie – au învățat să dobândească virtuțile, prin care recunoșteau tuturor ce li se cuvine și contribuiau la menținerea și dezvoltarea tuturor. Prin aceasta ei înscriau în ei legea scrisă a bincredincioșiei și virtuții înainte ca aceasta să fi fost dată. Tot cel ce face la fel imită pe sfinții dinainte de Lege, de exemplu, pe Avraam. Sfinții de sub Lege au dobândit aceeași cunoștință de Dumnezeu și aceleași virtuți, dar prin poruncile legii scrise. Tot cel ce face la fel imită pe sfinții de sub Lege.

181. Înțelese în aplicarea lor la viața duhovnicească, adică în sensul lor de dincolo de literă și de suprafața materială (prin contemplație), cele două legi sunt identice. Legea scrisă nu e decât legea naturală concretizată în simbolurile diferitelor moduri în care a fost înfăptuită de personajele biblice, iar legea naturală nu e decât legea scrisă, când aceasta e privită – prin rațiune și contemplație – ca unitară, simplă și liberă de simboluri, cu alte cuvinte, când e văzută dincolo de simboluri, în raționalitatea și puterea ei stimulative de virtute, sau când a devenit virtute și cunoștință în cei ce o împlinesc. Așa a devenit legea scrisă lege naturală în sfinții de sub Lege, întrucât aceștia au trecut de la litera ei la semnificația și puterea ei duhovnicească. Prin aceasta, ei au descoperit Duhul în legea scrisă și au folosit-o duhovnicește înlăturând litera de pe ea, precum cei de dinainte de Lege au descoperit Același Duh în legea naturală, înlăturând acoperământul material și trecător de pe ea.

mai înainte desăvârșirea viitoare a vieții atotvrednice de Dumnezeu (din timpul acelei slujiri), potrivirea și familiaritatea ei deplină cu firea, ca unii ce nu aveau trebuință de nimic din cele din afară spre desăvârșire. Aceasta li s-a vădit tuturor celor ce nu ignoră cele rânduite de Dumnezeu prin Lege și Prooroci. Aceasta au arătat-o mai ales David și Iezechia, pe lângă alții, fiecare prin încercarea ce i-a venit.

Această identificare a celor două legi a putut-o face Sfântul Maxim numai întrucât a avut în vedere pe sfinții care, având în ei pe Același Duh al lui Dumnezeu, contemplă prin El – dincolo de suprafața materială a lumii – țesătura de rațiuni sau de cuvinte ale lui Dumnezeu, care indică omului adevărata comportare, și, dincolo de literă, poruncile Aceluiași Dumnezeu, Care le spune direct cum să se comporte. Dacă n-ar fi intervenit păcatul, Dumnezeu le-ar fi fost străveziu oamenilor prin legile universului ca porunci personale ale Lui. Dar, în urma păcatului, ei au înclinat să vadă universul ca o realitate în sine, nu ca o țesătură de cuvinte sau de porunci consistente ale lui Dumnezeu. În urma păcatului a fost necesară legea scrisă a poruncilor directe, pentru a li se face străveziu Dumnezeu oamenilor nu numai prin ele, ci și prin natură. Numai cei nerobiți total de păcat au putut vedea în legea nescrisă, de dinainte de legea scrisă, cuvintele personale ale lui Dumnezeu. Pentru situația omului de după cădere, se poate spune că legea naturală cuprinde implicit pe cea scrisă, dar acest implicit nu se poate dezvolta de la sine în legea scrisă. În legea naturală se vedea intenția lui Dumnezeu ca – de la vorbirea indirectă, prin cuvintele concretizate în legi naturale – să treacă la vorbirea directă, prin poruncile scrise, pentru a Se face mai arătat. Iar la urmă era necesar ca, după ce a făcut auzite cuvintele Sale, să Se arate Însuși Cuvântul, sau Cuvântul cel personal, prin întrupare. Legea naturală duce spre cea scrisă (desigur nu prin ea însăși), iar cea scrisă luminează pe cea naturală.

De altfel e de remarcat că sfinții dinainte de legea scrisă nu cunoșteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu (Noe, Avraam, Moise înainte de Sinai). Sfântul Maxim înțelege prin legea naturală aceste convorbiri ale patriarhilor cu Dumnezeu, poate pentru că ei se întâlneau cu Dumnezeu oarecum prin natură, văzută cu un ochi devenit văzător prin Duhul de Care erau umpluți.

Ei înțelegeau din cuvintele puține ale lui Dumnezeu – care actualizau legea scrisă natural în inima lor – o multitudine de cuvinte sau de porunci ce aveau să fie date pentru cei mulți prin Legea de pe Sinai.

Căci cel dintâi câștigă prin Lege îndurarea lui Dumnezeu pentru păcatul său, cel de al doilea primește de la Dumnezeu adaosul de viață prin altă rânduială decât cea a Legii (IV Regi 20, 2 ș.u.)¹⁸².

39. *Cel ce urmează sincer lui Hristos, din inimă, prin virtuți, se ridică și peste legea scrisă și peste cea naturală.*

Socotesc că nu e nici o piedică pentru cel ce s-a deprins mai înainte prin legile acestea, prin cea naturală și prin cea scrisă, să viețuiască plăcut lui Dumnezeu și vrednic de El,

Când Sfântul Pavel spune că neamurile poartă scrisă în inima legea lui Dumnezeu (Rom. 2, 14-15), înțelege, se pare, că această lege scrisă face pe Dumnezeu străveziu și auzit în inima celui curat. Pentru cei plini de Duhul sau aflați în legătură vie cu El, Dumnezeu vorbește prin legea scrisă în inimi, așa cum vorbește prin cea scrisă pe table sau pe hârtie. În fond nici o lege nu poate fi înțeleasă ca existând prin sine și de sine, ci e dată de un legiuitor și depinde de voința lui. După Sfinții Părinți, natura nu poate fi înțeleasă de sine. În natură e activ Dumnezeu, deci, și în legea din inimă. Sfântul Maxim nu face deosebire între legea naturală și supranaturală, ci între legea naturală sau scrisă în natură și legea scrisă pe table. Deosebirea între natural și supranatural nu e cunoscută de Părinți, sau e cu mult mai puțin importantă pentru realizarea legăturii omului cu Dumnezeu. Între natural și supranatural nu e un raport de simplă exclusivitate sau opoziție. Desigur, Sfântul Maxim cunoaște, cum am văzut din cele anterioare, și o "fire" (φύσις) care e depășită de sfinți. E firea în sensul de ceea ce piere, sau în sensul pornirii spre unirea trupească. Dar acestea sunt trăsături parțiale și trecătoare ale firii. Firea, în sensul deplin, e netrecătoare. Ea tinde spre absolut și se desăvârșește în unirea cu El. În gândirea Părinților despre raportul între legea naturală și cea scrisă, raport care mai trebuie aprofundat, sunt implicate mari posibilități pentru dialogul între creștini și necreștini. În ea e implicat și un raport pozitiv între Biserică și lume.

182. Duhul – în care sunt unite legea naturală și cea scrisă, pentru cei ce depășesc în Duh suprafața lucrurilor sau litera Scripturii – nu e, după Sfântul Maxim, decât harul vieții viitoare și desăvârșite în Hristos. Acea viață nu va fi contrară firii umane. David reprezintă starea de deasupra legii scrise, iar Iezechia reprezintă darul harului (IV Regi 20, 2), superior ambelor legi, dar favorabil firii umane și necesar desăvârșirii ei, ca aerul, organismului fizic.

ca și fără acestea să primească, odată cu arătarea luminii dumnezeiești, și adevărata cunoștință a lucrurilor, pe cât e cu putință omului. Aceasta întrucât urmează prin credință sinceră numai rațiunii ce duce spre cel mai înalt bine și nu se atinge câtuși de puțin cu mintea de nici un lucru sau gând sau înțeles sub care cade și în care se arată firea și cunoștința în orice mod există. Căci așa se cuvine să facă cel ce s-a hotărât să urmeze sincer lui Iisus, Care a trecut cerurile¹⁸³.

40. Înțelesul duhovnicesc al modului în care cel ce s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu se ridică mai presus de legea naturală și de cea scrisă.

183. Aici nu e vorba de o rațiune care trebuie să premerge credinței în sensul lui Abelard (*intelligo ut credam*), ci de o rațiune care nu trebuie despărțită de credință nici real, nici cronologic. E vorba de rațiunea exprimată prin cele două legi, care e în același timp cuvântul lor. E suma de rațiuni divine, încorporate în lucruri sau în cuvintele Scripturii, cu care se simte de acord și rațiunea umană. Aceste rațiuni au o evidență intrinsecă. Dar ele sunt în același timp cuvinte ale lui Dumnezeu. Deci omul – urmând rațiunilor legii naturale sau ale legii scrise și, în același timp, rațiunii sale, cu care ele își descoperă ușor acordul – poate să facă aceasta cu atât mai ușor cu cât evidența acestor rațiuni îl face să le socotească drept cuvinte ale lui Dumnezeu și deci le va și urma cu credința cu care trebuie să urmeze acestor cuvinte.

Dar rațiunilor exprimate prin cele două legi și rațiunii proprii trebuie să li se urmeze și pentru motivul că ele îndeamnă pe om să se atașeze de rațiunile lucrurilor și ale cuvintelor, nu de suprafețele și literele lor, procuratoare de plăceri și de o religiozitate formalistă. Ele trag mintea spre ceea ce e spiritual, spre ceea ce exprimă mai adecvat pe Dumnezeu. Cunosând aceste rațiuni ale lucrurilor, omul credincios se simte sub raza luminii dumnezeiești. Prin aceasta el urmează lui Iisus, Care a străbătut cerurile (Evr. 4, 14), nerămânând atașat lucrurilor pământești și literei legii. După ce cineva s-a deprins – prin legea scrisă și naturală – să devină iubitor de Dumnezeu, poate să se dispenseze de ele, să nu mai primească nici un lucru sau gând în minte, ci să se preocupe numai de Dumnezeu. În lumina dumnezeiască acela va vedea că în ceea ce e mai mult se află și cunoștința adevărată a lucrurilor (ca ceea ce e mai puțin). Din aceasta se vede din nou că legea scrisă și naturală izvorăsc din ordinea de viață dumnezeiască, din ordinea Duhului, la care se ridică omul duhovnicesc prin înțelegerea superioară a acelora.

Toată firea celor existente se împarte în cele inteligibile și cele sensibile. Cele dintâi se numesc și sunt veșnice (αἰώνια), mai presus de timp, ca unele ce au primit începutul existenței în veacul (αἰών) netemporal, iar celelalte, temporale, ca făcute în timp; cele dintâi cad sub cugetare, iar celelalte, sub simțire, pentru puterea de nedesfăcut a relației naturale ce le leagă între ele. Căci puternică este relația (afecțiunea) celor ce cugetă cu cele cugetate și a celor ce simt, cu cele sensibile. Iar omul, constând din suflet și trup sensibil – prin relația și capacitatea naturală îmbinată prin amândouă părțile creației –, și circumscrie, și este circumscris: este circumscris prin ființă și circumscrie prin putere, ca unul ce se împarte prin acestea în părțile lui constitutive și le unește pe acestea cu sine prin părțile sale. Fiindcă e circumscris de cele inteligibile și sensibile, ca unul ce e și trup, și le circumscrie pe acestea prin putere, ca unul ce cugetă și simte¹⁸⁴. Dar Dumnezeu e în chip simplu și nehotărnicit peste toate cele ce sunt, care cuprind și sunt cu-

184. Legile permanente ale lucrurilor sunt veșnice, pentru că nu există etape măsurabile în durata lor. S-ar putea spune că veșnice sunt și ființele îngerești, pentru că nu se mișcă într-un timp ca al nostru, care le-ar permite schimbări radicale în mișcarea lor. Hans Urs von Balthasar, urmând cuvintelor Sfântului Maxim din *Ambigua* (P.G., 91, col. 1164), socotește că la Sfântul Maxim cele veșnice nu au nici o mișcare, spre deosebire de Sfântul Grigorie de Nyssa, care atribuie o mișcare statornică în Dumnezeu și celor ce s-au aflat înainte în veac (eon) (*Kosmische Liturgie*, p. 135). Se pare însă că lipsa de mișcare Sfântul Maxim o atribuie numai legilor lucrurilor, câtă vreme îngerilor le recunoaște o anumită mișcare, ca și Dionisie Areopagitul. Căci însuși faptul că admite pentru noi, cei din timp, o posibilitate de ridicare peste cele inteligibile în planul apofatic divin implică necesitatea ca și îngerii să fie capabili de o astfel de mișcare. Veacul (eonul) mai înseamnă pentru Sfântul Maxim și ansamblul celor create sau întreaga perioadă a duratei lor. Cele veșnice ar fi deci, în sensul acesta, cele legate permanent de ansamblul celor create sau de perioada duratei lor. Veșnicia, în ambele sensuri, se explică din participarea la veșnicia divină, ea fiind totuși distinctă de veșnicia divină, care e veșnicie prin ea însăși.

prinse, și peste firea celor fără de care nu pot exista acestea, adică a timpului, a veacului și a spațiului, în care este închis totul, ca Unul ce e, față de toate, cu totul fără de relație. Dacă e așa, cel ce a cunoscut cu înțelepciune cum trebuie să iubească pe Dumnezeu – Care e mai presus de toată rațiunea și cunoștința și simplu de toată relația și afecțiunea de orice fel – va trece fără relație peste toate cele sensibile și inteligibile și peste tot timpul și veacul și spațiul și, la sfârșit, dezbrăcându-se în chip suprafiresc de toată lucrarea simțirii, a rațiunii și a minții, va dobândi în chip negrăit și necunoscut desăvârșirea dumnezeiască cea mai presus de rațiune și de minte. Aceasta după un mod și o rațiune pe care n-o știe decât Dumnezeu, Care dăruiește un astfel de har, și cei ce s-au învrednicit să-l primească de la Dumnezeu. Acela nu mai poartă cu sine nimic din cele naturale sau scrise, toate cele ce pot fi grăite sau cunoscute de el fiind cu totul depășite și aduse la tăcere¹⁸⁵.

În orice caz, veșnicia e o însușire a celor inteligibile sau a celor cunoscute prin cugetare, iar temporalitatea, a celor sensibile, sau care cad sub simțuri. Omul, fiind alcătuit din suflet cugetător și trup sensibil, are o legătură și o afecțiune de nedesfăcut față de aceste două categorii ale realității. Ele îl circumscriu – căci fiecare îl cuprinde după ființă, în baza împărțirii dintre ele și părțile lui –, dar și el le circumscrie, căci le unește pe amândouă cu sine prin acțiunea părților sale, dovedindu-se el însuși unit, sau fiind unul și același cel ce le împarte și le unește în sine. Adică omul învinge despărțirea celor două părți ale realității prin faptul că el însuși învinge în sine despărțirea celor două părți ale sale, prin puterea sa, manifestată în rațiunea și simțirea cu care le cuprinde.

185. Dumnezeu însă, prin simplitatea și nehotărnicia Lui, e peste toate cele ce sunt, care cuprind și sunt cuprinse, ca și peste timp (eon) și spațiu, fără de care acestea nu pot exista. Ca atare, nu Se află în relație și afecțiune involuntară cu nimic din cele ce sunt. Căci nu are nici o parte de aceeași natură cu acelea, sau făcută pentru acelea. Dacă stă în legătură cu ele, El e suveran în această legătură și peste aceasta. Dumnezeu nu are cu ele nici relația pe care o are omul, care le circumscrie cugetându-le și simțindu-le. Omul le circumscrie prin cugetare și simțire, dar, fiind în același timp circumscriș, le cugetă și simte fără voie. Faptul de a le circumscrie se resimte de faptul de a fi circumscriș. Dumnezeu,

41. *Tâlcuire duhovnicească a celor spuse în Evanghelia despre cel căzut între tâlhari.*

Și, poate, aceasta este cheltuiala cerută în plus – pe lângă cei doi dinari dați în ospătărie de Domnul pentru tămăduirea omului căzut între tâlhari – celui ce i s-a poruncit să îngrijească de el, cheltuială pe care a făgăduit Domnul cu generozitate să o răscumpere când Se va întoarce: renunțarea deplină, prin credință, la cele ce sunt, de către cei desăvârșiți. Căci zice Domnul: "Cel ce nu se va lepăda de toate avuțiile lui nu-Mi poate fi Mie ucenic" (Lc. 14, 27). Prin aceasta, lepădând toate ale lui – sau, mai bine zicând, lepădându-se de toate –, cel ce s-a făcut pe sine iubitor de înțelepciune se învrednicește să fie numai cu Dumnezeu, primind înfierea făgăduită în Evanghelie, ca Sfinții și Fericiții Apostoli, care, dezbrăcându-se cu totul de tot ce era al lor și lipindu-se în întregime numai de Dumnezeu și Cuvântul, au spus: "Iată, toate le-am lăsat și am urmat Ție" (Mt. 19, 27), Făcătorul firii și Dătătorul ajutorului celui după Lege¹⁸⁶. Pe

nefiind circumscris, le circumscrie altfel, într-un mod mai presus de înțelegere. Omul cugetă lumea ca o realitate dată, căreia îi aparține și el. Dumnezeu o cugetă ca Cel ce a creat-o și ca Cel de care ea depinde, fără ca El să depindă de ea și fără să-i aparțină.

Omul, ca chip al lui Dumnezeu, poate să se ridice la același nivel. Cel ce a crescut în iubirea de Dumnezeu se ridică prin simțire, rațiune și minte mai presus de relația cu lucrurile, atât pentru că iubirea de Dumnezeu copleșește această relație și afecțiune, cât și pentru că el se face asemenea lui Dumnezeu, Care viețuiește într-o bucurie superioară acestei relații, de care se împărtășește și omul unit cu El. E o bucurie mai presus de orice descriere, care nu mai are în ea nimic din ceea ce trăiește prin legea naturală, sau scrisă. Singură relația cu Persoana Supremă nu poate fi circumscrisă de om. Spre deosebire de Origen, Sfântul Maxim vede pe Dumnezeu depășind în mod apofatic toate rațiunile, și omul unit cu Dumnezeu, la fel. Acesta e planul infinității.

186. Harul unirii cu Dumnezeu, sau harul inferii, îl dă Domnul, ca un surplus, celor ce fac pentru Domnul o osteneală în plus, pe lângă cea cerută lor prin legea naturală și cea scrisă, date lor ca ajutor. Acest surplus de iubire față de Dumnezeu se arată în renunțarea la ei înșiși și la

Acesta, pe Domnul adică, dobândindu-L ca pe singura lumină a adevărului în locul Legii și al firii, au primit cu dreptate cunoștința fără greșală a tuturor celor de după Dumnezeu. Căci împreună cu El obișnuiește să se arate în mod propriu cunoștința celor făcute de El. Fiindcă, precum împreună cu soarele sensibil ce răsare se arată clar toate corpurile, așa și când răsare minții, Dumnezeu – Soarele inteligibil al dreptății, făcându-Se încăput de creație precum singur știe – voiește să apară împreună cu El rațiunile adevărate ale tuturor celor inteligibile. Și o arată aceasta strălucitoarea împreună-arătare a veșmintelor Domnului cu lumina feței Lui la Schimbarea Lui la Față, adăugând, socotesc, la Dumnezeu cunoștința celor de după El și din jurul Lui. Căci nici ochiul nu poate cuprinde cele sensibile fără lumină, nici mintea nu poate primi fără cunoștința lui Dumnezeu contemplația duhovnicească. Acolo lumina celor văzute dă vederii percepția celor văzute, iar aici cunoștința de Dumnezeu hărăzește minții cunoștința celor inteligibile¹⁸⁷.

42. Tâlcuire duhovnicească a modului în care s-a petrecut căderea lui Adam.

Protopărintele Adam, nerezemându-și ochiul sufletului în această lumină dumnezeiască, ci pipăind și mângâind cu

toate cele din lume pentru El. Cei ce fac astfel se ridică peste legea firii și a Scripturii, la Dătătorul lor, primind, ca urmare, chiar prin aceasta, ca pe o comoară nesfârșit mai mare, în mod nemijlocit, pe Însuși Dătătorul legilor, mai presus de raționalitatea și cuvintele celor două legi.

187. Dar cunoașterea negrăită a lui Dumnezeu pune în lumina supremă și rațiunile tuturor celor create, care își au izvorul în El. Depășirea relației cu acestea nu înseamnă dispariția lor totală, ci apariția lor în lumina supremă. Ba chiar se poate spune că rațiunile fapturilor nu sunt înțelese cu adevărat fără cunoștința de Dumnezeu. Precum se vede, apofaticul la Sfântul Maxim nu înseamnă o părăsire totală a celor create. Sfântul Maxim se detașează și prin aceasta de origenism. Creația materială e transfigurată, dar nu suprimată. Dar această împreună-arătare a rațiunilor celor create cu Dumnezeu nu ține de o legătură necesară a lui

amândouă mâinile amestecătura materiei, ca un orb, în întinericul neștiinței, s-a aplecat întreg spre simțire, predându-se ei. Dar primind prin aceasta veninul stricăcios al celei mai amarnice fiare, nu s-a bucurat nici de rodul simțirii precum voia, încercând să dobândească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu și înainte de Dumnezeu, și nu după Dumnezeu. Iar aceasta nu se putea. Deci ascultând de simțire – care lua ca sfetnic pe șarpe, mai mult decât pe Dumnezeu, și poftea pomul oprit, de al cărui fruct aflase de mai înainte că e împreunat cu moartea, făcându-și din el pârga mănăcii – și-a schimbat viața după asemănarea fructului, făcându-și moartea vie în toată vremea petrecerii de aici. Căci dacă moartea e descompunerea făpturii, iar trupul, care se susține prin afluență de mâncăruri, se descompune în mod natural neconținut, evaporându-se prin curgere, Adam neconținut își ținea în vigoare moartea pentru sine și pentru noi prin cele despre care credea că susțin viața¹⁸⁸. Fiindcă dacă ar fi ascultat mai mult de Dumnezeu

Dumnezeu cu ele, ci de bunăvoința lui Dumnezeu. El Se face încăput de făpturi și arătat prin făpturi precum singur El știe, printr-un fel de chezoză. Dumnezeu este prin Sine total transcendent, apofatic, dar prin bunăvoință Se face arătat făpturilor și prin făpturi. El nu aparține planului rațional împreună cu ele. Dar El învinge transcendența Sa prin bunăvoința Sa. Aceasta ar deosebi, după Lars Thunberg, pe Sfântul Maxim de Evagrie și Dionisie. Căci, după primul, purificându-se, sufletul ar cunoaște în mod natural pe Dumnezeu, identic în esență cu el, iar după al doilea și după Sfântul Grigorie de Nyssa, apofatismul divin ar fi numai un stimulent pentru un continuu urcuș al sufletului spre Dumnezeu. Aceasta ar implica un anumit imanentism al lui Dumnezeu în creaturi (*Microcosm and Mediator*, p. 434, ș.u.).

Din partea noastră socotim că Thunberg are dreptate numai în parte, atât în ce privește deosebirea între Sfântul Maxim și Evagrie, cât și în ce privește deosebirea între el și Dionisie Areopagitul. În ce privește pe ultimul, socotim că nu se poate exclude nici la el o coborâre voluntară a lui Dumnezeu la făpturi pentru a Se face cunoscut (πρόδος).

188. Cele materiale sunt și ele ale lui Dumnezeu. Dar omul nu se poate bucura de tot ce pot însemna ele, ca mijlocitoare ale spiritului și

decât de soție și s-ar fi hrănit din pomul vieții, nu ar fi lepădat nemurirea ce i s-a dat, ci ar fi păstrat-o neconținut prin împărțirea de viață, odată ce orice viață se susține printr-o hrană proprie și corespunzătoare. Iar hrana vieții aceleia fericite este Pâinea ce S-a pogorât din cer și a dat lumii viață, cum Însuși Cuvântul cel nemincinos a spus despre Sine în Evanghelii. Nevrând primul om să se hrănească cu aceasta, pe drept cuvânt a căzut din viața dumnezeiască și a dobândit o alta, născătoare de moarte, prin care – îmbrăcându-se în forma irațională (dobitocească) și întunecându-și frumusețea negrăită a celei dumnezeiești – a predat toată firea morții spre mâncare. Prin aceasta, moartea trăiește în cursul acestei întregi distanțe temporale, făcându-ne pe noi mâncare ei înseși, iar noi nu mai trăim niciodată în cursul ei, fiind neîncetat mâncați de ea prin corupere¹⁸⁹.

43. Din trecerea ca un circuit fără oprire a vieții acesteia sfinții au învățat că alta este viața adevărată și dumnezeiască și mereu la fel.

ca infrumusețate prin el, dacă nu sunt văzute în lumina spiritului, sau a rațiunilor care pot fi văzute prin ele și care pot face străveziu pe Dumnezeu, ultimul sens al tuturor. A privi cele materiale în ele însele numai prin simțire înseamnă a le privi pe întuneric și a te îngloba în plăcerile oarbe procurate de ele. Așa a făcut Adam. Dar prin aceasta nu a cules nici măcar rodul redus al plăcerilor, așteptat de la cele materiale, ci a cules prin ele moartea. Căci moartea e descompunerea trupului. Iar trupul se descompune din trebuința eliminării neconținute a mâncărilor consumate și din slăbirea țesuturilor, produsă de această consumare și eliminare. Deci Adam a introdus moartea ca mod de descompunere în trup, prin gustarea din fructul oprit, despre care credea că-i va aduce viața, deși i se spusese că-i va aduce moartea.

189. Dacă în prima parte a paragrafului Sfântul Maxim explică moartea ca urmare fiziologică a păcatului lăcomiei de mâncare, în cea de a doua parte consideră nemurirea, pe care ar fi păstrat-o omul nemăncând, ca întreținută de împărțirea spirituală de Cuvântul dumnezeiesc ca de pomul sau de pâinea vieții. Dacă omul n-ar fi căzut, ar fi trăit o viață părtașă la viața dumnezeiască, ce ar fi copleșit necesitățile de hrană trupească. Ar fi trăit în planul teandric. Păcatul a însemnat refuzul de a trăi

Cunoscând sfinții cu înțelepciune nestatornicia și trecerea succesivă a vieții acesteia, au înțeles că nu aceasta este viața dăruită de Dumnezeu oamenilor la început, ci au învățat tainic că Dumnezeu a creat la început alta, dumnezeiască și mereu la fel, una despre care au înțeles că e demnă de Dumnezeu, Care e bun. Spre aceasta ridicându-și cu înțelepciune – prin harul Duhului, pe cât e cu putință oamenilor celor de sub moarte – ochiul sufletului și zămislind înlăuntru dorința dumnezeiască după ea, au socotit, cu drept cuvânt, că trebuie să lepede viața aceasta prezentă, dacă vor să dobândească în chip curat pe aceea, precum o cere rațiunea¹⁹⁰.

Și, fiindcă lepădarea vieții nu se face fără moarte, au socotit drept moarte a morții renunțarea la iubirea trupească, prin care s-a făcut intrarea morții în viață. Prin această renunțare au voit ca, pricinuind o moarte morții, să înceteze a trăi morții, murind moartea cinstită înaintea Domnului, moartea adevărată a morții, care pe de o parte strică stricăciunea, iar pe de alta face loc în cei vrednici vieții fericite și nestrăicăciunii. Căci socotesc că nu e drept să se numească moarte sfârșitul vieții acesteia de aici, ci izbăvire de

în acel plan și căderea în planul vieții care se întreține numai prin mănăcare materială, numai prin resursele planului creat. Deci explicarea fiziologică a morții din prima parte a paragrafului se completează în a doua parte cu explicarea ei prin desprinderea omului din planul vieții divine, din dialogul ontologic și iubitor dintre el și Subiectul divin, izvor al tuturor cuvintelor. Nemurirea omului nu ar fi avut un caracter fiziologic, ci ar fi avut cauza în participarea la Dumnezeu. După cădere omul e obiectul procesului de devorare neîntreruptă a morții. El nu mai trăiește nici o clipă în afara acestui proces, nu mai trăiește nici o clipă viața pleneră. Dar prin aceasta nu se suprimă trupul, ci se salvează pentru viața veșnică.

190. Sfântul Maxim dă aici cea mai profundă întemeiere a ascezei. Cei ce se decid pentru aceasta năzuiesc să redobândească viața lui Adam dinainte de cădere, prima viață ce s-a dat omului de Dumnezeu și care este adevărata viață a omului. Pentru a face loc în ei acestei vieți adevărate, care e viața din Dumnezeu, ascetul leapădă viața lui din resursele pur materiale, care i-a luat locul.

moarte și despărțire de stricăciune și slobozire din robie și încetarea tulburării și oprirea războaielor și trecerea confuziei și retragerea întunericului și odihna de osteneli și tăcerea zgomotului neclar și liniștirea fierberii și acoperirea rușinii și scăparea de patimi și dispariția păcatului și, ca să spun pe scurt, hotarul tuturor relelor¹⁹¹.

Acestea reușindu-le prin mortificarea de bunăvoie, sfinții s-au făcut pe ei străini vieții și călători în ea. Căci, lupțându-se vitejește cu lumea și cu trupul și cu răscoalele din ele, și scuturându-se de amăgirea provenită din amândouă – datorită împletirii simțurilor cu cele sensibile –, și-au păzit nerobită demnitatea sufletului. În mod cât se poate de cuvenit au judecat că e legiuit și drept și mai bine ca ceea ce e mai rău să fie condus de ceea ce e mai bun, decât să fie împiedicat ceea ce e mai bun de ceea ce e mai rău. Căci

191. Dar, cunoscând că lepădarea unei vieți nu se face fără moarte, asceții au ales moartea vieții care se hrănește numai din cele materiale. Pe de altă parte, ei nu au voit să moară pur și simplu, ci să schimbe viața cea după trup cu cea din Dumnezeu. Deci trebuiau să rămână într-o continuitate a subiectului care voiește. Astfel au realizat moartea vieții după trup, renunțând la iubirea față de trup, sau la iubirea trupească, prin care viața cea după trup a intrat în om. Dar, omorând prin aceasta sursa de alimentare a vieții celei după trup, au omorât propriu-zis moartea promovată de aceasta. Asceții au urmărit astfel nu moartea vieții, ci moartea morții, moartea procesului de descompunere. În același timp, prin aceasta au făcut loc în ființa lor vieții din Dumnezeu, care nu se descompune. (Sfântul Maxim va relua și aprofunda această distincție între moartea vieții și moartea morții în *Răspunsuri către Talasie*, 61). Mortificarea vieții preocupate în mod principal de trup nu poate fi considerată moarte, ci izbăvire de moarte, sau de procesul de alterare, de războiul din ființa noastră și dintre noi, de confuzia sau lipsa de sens în care trăim.

Desigur, nu toți credincioșii se pot opune într-un mod atât de accentuat vieții ce se hrănește din resursele materiale ale lumii. Dar toți pot frâna această viață și dezvolta concomitent viața ce se hrănește din Dumnezeu, urmând lui Hristos. În orice caz, concepția aceasta despre mântuire e cu totul deosebită de cea apuseană, care consideră mântuirea noastră realizându-se într-un mod pur juridic, în afara de noi, fără nici un efort de schimbare a vieții noastre după trup într-o viață din Dumnezeu.

aceasta e o lege dumnezeiască sădită în cei ce s-au hotărât să îmbrățișeze cu precădere viața demnă de ființele raționale, viața care imită – prin îndestularea cu puțin – lipsa de trebuințe și de griji a îngerilor¹⁹².

44. *Sfinții nu priveau ca noi nici natura, nici Scriptura.*

Dar, revenind la șirul nostru, să adăugăm, la cele tâlcuite înainte, cele rămase de tâlcuit din Schimbarea la Față, cercetându-le după putere, ca să se vadă în toate desăvârșirea sfinților și desfacerea lor sinceră de trup și materie; căci ei nu au privit ca noi nici creația, nici Sfânta Scriptură, în chip material și nevrednic. Ei nu s-au folosit numai de simțire, de suprafețe și de figuri spre dobândirea cunoștinței fericite a lui Dumnezeu, de litere și de silabe, din care vine greșeala și înșelăciunea în aprecierea adevărului, ci numai de mintea singură, atotcurățită și izbăvită de toată ceața materială. Deci, dacă voim să judecăm cu bună credincioșie, cercetând mintal rațiunile celor sensibile, să privim la ei cum înaintează corect pe cărarea dreaptă, spre cunoștința fără greșală a lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești.

45. *Tâlcuire mai pe larg la Schimbarea la Față.*

S-a spus mai sus că prin strălucirea luminoasă a feței Domnului, apărută pe munte, de trei ori fericii Apostoli au

192. Viața în înfrânare trupească nu e contrară naturii umane. Căci omul fiind alcătuit din trup și suflet e drept ca sufletul să nu fie robit de trup și ca ceea ce e superior în noi să conducă ceea ce e inferior, fără ca aceasta să însemne suprimarea a ceea ce e inferior. Conduasă astfel, natura umană se implinește, căci atunci nu conduce omul robit de plăceri și de patimi, ci rațiunea pentru care planul material e făcut străveziu pentru ordinea transcendentă și transcendentă de rațiuni. Sfântul Maxim nu neagă valoarea lumii și a trupului în sens origenist, dar socotește că cei ce văd numai concretizarea sensibilă a lor, nu și țesătura rațională – care se concretizează și e străvezie prin ele și se comportă în consecință –, sunt victimele unei amăgiri și ale unei renunțări la dreapta și deplina dezvoltare a ființei lor.

fost călăuziți tainic, în chip negrăit și necunoscut, spre puterea și slava lui Dumnezeu – de toate făpturile necuprinsă –, învățând că lumina ce s-a arătat simțurilor lor e simbolul ascunzimei nearătate. Căci precum aici raza luminii făcute biruiește lucrarea ochilor, rămânând neîncăpută de ei, așa și acolo Dumnezeu întrece toată puterea și lucrarea minții, nelăsând – în vreme ce înțelege – nici o formă în cel ce primește înțelegerea¹⁹³. Iar prin veșmintele albe au cunoscut totodată și în chip vrednic de Dumnezeu măreția operei lui Dumnezeu din fapte, proporțional cu rațiunile după care au fost făcute, și tainele ascunse în cuvintele Sfintei Scripturi, după cât pot fi înțelese. Căci deodată cu cunoștința lui Dumnezeu se dezvăluie înțelesul Scripturii, prin Duhul, și înțelepciunea și cunoștința cea din fapte, prin Același, prin Care iarăși se descoperă El, în mod proporțional¹⁹⁴. Iar prin Moise și Ilie – care se află cu El pe amândouă părțile (dar aceasta mai rămâne spre cercetare în tâlcuire) – au aflat, potrivit cu multe sensuri, printr-o ade-

193. Varlaam, adversarul Sfântului Grigorie Palama, s-a folosit de epitetul de "simbol", dat de Sfântul Maxim luminii dumnezeiești de pe Tabor, ca să o declare "închipuire inconsistentă". Sfântul Grigorie Palama atrage atenția că Sfântul Maxim numește simboluri și pe Moise, și pe Ilie. Au fost și ei închipuiri inconsistente? (*Ambigua*, P.G., 91, col. 1168 C; Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al treilea din cele din urmă*, la P. Hristou, vol. I, p. 558). Dacă pe Sinai taina prezenței lui Dumnezeu e simțită în întuneric, pe Tabor e "văzută" fața Lui luminoasă, ca mediu iubitor și conștient al Persoanei dumnezeiești, Care a venit la noi intrupându-Se.

194. Se afirmă din nou că, odată cu Dumnezeu sau cu lumina ce iradiază din El, sunt cunoscute făptura și tainele din Scriptură. Creaturile sunt cunoscute după rațiunile după care au fost făcute, deci nu la suprafața lor, iar rațiunile, în ceea ce poate fi înțeles din ele. Adică, pe de o parte, sunt cunoscute în Dumnezeu, deci într-o adâncime de nesfârșită taină; pe de alta, chiar prin aceasta nu sunt epuizate în această cunoaștere, ci se cunosc pe măsura capacității umane și a nivelului duhovnicesc la care s-a ridicat cel ce cunoaște. Aceasta e o cunoaștere în necunoaștere, sau sesizarea prezenței a ceea ce nu poate fi deplin definit.

vărată contemplație, multe moduri de cunoaștere a tainelor. Căci aceștia li s-au oferit drept tipuri ale acelor¹⁹⁵.

46. *Înțelesul duhovnicesc al lui Moise și Ilie.*

Întâi, prin Moise și Ilie, au primit cunoștința prea binecredincioasă că împreună cu Cuvântul și Dumnezeu trebuie să se afle și cuvântul Legii și al Proorocilor, ca unele ce sunt și se grăiesc din El și despre El și sunt așezate în jurul Lui¹⁹⁶.

Apoi, prin ei, au învățat că împreună cu El se află *înțelepciunea și bunătatea*. Cea dintâi, deoarece prin ea poruncește Cuvântul cele ce trebuie făcute și oprește de la cele ce nu trebuie făcute, iar tipul ei a fost Moise (căci credem că harul legiferării este un har al înțelepciunii); cea de a doua, deoarece prin ea Cuvântul îndeamnă și întoarce la viața dumnezeiască pe cei ce s-au abătut de la ea. Iar tipul ei a fost Ilie care a arătat prin el toată harisma proorocească. Căci e semnul caracteristic al bunătății întoarcerea

Deci nu poate fi vorba de o cunoaștere adevărată a revelației naturale în ea însăși, ci numai în Duhul lui Dumnezeu. Tot așa, revelația din Scriptură e cunoscută numai în Duhul Lui. Numai din unirea cu Dumnezeu, izvorul lor înfinit și indefinit, se cunosc amândouă cu adevărat și tot mai adânc, fără a produce vreo plictiseală.

195. Sfântul Maxim distinge, pe lângă rațiunile lucrurilor și înțelesurile Scripturii, cunoscute în lumina dumnezeiască, modurile în care aceste rațiuni sau înțelesuri de taină se leagă de Dumnezeu, ca și modurile diferite în care se împlinesc ele în cei ce viețuiesc în Dumnezeu. Modelele acestor moduri sunt Moise și Ilie.

Urmează descrierea a zece astfel de perechi de moduri. Ele sunt cuprinse într-o "tâlcuire duhovnicească" (P.G., 91, col. 1161-1165 B). Legate de această tâlcuire sunt și altele șapte care urmează (32 b-32 h, col. 1165 B-1169 B).

196. Apariția lui Moise și a lui Ilie de o parte și de alta a lui Hristos arată că cuvântul Legii și al Proorocilor se află totdeauna împreună cu Cuvântul lui Dumnezeu. Ele se grăiesc din El și despre El. El nu poate fi cunoscut fără ele. Lumina Lui le penetrează, fără ca El să Se identifice întreg cu ele.

cu iubire de oameni a celor rătăciți, faptă ai cărei vestitori îi cunoaștem pe Prooroci¹⁹⁷.

Sau au primit *cunoștința și mustrarea pedagogică*. Cea dintâi, pentru că prin ea se dăruiește oamenilor știința binelui și a răului. "Dat-am, zice, înaintea feței tale viața și moartea" (Deut. 30, 19), pe una spre a o alege, pe alta spre a fi ocolită și spre a nu cădea, din neștiință, în rău ca în bine. Aceasta s-a arătat că a făcut-o Moise, preînchipuind în el simbolurile adevărului. Cea de a doua, pentru că ea este folosită față de cei fără rușine și față de cei ce amestecă fără deosebire cele neamestecate, ca Israel pe care l-a certat marele Ilie, care a adus – în calitate de rațiune – la înțelegere și simțire neînțelegerea și împietrirea celor ce s-au lipit cu totul de rău¹⁹⁸.

Sau au primit *făptuirea și contemplația*. Cea dintâi, ca una care desființează răutatea și, prin arătarea virtuților, taie cu totul afecțiunea față de lume a celor stăpâniți de ea, cum a despărțit Moise pe Israel de Egipt, și îi învață să se conducă prin bună ascultare după legile dumnezeiești ale Duhului. Iar cea de a doua, ca una ce răpește de la materie și formă, precum căruța de foc pe Ilie, și conduce la Dumnezeu și unește cu El prin cunoștință pe cei neîmpovărați nicidecum de trup, datorită înlăturării legii lui, sau pe cei ce

197. Moise și Ilie reprezintă apoi bunătatea și înțelepciunea. Căci legiuirea dată prin Moise este o faptă a înțelepciunii, iar îndemnul comunicat oamenilor prin Prooroci, de a se întoarce la o viață după voia lui Dumnezeu, este o faptă a bunătății. Hristos Se face cunoscut înconjurat de înțelepciune și bunătate. Moise și Ilie sunt tipurile modurilor și modelele în care se concretizează și se înfăptuiește, prin oameni, înțelepciunea și bunătatea Cuvântului lui Dumnezeu.

198. Cuvântul lui Dumnezeu Se mai arată și în comunicarea cunoașterii binelui și a răului, pentru a alege pe primul și pentru a evita pe al doilea, și în mustrarea faptelor rele prin cei ce se fac transmițătorii acestor două voinți ale Lui, după pilda lui Moise și Ilie.

nu sunt deloc arși de mândrie pentru faptele lor, având roua sărăciei cu duhul unită cu virtuțile adevărate¹⁹⁹.

Sau, iarăși, au învățat că lângă Cuvântul sunt tainele căsătoriei și ale necăsătoriei, cea dintâi prin Moise, care nu a fost împiedicat de căsătorie să se facă iubitor al slavei dumnezeiești, cea de a doua prin Ilie, care a rămas cu totul curat de legătura căsătoriei. Prin aceasta Cuvântul și Dumnezeu vestește că înfiază tainic pe cei ce le chivernisesc pe acestea prin rațiune, după legile stabilite dumnezeiește cu privire la ele²⁰⁰.

Sau sunt încredințați prin ei că Cuvântul e cu adevărat Domnul vieții și al morții²⁰¹.

199. Cuvântul lui Dumnezeu Se află de asemenea în vecinătatea fapturii și a contemplației. Prin făptuire virtuoză se taie afecțiunea față de lume, cum a despărțit Moise pe Israel de Egipt. Contemplația ridică sufletul peste materie și formă, adică peste conținutul material și chipurile lucrurilor, sau peste opoziția trupului față de suflet, cum l-a ridicat pe Ilie căruța de foc, unindu-l cu Dumnezeu printr-o cunoștință superioară. Ei sunt înalțați pentru că trupul nu-i mai trage în jos, iar căruța de foc sau contemplația nu-i arde, pentru că nu e în ei nici o mândrie pentru faptele lor, ci sunt răcoriți de roua smereniei. Numai unde este smerenie sunt virtuțile adevărate, care subțiază pe om și-l fac străveziu pentru Dumnezeu, sau îl înalță. Virtuțile sunt aripi care înalță sufletul, nelăsându-l ars de mândrie sau îngreunat de afecțiunea față de cele pământești.

200. Alte două moduri de viață pe care le acceptă Cuvântul lui Dumnezeu lângă Sine sunt căsătoria și necăsătoria. Prima este reprezentată de Moise, a doua, de Ilie. Nici una din cele două stări ale vieții nu este exclusă de la comunicarea cu Hristos. Singura condiție e ca ele să fie chivernisite prin rațiune, sau conform cu legile dumnezeiești cu privire la ele, adică să fie dominate de rațiunea care vede țesătura rațională irradiind din suprema rațiune divină încorporată în toate, nu de mândria sau de simțurile care se mulțumesc cu trăirea oarbă a senzațiilor de plăcere, produse de întâlnirea trupului cu plasticitatea lumii. Prin raționalitatea din toate, rațiunea se pune în legătură cu Rațiunea supremă, cu Cuvântul lui Dumnezeu.

201. Moise și Ilie mai reprezintă viața și moartea aducătoare de viață; căci Moise a dat legile care duc la viață, iar Ilie a arătat că, prin ieșirea din viața aceasta, se trece tot la viață.

Sau învață prin ei că lângă Dumnezeu toți viețuiesc și nimeni nu e mort lângă El, afară de cel ce s-a omorât pe sine prin păcat și s-a despărțit pe sine de Cuvântul prin aplecarea de bunăvoie spre patimi²⁰².

Sau, iarăși, au fost luminați că la Cuvântul, ca la Cel ce e Adevărul, sunt și se referă tipurile tainelor, și la El se adună, ca la începutul și sfârșitul lucrării Legii și Proorocilor²⁰³.

Sau învață că cele făcute după Dumnezeu și de Dumnezeu (adică firea lucrurilor și timpul) se arată deodată cu Dumnezeu – când Se arată El cu adevărat, pe cât e cu puțință –, ca unele ce sunt lângă El, Cauzatorul și Făcătorul lor. Dintre acestea, Moise e tipul timpului, nu numai ca dascălul timpului și al numărului referitor la el (căci el a fost primul care a numărat timpul de la facerea lumii) și ca învățătorul cultului vremelnice, ci și ca cel ce nu intră trupește la odihnă împreună cu aceia pe care i-a condus înainte de dumnezeiasca Evanghelie; căci așa e timpul care nu ajunge sau nu intră, prin mișcare, împreună cu aceia pe care obișnuiește să-i treacă în viața dumnezeiască a veacului viitor. Căci are pe Iisus ca succesori al întregului timp și veac; chiar dacă, de altfel, rațiunile timpului stăruie în Dumnezeu, cum arată tainic intrarea Legii (dată în pustie prin Moise) împreună cu cei ce au primit pământul făgăduinței²⁰⁴. Căci timpul

202. Deși au plecat din viața pământească, Moise și Ilie sunt totuși vii, pentru că sunt lângă Dumnezeu. Morți sunt cei ce s-au despărțit de Dumnezeu prin aplecarea spre patimi. Patimile reprezintă uitarea de Dumnezeu, uitarea teoretică și practică a țesăturii raționale a lumii, prin care se străvede Dumnezeu, Rațiunea Supremă.

203. Moise și Ilie reprezintă tipurile sau concretizările de modele ale lucrării și cunoașterii mai presus de cunoaștere. Ca atare ele se referă la Cuvântul sau la Adevărul ultim și își iau puterea din El și se adună la El ca la începutul și sfârșitul oricărei lucrări de împlinire a Legii și a Proorocilor.

204. Dumnezeu nu Se arată, atât cât e cu puțință oamenilor, fără firea creată și fără timp; nici acestea nu se arată fără El, chiar dacă unii dintre noi nu-L vedem și pe El prin ele. Căci ele sunt totdeauna la El sau

este veac (eon), când se oprește din mișcare, și veacul sau eonul este timp, când, purtat de mișcare, este măsurat. Astfel, ca să cuprind într-o definiție, veacul sau eonul este un timp lipsit de mișcare, iar timpul, un veac sau eon măsurat prin mișcare²⁰⁵.

Iar Ilie este tipul firii, nu numai ca cel ce a păzit neștirbite rațiunile din sine însuși și prudența în hotărârea voinței

cu El, odată ce El este cauza și Făcătorul lor. Prin aceasta, Sfântul Maxim arată caracterul pozitiv al naturii create și al timpului, spre deosebire de Origen. Timpul nu intră în odihna fericirii de veci cu cei pe care el îi duce spre aceea, așa cum Moise nu a intrat în Canaan împreună cu Israel, pe care-l conducea. Acolo i-a dus Iosua, care a fost succesorul lui, precum Iisus Hristos îi conduce în veșnicie, după Moise, pe cei exercitați prin lege și prin timp. Căci, ca Dumnezeu, are întregul timp în El. Fiindcă rațiunile timpului sunt din veci și până în veci la Dumnezeu, așa cum Legea dată prin Moise – pentru normarea prin rațiune a activității umane – vine de la Dumnezeu și intră în Canaan împreună cu poporul Israel. Adică raționalitatea ei rămâne etern acumulată în viața celor ce au trăit conform ei, precum și timpul rămâne concentrat în ei.

205. Cei ce au înaintat prin timp spre Dumnezeu intră într-o stare a veacului. Veacul (eonul) nu e eternitatea lui Dumnezeu, ci e timpul oprit din mișcare, având în el rezultatul întregii mișcări. Eonul e veșnicia celor create, sau mai bine zis nemișcarea lor. Dar această oprire a mișcării celor create înseamnă că ele au ajuns la plenitudinea vieții divine revărsată în cei ce au înaintat în timp spre o desăvârșire. Veacul (eonul) e un timp concentrat, dar nu numai atât. Iar caracterul acesta îl are eonul la sfârșitul mișcării timpului. Înainte de a se pune în mișcare, eonul are concentrată în sine mișcarea timpului nu ca desăvârșită, ci ca având să se desăvârșească. Cosmosul are prefigurată în el, de la început, tot timpul. La fel, orice plantă sau organism. Veșnicia anterioară mișcării creaturilor e bazată pe veșnicia rațiunilor lor în Dumnezeu. Veșnicia aceasta potențială trebuie să treacă prin timp ca să ajungă la plenitudinea adevărată în Dumnezeu. În felul acesta veșnicia creaturilor este ceva intermediar între eternitatea divină și timpul ca mișcare, o sinteză între eternitatea divină și timp. Timpul rezultă din eon și duce la eon. Iar eonul, sau veacul, nu se poate înțelege fără eternitatea divină. Iar dezvoltarea este implicată în starea inițială a eonului sau a veacului. Mișcarea temporală nu este o cădere contrară voinței lui Dumnezeu, ca în origenism și în barthianism, ci e prevăzută în planul lui Dumnezeu cu privire la lume. Eonul din care și la care ajunge mișcarea temporală e la Dumnezeu.

cu privire la ele, liberă de orice abatere din patimă, ci și ca cel ce pedepsește prin judecată, ca o lege naturală, pe cei ce se folosesc de Lege împotriva Legii. Căci așa face și firea, pedepsind pe cei ce încearcă să o strice, când încearcă să viețuiască împotriva firii – prin aceea că nu mai dispun în chip natural de toată puterea firii, fiind micșorați în ceea ce privește integritatea ei, și de aceea pedepsiți, ca unii ce și-au pricinuit fără chibzuială și fără prudență o lipsă în ființă, prin înclinarea spre neființă²⁰⁶.

Poate nu s-ar abate de la adevăr nici acela care ar spune că prin Moise și Ilie se arată creația inteligibilă și sensibilă a Cuvântului creator. Dintre acestea, Moise înfățișează rațiunea celei sensibile, ca cel supus facerii și stricăciunii, cum arată istoria referitoare la el, care povestește nașterea și moartea lui. Căci așa e și zidirea sensibilă, având un început cunoscut al facerii și nădăjduind un sfârșit produs prin descompunere. Iar Ilie, pe cea inteligibilă, întrucât istoria referitoare la el nu povestește nașterea lui, chiar dacă s-a născut, și nu face să se aștepte descompunerea prin moarte, chiar dacă va sfârși să existe în forma pământească. Căci așa e și zidirea inteligibilă, care nu are nici începutul facerii vădit oamenilor, chiar dacă s-a făcut și a început și

206. Cei ce viețuiesc împotriva rațiunilor firii, lăsându-se robiți de patimi, sunt pedepsiți de firea însăși. Și această pedeapsă este o judecată sau o criză pentru ei. Pedeapsa rezultă din faptul că aceia nu și-au actualizat toate potențele firii sau le-au pervertit. Astfel, firea se dovedește bună chiar prin faptul că cei ce o calcă suferă. Sfântul Maxim afirmă valoarea ei pozitivă, prin faptul că o consideră aflându-se lângă Dumnezeu. Cei ce viețuiesc în conformitate cu ea ajung să răsfrângă lumina Cuvântului întrupat, ca și timpul ajuns veac, prin buna folosire a mișcării timpului. Chiar prin faptul că a luat natura noastră umană, unită cu natura cosmică, Cuvântul lui Dumnezeu a revărsat lumina Sa dumnezeiască peste ea. Se acordă o valoare eternă timpului și firii create, contrar originismului.

a fost adusă din neexistență la existență, și nu așteaptă nici un sfârșit determinat al existenței prin descompunere²⁰⁷.

46 a. *Altă tâlcuire cuprinzătoare a Schimbării la Față.*

Iar de nu par cuiva mai curios decât trebuie, socotesc că din dumnezeiasca Schimbare la Față ne apare și o altă taină mare și dumnezeiască și mai strălucitoare decât cele spuse. Căci socotesc că cele petrecute la Schimbarea la Față, pe munte, arată în chip tainic cele două moduri generale ale teologiei, și anume: cel dintâi și simplu și necauzat, care prin tăcere afirmă cu adevărat dumnezeirea prin singura și totala negație și lauda cuvenită a transcendenței ei, și cel următor acestuia și compus, care o descrie în chip măreț, prin afirmare, din cele cauzate. Prin acestea – pe cât e cu putință oamenilor să primească cunoștința înălțată despre Dumnezeu și cele dumnezeiești – ne duce, prin simbolurile potrivite nouă, spre amândouă modurile, dezvăluindu-ne, prin înțelegerea binecredincioasă a lucrurilor, rațiunile amândurora și învățându-ne că simbol al celui dintâi e tot ce e mai presus de simțire, iar al celui de al doilea este ansamblul mărețelor opere supuse simțurilor. Căci din simbolurile mai presus de simțuri credem numai că adevărul mai presus de rațiune și minte există, neîndrăznind nicidecum să cercetăm, sau neputând să înțelegem ce și cum și care este și unde și când, evitând impietatea iscodirii. Iar din cele supuse simțurilor, pe cât ne e cu putință, primind numai prin cugetare rațiunile descărnate – ca trepte ale cu-

207. Moise și Ilie mai reprezintă și cele două laturi ale creației: cea sensibilă, care are un început cunoscut și un sfârșit prin corupere, și cea inteligibilă, al cărei început nu se vede și care nu se descompune prin moarte. Dar amândouă stau lângă Cuvântul întrupat, căci pe amândouă le-a asumat și pe amândouă le înveșnicește și le scaldă în lumina dumnezeirii Sale. Latura sensibilă a creației nu va dispărea nici ea, cum afirmă platonismul, origenismul și filosofia Asiei orientale.

noștinței despre Dumnezeu – , spunem că El e cât L-am cunoscut din fapăturile Lui, în calitate de cauză²⁰⁸.

47. *Domnul S-a făcut chip al Său prin întruparea Sa.*

Dar să privim dacă nu cumva fiecare din cele două moduri amintite la Schimbarea aceea dumnezeiască la Fața a

208. Schimbarea la Față mai reprezintă și cele două moduri ale cunoașterii lui Dumnezeu: cea afirmativă și cea negativă. Teologia afirmativă cunoaște pe Dumnezeu din zidirile Lui, atribuindu-I într-un grad mare, în calitate de cauză, toate însușirile fapturilor. Fapăturile sunt astfel simboluri de care se folosește modul afirmativ de cunoaștere a lui Dumnezeu. Întrucât acest mod de cunoaștere vrea să cunoască ceea ce este Dumnezeu, el se bazează mai mult pe rațiunile descărnate ale cugetării.

Teologia negativă sau modul negativ al cunoașterii lui Dumnezeu renunță la toate atributele împrumutate din fapături. Se precizează aici însă că renunțarea aceasta se referă numai la atributele deduse din cele supuse simțurilor. Deci poate folosi ca simboluri cele mai presus de simțuri. Dar întrucât și ideile despre Dumnezeu ne vin din lucrurile sensibile, renunțarea la tot ce e sensibil înseamnă de fapt renunțarea la aceste idei. Dacă totuși ceva superior simțurilor poate servi ca simbol al lui Dumnezeu, aceasta e ceva superior ideilor despre El, e o realitate neconstruită și nededusă de minte, ci apărând spiritului în mod apofatic din trăirea lui Dumnezeu însuși. Deci modul acesta al teologiei nu e un mod intelectual, ci experimental, duhovnicesc, nici nu folosește alte fapături superioare celor sensibile, ca mijloace ale cunoașterii lui Dumnezeu, ci cunoaște pe Dumnezeu din Dumnezeu însuși, din experiența negrăită a prezenței Lui. Dar întrucât această prezență e pe măsura receptivității omului, ea e numită de Sfântul Maxim tot simbol.

Aceasta e lumina dumnezeiască. De fapt, atât din ceea ce a spus Sfântul Maxim mai înainte, cât și din faptul că pe Tabor s-au arătat pe de o parte chipurile sensibile ale lui Moise și Ilie, pe de alta, o lumină mai presus de simțuri, se poate spune că Dumnezeu S-a făcut cunoscut sau Se poate face cunoscut atât din formele sensibile ale luminii, cât și din lumina mai presus de simțuri. Ambele sunt simboluri ale lui Dumnezeu, pentru că El nu Se arată cu totul descoperit. Lumina aceea, fiind fără forme, ne face cunoscut pe Dumnezeu în mod simplu, sau ca simplă prezență supremă, neprecizat prin atribute, care nici ele nu pot reda exact pe Dumnezeu cel mai presus de toate atributele. Un Dumnezeu ascuns în apofaticul Său mai presus de rațiuni e un Dumnezeu infinit și indefinit, cum nu e "Dumnezeul" lui Origen.

Domnului își are în chip înțelept simbolul ei. Căci El trebuia să Se creeze în chip neschimbat ca noi, primind, pentru nemăsurata iubire de oameni, să Se facă chipul și simbolul Său și să Se arate din Sine în mod simbolic pe Sine; și prin Sine, Cel arătat, să călăuzească spre Sine – Cel cu totul ascuns în nearătate – toată creația și să ofere oamenilor, cu iubire de oameni, prin lucrarea dumnezeiască în trup, semnele vădite ale infinității nearătate și ascunse dincolo de toate și cu neputință de a fi înțeleasă sau numită de nici una din existențe, în nici un mod²⁰⁹.

48. *Tâlcuire despre fața fulgerătoare a Domnului.*

Deci lumina feței Domnului, care a covârșit în Apostoli fericirea omenească, este simbolul teologiei mistice negative, întrucât fericita și sfânta dumnezeire este după ființă supranegrăită și supranecunoscută și infinit mai presus de toată infinitatea, nelăsând celor de după ea nici urma cea mai subțire de cuprindere și nedând vreunea din existențe

209. Dar nu numai Moise și Ilie, ci și Însuși Domnul prezintă, în felul arătării Sale pe munte, în mod mai vădit decât în cursul celorlalte manifestări de pe pământ ale Sale, cele două moduri ale cunoașterii Sale ca Dumnezeu. Călugarul Varlaam din Calabria afirma, împotriva Sfântului Grigorie Palama, că lumina dumnezeiască de care vorbesc sfinții nu e decât cunoașterea lui Dumnezeu prin negarea intelectuală a atributelor pe care I le atribuim după asemănarea creaturilor. Sfântul Grigorie Palama a arătat, cu exemplul Taborului, că lumina dumnezeiască este altceva decât un simbol al teologiei negative intelectuale. De fapt, Sfântul Maxim spune și el aici că Fiul lui Dumnezeu, "prin însăși lucrarea Sa dumnezeiască în trup, Și-a arătat pe Tabor semnele vădite ale infinității Sale nearătate". Lumina aceasta e deci semnul "lucrării" Sale în trup, nu expresia unei gândiri umane negative. Numai astfel se poate spune că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut pe Sine "Simbolul" Său prin trup. Dacă acest trup n-ar fi arătat prin sine nimic altceva decât un trup ca al celorlalți oameni, Domnul nu Și-ar fi făcut trupul Său simbol al dumnezeirii Sale, așa cum trupurile noastre nu sunt simboluri ale dumnezeirii Lui. Se acordă aici o mare valoare trupului, care poate fi făcut simbol nu numai al sufletului, ci al dumnezeirii înseși. E o afirmație contrară origenismului.

nici o idee de cum sau în ce măsură este tot ea și unime, și treime. Căci nu poate fi necreatul cuprins de creatură, nici infinitul înțeles de cele mărginite²¹⁰.

49. Tâlcuire duhovnicească a veșmintelor luminoase ale Domnului.

Iar modul afirmativ se împarte în cel bazat pe lucrare, pe pronie și pe judecată. Cel bazat pe lucrare – care, prin frumusețea și măreția fapturilor, dă știrea că Dumnezeu este creatorul tuturor – e simbolizat de veșmintele strălucitoare ale Domnului, pe care Cuvântul le-a arătat cu anticipație în fapturnle văzute²¹¹.

50. Alt înțeles duhovnicesc al lui Moise.

Modul bazat pe pronie e indicat prin Moise, căci acesta scoate din rătăcire, cu iubire de oameni, pe cei stăpâniți de răutate și le arată cu înțelepciune oamenilor căile variate ale ieșirii din cele materiale, stricăcioase și trupești spre

210. Lumina arătată pe fața Domnului este simbolul teologiei tainice negative. Deci teologia tainică negativă nu e mai prejos de acea lumină. Iar acea lumină este un simbol al unei înțelegeri experimentale, mai presus de orice înțelegere intelectuală definită a lui Dumnezeu, afirmativă sau negativă. În acea lumină mintea curățită sesizează prezența indefinită a lui Dumnezeu. În orice caz, teologia tainică negativă nu e o simplă negație rațională a însușirilor atribuite lui Dumnezeu, după asemnarea însușirilor fapturilor. Dumnezeu e infinit, fiind mai presus de raționalul care mărginește, ca la Origen. Deci nu poate plictisi.

211. Cunoașterea tainică negativă a Domnului este una și simplă, fiind scufundarea în persoana sau lumina feței Lui divine inexprimabile. Iar modul cunoașterii afirmative a lui Dumnezeu se ramifică în trei, după cum Îl gândește pe Dumnezeu, pornind de la lucrarea, de la pronia sau de la judecata Lui referitoare la lume. Una din aceste cunoașteri afirmative a lui Dumnezeu se bazează pe fapturnle pe care, în calitate de cauză, le-a creat. Veșmintele Domnului, de pe munte, reprezintă fapturnle Lui create anticipat. Când Se întrupează și vine Domnul în ele, acestea devin luminoase. Întregul cosmos material e destinat să devină veșmântul luminos al Domnului, contrar învățaturii lui Origen.

cele dumnezeiești și nematerialnice și netrupești, și-i întărește înțelepțește cu legile dumnezeiești²¹².

51. *Alt înțeles duhovnicesc al lui Ilie.*

Iar modul judecării se arată prin Ilie, căci aceasta pedepsește cu cuvântul și lucrul pe unii și călăuzește pe alții, după vrednicie, acomodându-se fiecăruia în chip potrivit, după conținutul și calitatea virtuții sau a răutății lui²¹³.

Toate cele spuse înainte referitor la locul de față al Sfinței Scripturi le-au lucrat Moise și Ilie, fiecare în timpurile sale, cum spune istoria, atât cât le e îngăduit celor ce concretizează în ei în mod tipic lucrările dumnezeiești, fiind asemenea celor spuse în tâlcuire.

51 b. *Înțelesul duhovnicesc al convorbirii cu Moise și Ilie la Schimbarea la Față.*

Iar din convorbirea acelora cu Domnul și din faptul că vorbeau despre sfârșitul pe care avea să-l pătimească Acela în Ierusalim (Lc. 9, 31), Apostolii au cunoscut nu numai împlinirea în El a tainelor prezise de Lege și de Prooroci, ci poate și faptul că sfârșitul sfatului negrăit al lui Dumnezeu despre lume și despre iconomia Lui nu poate fi cuprins de nici una din fapte, decât numai de marea Lui pronie și judecată, prin care toate înaintează cu bună rânduială spre

212. O altă formă a cunoașterii afirmative a lui Dumnezeu se bazează pe pronia Lui cu privire la fapte. Această cunoaștere deslușește felurile în care Dumnezeu ridică pe oameni, de la cele trupești și coruptibile, spre cele netrecătoare, prin legile dumnezeiești naturale și scrise, pe care le aplică. Prin activitatea lui, Moise a fost un organ al acestei pronii a lui Dumnezeu. Sfântul Maxim acordă proniei un sens antropologic-etic.

213. Al treilea fel al cunoașterii afirmative a lui Dumnezeu este cel bazat pe judecată. Cunoașterea aceasta are de asemenea efecte practice antropologice. Prin ele Dumnezeu ceartă cu cuvântul și cu lucrul pe unii și ajută pe alții, acomodându-le tuturor după mărimea și calitatea virtuții sau patimilor lor. Acest fel de lucrare este reprezentat de Ilie.

sfârșitul cunoscut de mai înainte numai lui Dumnezeu. Sfârșitul acesta, care va fi și cum și când, l-au ignorat deopotrivă toți; l-au cunoscut cu adevărat, dar numai că va fi, doar sfinții care și-au curățit sufletul prin virtuți și și-au îndreptat toată pornirea mintală a lor cu totul spre cele dumnezeiești. Căci prin aceasta ei auzeau, așa zicând, însăși firea generală a celor văzute, deși nu cu totul clar, prin modurile din care e constituită, cum își strigă sfârșitul bunei ei întocmiri prezente²¹⁴.

52. *Înțelesul natural al sfârșitului necesar al lumii.*

Căci privind cu știință, pe cât se putea, lumea prezentă și desfășurând cu cugetarea în chip înțelept rațiunea con-

214. Sfântul Maxim interpretează faptul că Moise și Ilie vorbesc pe munte cu Domnul, și grăiesc despre pătimirea Lui în Ierusalim, în sensul că Legea și Proorocii indicau pe Hristos ca pe Cel în Care aveau să se îplinească tainele prezise de ele. Din lumina Lui de dinainte de întrupare primiseră și ele lumina și din lumina Lui de după întrupare primesc lumina lor deplină. Dar împlinirea tainelor Legii și Proorociilor în Hristos implică totodată împlinirea în El a sfatului lui Dumnezeu cu privire la lume și la iconomia Lui.

Această împlinire a lumii în Hristos a fost prezisă și ea de Lege și de Prooroci. Dar Cel care o cunoaște în ultima analiză, când și cum va fi, este Dumnezeu, prin pronia și judecata Lui. Căci prin acestea El și conduce de fapt lumea spre împlinirea ei finală.

Ceva mai sus, Sfântul Maxim referise pronia și judecata la drumul duhovnicesc al omului, nu la lume. Acum le referă la cosmos, căci omul își face drumul duhovnicesc prin lume. Acest drum e ca o micșorare a alipirii exclusive la lume. Deci el implică și un sfârșit al lumii, dacă toți oamenii sunt chemați să se dezlipească de ea și dacă lumea nu are decât acest rost, al înaintării omului prin ea, dincolo de ea. Natura umană și natura lumii înseși își dezvăluie astfel destinația și conducerea prin pronie, spre sfârșitul în Dumnezeu. Destinația aceasta o cunosc mai bine sfinții, căci pornirea firii lor spre dezlipirea de chipul actual al lumii și spre înaintarea către Dumnezeu prin virtuți e mai accentuată. Prin virtuțile lor fac ca natura celor văzute să fie depășită prin activarea de către ei a modurilor proniei și judecății dumnezeiești. Ei cunosc prin aceste moduri aplicabile lumii, sau impuse de Dumnezeu lor prin lume, că lumea e destinată sfârșitului, deși nu cunosc când și cum va fi aceasta.

centrată a corpurilor legate întreolaltă în ea în chip variat, au aflat că unele din ele sunt sensibile, perceptibile și generale, dar toate se cuprind și se prefac în toate prin schimbarea reciprocă a proprietăților calitative ale fiecăruia. Căci cele ce sunt se cuprind după fire în cele supuse simțurilor, iar cele supuse simțurilor, în cele ce simt prin simțire, ca unele ce sunt percepute. Și, iarăși, cele generale se strică, prefăcându-se în cele particulare prin schimbare, iar cele particulare, în cele generale prin desfacere. Și descompunerea unora se produce prin nașterea altora. Căci unirea celor generale între ele, producând nașterea celor particulare, însemnează descompunerea lor reciprocă prin schimbare. Și, iarăși, descompunerea celor particulare în cele generale prin desfacerea legăturii (celor unite în ele) înseamnă persistența și nașterea celor generale.

Aflând că aceasta este firea lumii sensibile: descompunerea și prefacerea întreolaltă a corpurilor din ea, din care și în care constă, au cunoscut, ca urmare – din structura prin fire nestatornică și schimbăcioasă și mereu altfel purtată și întoarsă a corpurilor din care constă –, sfârșitul ei, care se va produce cu necesitate prin succesiunea lucrurilor. Căci au socotit cu dreptate că nu e cu puțință, nici rațional, să numească veșnic ceea ce nu e mereu la fel, fără schimbare și prefacere, ci se împrășteie și se prefac în nenumărate moduri.

53. *Scurtă tâlcuire despre veacul viitor și despre ce înseamnă prăpastia dintre Dumnezeu și oameni și cine este Lazăr și ce este sânul patriarhului.*

Astfel, Sfântul Maxim depășește viziunea dezvoltării individuale a omului, proprie în general Sfinților Părinți, într-o viziune a înaintării cosmosului spre sfârșitul lui în Dumnezeu. Un alt argument al sfârșitului lumii este prefacerea continuă a lucrurilor din ea. Nu are nici un sens durată eternă a acestei prefaceri, mereu identice. Dar nici natura umană, nici cosmosul nu se suprimă la sfârșit în Dumnezeu, ci se prefac, se transfigurează.

Prin aceasta, ridicându-se deasupra celor ce se văd, au cugetat cu înțelepciune la sfârșitul sigur al tuturor – când nu va mai fi nici una dintre existențele care poartă și e purtată, și nici o mișcare a vreunui lucru din stabilitatea negrăită, care a pus hotar pornirii și mișcării celor ce sunt purtate și se mișcă. La acest sfârșit dorind să ajungă cu mintea, încă purtând trupul supus stricăciunii, au trecut cu înțelepciune prăpastia dintre Dumnezeu și oameni, desfăcându-se cu bunăvoie de afecțiunea față de trup și de lume. Căci prăpastia cu adevărat înfricoșată și mare între Dumnezeu și oameni este dragostea și plăcerea față de trup și de lumea aceasta. Îmbrățișând bărbătește și cu bucurie lipsa acestora, Lazăr (cum arată boala și foamea, una pricinându-i înstrăinarea de lume, alta, de trup) s-a învrednicit să primească odihna în sânurile lui Avraam, lăsând fără alinare pe bogatul, lipsit de aceasta, nefolosit cu nici un alt rod din viața în trup, fără numai cu chinurile fără de sfârșit. Căci acesta a rămas lipsit și de viața prezentă, pe care singură a îmbrățișat-o cu iubire, întrucât aceasta prin fire nu poate fi reținută din curgerea ei, și nu s-a putut împărtăși nici de cea viitoare, față de care a rămas cu totul nemișcat și fără iubire. Căci aceasta obișnuiește să se dăruiască numai celor care au iubit-o deplin și, din dragostea față de ea, au răbdat de bunăvoie, cu plăcere, toate cele dureroase²¹⁵.

Iar când auzim de sânurile lui Avraam, să înțelegem pe Dumnezeu cel din seminția lui Avraam, Care S-a arătat nouă după trup. Acesta dăruiește cu adevărat toate tuturor celor vrednici de har, pe măsura calității și măsurii virtuții fiecăruia. El Se împarte pe Sine neîmpărțit în măsuri dife-

215. Afecțiunea față de trup și de lume este o prăpastie între noi și Dumnezeu. Numai cine se lipsește de acestea se sălășluiește în sânurile lui Avraam, asemenea săracului Lazăr. Cine se alipește, prin plăcere, exclusiv la viața prezentă rămâne lipsit și de ea, ca de una ce nu poate fi reținută din coruperea ei, și nici nu o primește pe cea viitoare, căci nu s-a acomodat ei prin iubire. Acesta e asemenea bogatului nemilostiv.

rite, dar nu Se taie nicidecum cu cei ce se împărtășesc de El, pentru caracterul netăiat după fire al unității Sale, deși, iarăși, pentru vrednicia felurită a celor ce se împărtășesc, apare în chip minunat despărțit în împărtășirile Sale, adunându-le într-o unire negrăită, cum numai Cuvântul știe²¹⁶.

Spre Acesta nimeni nu va putea trece bucurându-se de plăcerea trupului și indulcindu-se de ea mai mult decât de fericita Lui slavă. Nici nu va sta cu Cel ce a biruit lumea cel ce a fost biruit de lume și se desfată de ea, cunoscând-o în chip rău. Căci dreptatea dumnezeiască a socotit că nu se cuvine ca cei ce mărginesc la viața aceasta cele ale omului și se desfată cu bogăția, cu sănătatea trupului și cu celelalte bunuri, și socotesc că numai în aceasta e fericirea, iar bunurile sufletești le socotesc ca nimic, să se împărtășească de bunurile dumnezeiești și veșnice de care nu s-au îngrijit deloc, pentru multa grijă de cele materiale, neștiind cât de mult virtuțile întrec bogăția, sănătatea și celelalte bunuri vremelnice²¹⁷.

54. *Tâlcuire despre virtuți.*

Căci numai virtuțile fac pe om fericit, fie că sunt singure, fie împreună cu alte bunuri. Celelalte bunuri, împreună cu virtuțile, îl fac pe om fericit în mod abundent, cum a spus cineva dintre cei înțelepți în cele dumnezeiești, iar singure și de sine, în mod circumscris. Căci dintre lucruri,

216. Prin sânurile lui Avraam Sfântul Maxim înțelege pe Fiul lui Dumnezeu cel răsărit după trup din sânurile lui Avraam. El este numit "sânuri", și nu sân, pentru că dăruiește fiecăruia în Sine un loc fericit, potrivit cu mărimea și calitatea virtuții lui, împărțindu-Se tuturor și rămânând totuși neîmpărțit, sau împărțindu-Se ca să-i adune în Sine.

217. Lumea poate fi cunoscută și în chip rău în voluptatea amăgitoare și de scurtă durată oferită celui ce și-a dezlegat simțurile din armonia ființei sale complexe și capabile de o durată veșnică, prin spiritul prin care se distinge de calitățile pur materiale și biologice. Virtuțile sunt deprinderile prin care se întărește spiritul și-l fac capabil să țină în subordine toate elementele ființei umane și să lucreze la armonia tuturor.

unele se cunosc în mod circumscris, cum e cel de doi coți, altele, ca grămadă. Căci chiar dacă scoți din grămadă două măsuri, restul rămâne tot grămadă. Și de scoți, din fericirea abundantă, bunurile trupurilor și ale celor din afară și lași numai virtuțile, fericirea rămâne și așa fără lipsă. Căci virtutea e îndestulătoare prin ea însăși, spre fericirea celui ce o are. Deci tot cel rău este nefericit, chiar dacă ar avea la un loc toate bunurile amintite ale pământului, odată ce este lipsit de virtuți. Și tot cel bun e fericit, chiar de e lipsit de toate bunurile pământului, având strălucirea virtuții cu care se bucură Lazăr, având odihna cea din sânurile lui Avraam²¹⁸.

55. Altă tâlcuire la: *"De vei fi răstignit ca un tâlhar"* (Sf. Grigorie Teologul, *Cuv. la Paști*, cap. 24, P.G., 36, col. 656).

Și, iarăși, tâlhar cinstit este cel ce s-a învrednicit să se răstignească împreună cu Hristos, prin respingerea totală și deplină a patimilor, cel ce s-a răstignit la dreapta Lui, adică a străbătut toată virtutea cu rațiune și cunoștință, și-și păzește viața fără sminteală pentru toți oamenii și nu are nici o mișcare care-l abate de la blândețea cuvântului din pricina asprimii. Iar tâlhar necinstit este cel ce, de dragul slavei și al bunurilor mai abundente, simulează cu viclenie viața virtuoză prin purtările aparente și nu cultivă față de cei din afară decât cuvântul cel unic și singur al lingușirii, în loc de toată virtutea și cunoștința, iar față de cei din apropiere e pervers în intenții și dușmănos. Acestuia trebuie să i se închidă gura cu pricepere, ca unuia ce hulește calea lui Dumnezeu. Căci poate va înceta de a bârfi Cuvântul prin purtarea sa, mișcat de cel care-l ceartă, precum a pățit pe cruce tâlharul care a hulit fără rușine. Căci tăcerea care nu răs-

218. Numai virtuțile fac pe om fericit, fie că acela mai are sau nu și alte bunuri. Toate celelalte bunuri sunt măsurate și, când sunt pierdute, e pierdut totul. Virtutea e nemăsurată și, chiar dacă omul care o are le pierde pe celelalte, tot fericit rămâne. Căci prin virtute omul participă la Dumnezeu cel infinit.

punde celui ce muștră este semn al primirii cuvântului grăit. Deci, în oricare înțeles din cele arătate ne-am răstigni cu Hristos, să ne silim, cât suntem aici, să ne facem îndurător pe Cuvântul-împreună-răstignit și să primim făgăduința nemincinoasă a odihnei, în conștiința curățită de gândurile care o muștră, dacă azi înseamnă ziua prezentă a veacului acestuia (căci "Azi, zice, vei fi cu Mine în rai"), iar mâine, cea a veacului viitor, în care nu mai trebuie să aștepti nici o iertare a păcatelor, ci numai răsplata cuvenită fiecăruia, după vrednicia celor săvârșite în viață.

56. Altă tâlcuire pentru cei ce întreabă despre spusa care zice: *"Mai înaltă ca cea mai înaltă și mai minunată ca cea minunată"* (Sf. Grigorie Teologul, *Cuv. la Duminica cea nouă*, cap. 5, P.G., 36, col. 613).

Și, iarăși, prima Duminică e simbolul viitoareii învieri și nestrucăciuni a firii; iar a doua poartă chipul viitoareii îndumnezeiri după har. Dacă deci bucuria de cele bune e mai cinstită decât deprinderea curățită de rele, iar deprinderea desăvârșirii în cunoștința adevărată, mai cinstită decât alegerea sănătoasă a virtuții, și ridicarea la Dumnezeu în har – prin îndumnezeire –, mai cinstită decât nestrucăciunea firii, iar prima Duminică le este celor dintâi chip, iar celor de al doilea, simbol, pe drept cuvânt a spus învățătorul, ridicat în Duh, că Duminica cea nouă este mai înaltă decât cea înaltă.

57. *Contemplarea naturală prin care sfinții au cunoscut pe Dumnezeu din fapte.*

Deci sfinții – înțelegând astfel creația și buna ei întocmire și proporția și folosul pe care fiecare parte îl oferă întregului univers și că desăvârșite sunt toate cele create cu înțelepciune și purtare de grijă (după rațiunea după care au fost create) și cele ce s-au făcut, căci nu e cu putință să fie în alt chip bune decât așa cum sunt, neavând trebuință

de adaos sau de micșorare spre a fi în alt chip bune – au cunoscut pe Făcător din făpturile Lui. Apoi, privind persistența, ordinea și poziția lucrurilor create, rânduiala după care stau toate în specia lor neamestecate și libere de orice confuzie, mișcarea stelelor – săvârșită în același mod – neabătându-se nicidecum niciodată, și ciclul anului care se săvârșește regulat prin revenirea lor de la același la același loc, durata nopților și zilelor în cursul anului crescând și micșorându-se în mod alternativ – creșterea nefăcându-se într-o măsură diferită față de micșorare –, au învățat că Cel pe Care L-au cunoscut ca Dumnezeu și Făcător al tuturor este și Proniatorul lucrurilor²¹⁹.

58. Înțelegerea naturală prin care se cunoaște că lumea și toate cele după Dumnezeu își au un sfârșit.

Căci cine, privind frumusețea și măreția făpturilor lui Dumnezeu, nu-L va cunoaște îndată pe El ca pricinuitoare al facerii, ca început și cauză a lucrurilor și ca Făcător? De aceea numai spre El va urca cu mintea, lăsând acestea jos. Căci nu poate străbate totul mintea care dorește să cuprindă nemijlocit pe Cel cunoscut prin lucruri. Și amăgirea că lumea e fără de început o va scutura de la sine, cugețând în chip adevărat că tot ce se mișcă a și început fără îndoială să se miște. Căci nici o mișcare nu e fără de început, fiindcă nu e nici fără cauză. Pentru că are drept început pe Cel ce mișcă și drept cauză, pe Cel ce o cheamă și o atrage spre ținta finală spre care se mișcă (căci nimic nu se mișcă fără cauză), și nici una din existențe nu e nemișcată – afară de Cel ce mișcă prima dată (căci Cel ce mișcă prima dată e fără îndoială nemișcat, fiindcă e și fără început) –, atunci nici una din existențe nu e fără de început, pentru că nu e nici nemișcată. Căci se mișcă toate cele ce sunt în orice fel,

219. Contemplația naturală este cunoașterea lui Dumnezeu din creație. Prin una din aceste contemplații se cunoaște Dumnezeu ca "făcător", prin alta, ca "proniator".

afară de Cauza singură nemișcată și mai presus de toate. Cele înțelegătoare și raționale se mișcă prin cunoaștere și știință – pentru că nu sunt autocunoaștere sau autoștiință –, căci cunoștința și știința lor nu e ființă a lor, ci aptitudini observate pe lângă ființa lor, provenite din judecata dreaptă a minții și rațiunii, adică a puterilor proprii ființei lor²²⁰.

59. Înțelesul ascuns în strângerea (contractarea) și lărgirea (dilatarea) ființei, a calității și cantității, datorită căreia ea nu poate fi fără de început.

Dar și ceea ce se numește simplu substanță se află în mișcare. Cea a celor ce se nasc și se corup se mișcă născându-se și corupându-se, iar cea a tuturor celor ce sunt a fost pusă în mișcare și se mișcă conform rațiunii și modului dilatării și contractării. Căci se mișcă de la genul atotgeneral – prin genurile mai puțin generale – spre specii prin care

220. O altă contemplare naturală ia în considerare mișcarea și prin ea e cunoscut Dumnezeu ca origine și țintă a mișcării. Mișcarea tuturor celor din lume e o dovadă că lumea nu e de la sine și pentru sine, ci are un principiu deosebit de ea și o țintă deosebită de ea. Mișcarea implică o cauză și o țintă, prin faptul că are o direcție, că tinde spre ceva fără voia ei și deci vine de undeva. Ultimul principiu al mișcării și ultima țintă a ei trebuie să fie deci nemișcarea, ca să nu mai trimită la alt principiu, la altă țintă. Aici e prezentată ideea lui Aristotel despre Dumnezeu ca "mișcătorul nemișcat". Dar Sfântul Maxim folosește ideea aceasta pe de o parte pentru a prezenta mișcarea într-o lumină pozitivă, contrară originismului, pe de alta, pentru a deduce că lumea se mișcă spre Dumnezeu, Care, fiind cauza mișcării, trebuie să fie și ținta ei finală. Lumea nu se poate mișca spre altă țintă, nici nu poate rămâne veșnic într-o mișcare în ea însăși. Dacă mișcarea își are mereu impulsul în Dumnezeu, ea rămâne mereu în raza puterii lui Dumnezeu. Mișcarea provine dintr-o ne-deplinătate a lumii care își caută deplinătatea în Dumnezeu, Care nu Se mișcă pentru că e deplin. În mișcare se încadrează și acțiunea cunoașterii, întrucât ființele înțelegătoare create nu sunt depline în cunoaștere, pentru că nu sunt depline sau infinite în ele însele. Ele sunt mișcate la cunoaștere de cele deosebite de ele. Ele nu se pot mișca în cunoașterea lor – care nu se poate opri la nici o margine – decât spre Dumnezeu, realitatea infinită în ea însăși.

și în care obișnuiește să se împartă, înaintând până la speciile cele mai particulare în care ia sfârșit dilatarea ei, hotărnicindu-și existența ei față de cele de jos; și se adună iarăși de la speciile cele particulare, întorcându-se prin cele mai puțin generale până la genul atotgeneral în care se sfârșește contractarea ei, hotărnicindu-și existența ei față de cele de sus. Astfel, mărginindu-se în amândouă părțile, adică în sus și în jos, arată că are început și sfârșit, nefiind capabilă nicidecum să primească în sine rațiunea infinității.

La fel e cu cantitatea. Nu numai cea a celor ce se nasc și se corup în orice mod, în care poate fi observată, se mișcă crescând și micșorându-se, ci și cantitatea toată și a tuturor – mișcându-se după rațiunea desconcentrării și concentrării și specificându-se prin dilatare în deosebirile particulare – se hotărniceste, neputându-se revărsa la infinit; și iarăși se adună prin revenire, desfăcând speciile aceloră, dar nu specificul înăscut ei.

La fel e cu calitatea. Nu numai a celor ce se nasc și se strică se mișcă prin prefacere, ci și calitatea toată și a tuturor – mișcându-se prin schimbarea și împrăștierea a ceea ce o distinge – primește o dilatare și o contractare. Și despre nimic ce obișnuiește să se împrăstie și să se adune n-ar putea spune cineva, cugetând drept, că e cu totul nemișcat în rațiune și lucrare. Iar dacă nu e nemișcat, nu e nici fără de început. Iar dacă nu e fără de început, e vădit că nu e nici nefăcut, ci precum știe că cel ce se mișcă a început să se miște, la fel știe că cel făcut are un început al facerii spre a exista și că și-a primit existența și mișcarea din Cel Unul și singur nefăcut și nemișcat. Iar cel ce a început să existe prin facere nu poate fi nicidecum fără de început²²¹.

221. Dacă în secțiunea anterioară din mișcarea în general s-a dedus un argument pentru începutul și sfârșitul lumii, deci pentru o origine și un scop transcendent ei, în secțiunea aceasta, din mișcarea limitată a diferitelor genuri, a cantității și calității lor în parte, se deduce un argument pentru mărginirea lumii în substanță, în cantitate și calitate, și apoi

60. *Dovedire că tot ce există, afară de Dumnezeu, e numaidecât în spațiu și de aceea în mod necesar e și în timp; și că ceea ce e în spațiu numaidecât a început să existe în ce privește timpul.*

Dar, trecând peste faptul că însăși existența celor ce sunt – având un "cum" al existenței și neexistând simplu, ceea ce este primul chip al mărginirii – aduce o dovadă puternică și importantă că lucrurile au început după ființă și naștere, cine nu știe că odată cu tot ce există în oarecare fel – afară de Dumnezeu singur, Care e propriu-zis mai presus și de însăși existența – se cugetă "unde" există, împreună cu care, în mod necesar, se cugetă "când" există? Căci nu e cu puțință să se cugete un "unde" separat de un "când" care ar lipsi, pentru că acestea sunt deodată, deoarece sunt cele fără de care nu există ceva; nici un "când" nu e separat de un "unde" care ar lipsi și cu care acesta se cugetă împreună.

Toate se arată supuse lui "unde", ca cele ce există în spațiu. Căci nu e mai presus de univers însuși cuprinsul universului, pentru că e irațional și cu neputință să se cugete cuprinsul universului mai presus de universul propriu, ci își are circumscrierea de la sine în sine, având puterea infinită

pentru începutul și sfârșitul ei. Substanța generală merge cu specificarea sa în genuri și în specii până la un loc, nu până la infinit. Căci ea rămâne în marginile aceluiași genuri și specii, sau în caracterele aceleiași substanțe. Mișcarea aceasta limitată a fluxului și refluxului specificării e un argument pentru mărginirea lumii, pentru neinfinitatea ei. Aceeași incapacitate de infinitate dovedeste mișcarea limitată de creștere și descreștere cantitativă sau mișcarea de specificare calitativă limitată și de revenire din ea.

Pe de altă parte, specificarea substanței în specii și revenirea din ele, creșterea și descreșterea cantitativă și specificarea calitativă în aceleași limite, realizându-se prin mișcare, arată că nimic din lume nu e nemișcat. Iar dacă nu e nemișcat, nu e nici fără de început, ci își are un început al ființei și mișcării sale din Cel nefăcut și nemișcat. Azi se vorbește mult în teologia americană de limita lumii și a culturii (David Tracy).

ce circumscrie toate, a Celui ce e cauza tuturor, însăși marginea cea mai din afară a sa. Acesta și este spațiul universului, cum definesc unii spațiul, zicând: "Spațiul este periferia exterioară a universului, sau poziția din afară a universului, sau marginea conținătorului în care se conține conținutul".

Iar deodată cu aceasta se va dovedi că sunt și sub "când", ca existând numaidecât în timp. Fiindcă toate cele ce au existența după Dumnezeu nu o au în mod simplu, ci "cumva". Și de aceea nu sunt fără de început. Căci tot ce primește rațiunea unui "cum", deși este, totuși a fost când nu era. De aceea, spunând că Dumnezeu este, nu spun cum este. Și de aceea și "este" și "era" le spunem la El în chip simplu, nedeterminat și absolut. Căci dumnezeirea e mai presus de orice cuvânt și de orice înțeles. De aceea, nici spunând că este, nu facem aceasta supunând-o categoriei existenței. Căci este izvorul existenței, nu doar existența însăși, fiindcă e mai presus și de însăși existența spusă și gândită în oarecare mod. Iar dacă cele ce sunt au existența în oarecare mod, dar nu simplu, precum trebuie să fie sub "unde" – pentru poziția și marginea rațiunilor naturale din ele –, vor trebui cu siguranță să fie și sub "când", pentru începutul lor²²².

222. Față de filosofia care supunea totul categoriei existenței, deci chiar divinitatea, Sfântul Maxim așază pe Dumnezeu mai presus și de categoria existenței. Aceasta este cea mai radicală aplicare a teologiei negative, afirmată dar nu demonstrată de scrierile areopagitice. Tot ce cade sub categoria existenței cade sub un *cum* al existenței și deci e mărginit, pentru că orice fel de *cum* exclude alte moduri ale lui. De acest *cum* al oricărei existențe țin și *când* și *unde*, sau timpul și spațiul, care de asemenea o mărginesc. Ceea ce există cândva și undeva nu există mai presus de când și de unde. Ceea ce există cândva are un început și un sfârșit. Ceea ce există undeva nu e infinit. Dumnezeu, necăzând sub categoria existenței determinate, e mai presus de timp și de spațiu. El limitează existența în timp și în spațiu.

61. *Dovedire că tot ce are o existență în ceva nu poate fi infinit și, de aceea, nici fără început.*

Și, iarăși, substanța tuturor nu poate fi infinită, odată ce acestea toate sunt multe. Deci are ca limită a acestor multe existențe însăși câtimea în mulțime, care circumscrie rațiunea existenței și a modului ei de existență. Astfel, substanța tuturor nefiind fără frâu, e vădit că nici ipostasurile lucrurilor singulare nu sunt fără circumscriere, circumscriindu-se în rațiunea lor, reciproc, prin număr și substanță. Iar dacă nici o existență nu e liberă de circumscriere, e vădit că toate existențele au primit, potrivit cu ele, și însușirea de a fi cândva și de a fi undeva. Căci fără acestea nu va putea exista nicidecum ceva, nici substanță, nici cantitate, nici calitate, nici relație, nici acțiune, nici pasivitate, nici mișcare, nici aptitudine, nici altceva din cele în care le cuprind pe toate cei pricepuți în acestea.

Deci nici una din existențe, căreia i se poate cugeta altceva anterior și cu care se poate cugeta altceva deodată, nu e fără de început sau necircumscrișă. Iar dacă nici una din existențe nu e fără de început și necircumscrișă, cum a arătat rațiunea urmând consecvent firii lucrurilor, a fost cu siguranță odată când nu era nimic din cele ce sunt. Iar dacă nu era, fără îndoială s-a făcut.

Căci nu sunt cu puțință amândouă acestea: și *să fi fost*, și *să se facă*, fără prefacere și fără schimbare. Pentru că dacă era și s-a făcut, s-a prefăcut, trecând prin devenire în ceea ce nu era; sau s-a schimbat, primind adaosul unei însușiri de care era lipsit. Dar tot ce se preface, sau se schimbă, sau are o lipsă de formă nu poate fi prin sine desăvârșit. Iar ceea ce nu e prin sine desăvârșit va avea nevoie cu siguranță de altceva care să-i procure desăvârșirea. Și așa va deveni acesta desăvârșit, dar nu prin sine, întrucât nu are desăvârșirea prin fire, ci prin participare.

Dar ceea ce are nevoie de altceva pentru desăvârșire are nevoie cu atât mai mult de altceva pentru existența sa. Căci dacă substanța e mai mare decât forma, iar pe ea a putut să și-o dea sieși sau să o aibă acel lucru pe care vor aceștia să-l numească substanță, cum nu și-a fost suficient ca să aibă simplu (sau să-și dea sieși) ceea ce-i mai mic, adică forma? Iar dacă pentru a-și da sieși ceea ce e mai mic, sau pentru a-l avea simplu, nu-și este suficient acel lucru, pe care pot să îl numească substanță, sau materie, cei ce îndrăznesc să atribuie lipsa de început celor de după Dumnezeu și din Dumnezeu (și în aceasta nu ne deosebim), cum a putut avea ceea ce-i mai mare, adică însăși existența, fie în mod simplu, fie de la sine, lucrul care n-a fost în stare să aibă ceea ce-i mai mic? Iar dacă materia n-a putut să aibă nicidecum – fie de la sine, fie în mod simplu – ceea ce-i mai mic, cu atât mai mult nu poate să aibă însăși existența, fie în mod simplu, fie în oarecare mod de la sine. Deci cea care n-a avut putere să aibă, cum s-a arătat, ceea ce e mai mic, adică forma, nu ar putea să aibă în nici un fel vreodată nici ceea ce e mai mare, adică însăși existența. Iar dacă e așa, cu siguranță de la Dumnezeu s-a dăruit lucrurilor atât existența, cât și forma, odată ce ele există. Iar dacă de la Dumnezeu e toată substanța și materia și toată forma, nimeni n-ar putea să spună – afară de cazul că e lipsit cu totul de minte sănătoasă – că materia e fără de început și nefăcută, cunoscând pe Dumnezeu ca Făcător și Proniator al tuturor²²³.

62. *Dovedire că tot ce se mișcă, sau e cugetat din veci împreună cu altceva deosebit după ființă, nu poate fi infinit;*

223. Sfântul Maxim scoate un alt argument pentru mărginirea și începutul lumii, chiar din existența ei în forma unei cătimi de existențe. Acestea, fiind multe, se limitează reciproc. Substanța însăși apare mereu limitată, ținută în frâu.

și că doimea nu e nici început, nici fără de început; și că singură unimea e în chip propriu început și fără de început.

Și, iarăși, dacă materia, cum zic unii, era din veci, evident că n-a fost făcută. Iar dacă n-a fost făcută, nu e nici mișcată. Iar dacă nu e mișcată, nici n-a început să fie. Iar dacă n-a început să fie, cu siguranță e fără de început. Iar dacă e fără de început, e și nesfârșită. Iar dacă e nesfârșită, cu siguranță e și nemișcată (căci infinitul e cu siguranță nemișcat, fiindcă nu are unde să se miște nehotărnicitul). Iar dacă-i așa, desigur că sunt două infinituri neîncepute și nemișcate, Dumnezeu și materia, ceea ce e cu neputință.

Dar doimea nu e nici infinită, nici fără început, nici nemișcată, nici nu va putea fi începutul a ceva în general, fiind circumscrisă atât prin unirea, cât și prin despărțirea ei. Prin unire, întrucât existența ei constă din compoziția unităților, sub care e cuprinsă ca sub părțile ei și în care se

Toate lucrurile sunt supuse unui loc și unui timp diferit al existenței lor, limitându-se reciproc. Locul și timpul sunt condițiile fundamentale ale tuturor celorlalte determinări variate ale lor. Fără loc și timp n-ar putea exista nici substanța, nici cătimea, nici calitatea, nici relația, nici mișcarea lor activă și pasivă.

Existența lucrurilor în cătimea mulțimii și deci a circumscrierii reciproce face să nu existe nici un lucru căruia să nu i se poată cugeta altul anterior sau simultan. Aceasta înseamnă că nici un lucru nu e fără început și necircumscris. Deci a fost odată când n-a fost nici un lucru. De aici urmează că ele au fost făcute. Însăși devenirea lor arată că ele au fost făcute. Căci nu poate fi ceva veșnic și să devină. Prin devenire progresează ceva spre neființă sau spre un adaos de bunătate. Dar tot ce se preface în mai bun nu poate fi prin sine desăvârșit, ci prin participație. Dar ceea ce are nevoie de altceva pentru a deveni desăvârșit, cu atât mai mult va avea nevoie de altul pentru existența sa. Căci substanța e mai mult decât forma. Iar dacă un lucru nu-și poate da forma, cum își va putea da substanța sau existența? Sfântul Maxim vizează aici platonismul, care admitea un Dumnezeu formator al lucrurilor, dar nu un Dumnezeu creator. Totul e creat de Dumnezeu, inclusiv materia. Prin această Sfântul Maxim respinge platonismul și origenismul, care socoteau că e nedemn ca Dumnezeu să fie socotit creator al materiei.

poate tăia ca în părțile ei. (Și nimic despărțit sau posibil de despărțit, ori compus sau posibil de compus – după fire, sau poziție, sau alt mod ce poate fi cugetat –, dar nici chiar ceea ce se numește simplu împărțire sau compunere nu poate fi infinit, fiindcă nu poate fi nici simplu și singur și ne-numărat sau imposibil de numărat, sau imposibil de numărat împreună, sau liber pur și simplu de orice fel de relație. Căci toate acestea se cugetă în relație, iar infinitul e fără relație, fiindcă nu are ceva unit cu sine prin relație). Iar prin despărțire, întrucât e mișcată de numărul din care a început și sub care se cuprinde, odată ce nu are prin fire și fără relație existența. Căci prin număr se constituie orice doime și orice unitate care alcătuiește o parte a ei, și prin număr unitățile ei își înlătură reciproc necircumscrierea. Și nimeni, dacă e părtaș cât de cât de rațiune, nu va spune că e infinit ceva cu care sau lângă care se cugetă din veci altceva deosebit după ființă, știind că celui ce judecă altfel îi scapă cu siguranță rațiunea infinitului. Pentru că infinitul este infinit după toată rațiunea și modul, după ființă, după putere, după lucrare, după amândouă laturile, adică după cea de

După argumentul mișcării și al mărginirii substanței (am zice, legea cantității de substanță, a cătimilor și a calităților), Sfântul Maxim prezintă aici argumentul formei, în a cărei realizare el vede rostul devenirii. Tot ceea ce se preface, tot ceea ce primește, adică, o formă pe care nu o avea – și în acest proces sunt cuprinse toate – nu e prin sine desăvârșit, ci are nevoie de altceva pentru a-și primi desăvârșirea: de timp și de alte condiții. Dar dacă nu-și poate da singur forma (adică desăvârșirea), cu atât mai puțin își poate da singur existența sau ființa, sau substanța, care e mai mult decât forma. Deci numai Dumnezeu a dăruit tuturor atât existența (substanța, ființa), cât și forma. În afară de aceasta, chiar faptul că toate lucrurile trebuie împreună cugetate cu un când al existenței lor arată că nu sunt fără de început. Sfântul Maxim în acest paragraf alternează expresia "existență" (εἶναι) cu "ființă" (οὐσία), indicând prin ele prima treaptă de existență, pe cea nedeterminată, față de care existența într-o anumită formă e a doua treaptă. Ființa (οὐσία) e alternată cu existența fie pentru că e un substantiv ce derivă de la εἶναι, fie pentru că ființa (sau substanța) nedeterminată e prima treaptă în care se realizează existența (τὸ εἶναι).

sus și cea de jos, sau după început și sfârșit. Căci necuprins este infinitul după ființă și neînțeles după putere și necircumscribit după lucrare și fără început de sus și fără sfârșit în jos. Și vorbind simplu și mai adevărat, după toate e fără hotar, întrucât nicidecum nu poate fi cugetat nimic împreună cu el, după vreunul din modurile înșirate. Căci după oricare rațiune sau mod am spune că mai poate fi adăugat altceva, deosebit după ființă, alături de el, i-am răpi întreaga rațiune a infinității. Iar dacă nu poate fi infinit ceva cu care există din veci altceva, deosebit după ființă, doimea nu poate fi nicidecum infinită. Căci unitățile ei, coexistând reciproc prin alăturare, se mărginesc una pe alta, neîngăduind nici una din ele să se vadă cealaltă în mod nehotărnicit, având-o alăturată, dar nu deasupra ei, și astfel își răpesc pe drept cuvânt una alteia rațiunea infinității.

Iar dacă, precum s-a arătat, doimea nu poate fi infinită, evident că nu poate fi nici fără de început, căci începutul a toată doimea e unimea (monada). Iar dacă nu e fără de început, nu e nici nemișcată, căci e mișcată de număr, primindu-și existența de la unități, prin adunare, și spre ele, prin împărțire. Iar dacă nu e nemișcată, nu e nici începutul a altceva. Căci ceea ce se mișcă nu e început, ci din început, adică din cel ce mișcă.

Singură unimea e în chip propriu nemișcată, fiindcă nu e nici număr, nici numărată, sau posibil de numărat (căci unimea nu e nici parte, sau întreg, sau relație); și fără de început în chip propriu, fiindcă nu are nimic mai bătrân ca ea, din care, mișcându-se, să primească să fie unime; și în chip propriu infinită, pentru că nu are nimic împreună existent sau împreună numărat; și în chip propriu e început, pentru că e cauză a tot numărul și număratul și a tot ce e posibil de numărat, ca aflându-se mai presus de toată relația și decât toată partea și de întreg; și în chip propriu și adevărat, primordial și unic și simplu – nu în vreun fel oarecare – e prima și unica și singura.

Iar spunând aceasta, nu arătăm cum este însăși fericita dumnezeire – căci aceasta e, în chip infinit, după toată rațiunea și modul, cu totul neapropiată atât minții cât și oricărei rațiuni și nume –, ci ne oferim nouă înșine o normă a credinței în ea, stabilă, accesibilă și potrivită nouă. Căci dumnezeiescul cuvânt nu ne vestește acest nume al unimii ca înfățișător al dumnezeieștii și fericitei ființe, ci ca indicator al desăvârșitei ei simplități, aflătoare dincolo de orice câtime și calitate și de orice fel de relație, ca să cunoaștem că nu e un întreg oarecare constând din unele părți, nici vreo parte oarecare din vreun întreg. Căci dumnezeirea e mai presus de toată împărțirea și compoziția și partea și întregul – fiindcă e necantitativă –, și străină de tot ce există într-o anumită poziție și de orice înțeles care i-ar determina modul existenței, fiindcă e necalitativă și liberă și dezlegată de orice legătură și afecțiune față de orice altceva; căci e fără relație, neavând ceva înainte de ea, sau cu ea, sau după ea, fiind dincolo de toate și necompusă cu nici un lucru, după nici o rațiune sau mod.

Aceasta cugetând-o, poate, marele și dumnezeiescul Dionisie zice: "De aceea, deși e lăudată ca unime și treime, dumnezeirea e mai presus de toate; ea nu e nici unime, nici treime, cunoscută fie de noi, fie de altcineva; ci, ca să lăudăm cu adevărat și supraunimea și fecunditatea ei dumnezeiască, am numit pe cea mai presus de nume cu denumirea dumnezeiască, treimică și unitară, și, prin cele ce sunt, pe cea mai presus de ființă" (*De div. nom.*, cap. 13).

Deci cel ce s-a hotărât să viețuiască binecredincios prin adevăr nu va putea nicidecum să spună că doimea sau mulțimea este fără de început sau, în general, începutul a ceva. Căci Dumnezeu îi va apărea ca unul, prin întreaga putere contemplativă și știință a rațiunii și minții lui, fiind mai presus de toată infinitatea și necunoscut în nici un fel nici unei existențe în general. El este cunoscut numai prin credință, și aceasta din fapțurile Lui; este cunoscut numai că este,

nu ce este; și că este Făcător și Ziditor a tot veacul (eonul) și timpul și a tuturor celor din veac (din eon) și din timp. Acela nu va cugeta, în nici un mod, nimic împreună cu El din veci, știind că nici una din cele două care-și coexistă reciproc din veci nu poate fi făcătoare a celeilalte. Căci e cu totul de necugetat și cu neputință și plin de risc pentru cel ce are minte a face, dintre cele ce au existență deodată, pe una făcătoare a celeilalte. Ci va admite că toate s-au făcut de Dumnezeu cel pururea existent din nimic, deplin și total, nu în parte și nedeplin, fiind produse înțelepțește de o cauză infinită în cunoștință și infinită în putere; și că în El stau toate, păzite și ținute ca într-un sân atotțitor; și la El se întorc toate ca la țărnul propriu, cum zice undeva marele Dionisie Areopagitul (*De div. nom.*, cap. 4)²²⁴.

224. Se insistă în respingerea teoriei platonice-origeniste despre două realități infinite și fără început. O doime nu poate fi infinită, nici fără început, nici nemișcată, pentru că, existând o relație între părți, fiecare parte e dependentă de cealaltă și fiecare e mișcată de cealaltă, fiind circumscrisă de ea și având ceva de la ea. Un întreg, care constă din părți ce se limitează și se condiționează reciproc, nu poate fi nici el nelimitat și necondiționat. Infinitul nu poate fi circumscris din nici un punct de vedere, nici al ființei, nici al puterii, nici al lucrării, nici al începutului, nici al sfârșitului. Nu se poate număra nimic în el. El este nehotărnicit și indefinit. Numai ceea ce e compus se mișcă, pentru că se mișcă părțile ca să se adune, ca să se asimileze sau să se despartă, să se dezasimileze într-o creștere și descreștere ritmică. Dar aceasta înseamnă că orice lucru compus se mișcă nu numai în sine, într-un proces de asimilare și desăvârșire a părților, ci și spre alte existențe, pentru a dobândi un plus de la ele sau pentru a pierde ceva în favoarea lor. Dar mișcarea spre cele finite devine de la o vreme monotonă, pentru că nu poate scoate existența ce se mișcă spre ele din cercul ei de creștere și descreștere. Ca să iasă din acest cerc, trebuie să se miște spre sursa de viață infinită care e una singură. Singură acea sursă, fiind desăvârșită și fiind necompusă, nu are spre ce să se miște, dar ea pune în mișcare și ține în mișcare spre sine toate cele compuse și create pentru ca acestea să crească într-un proces de asimilare veșnică, fără să fie o creștere materială nesfârșită în defavoarea alteia, ci o creștere spirituală care include și o asimilare a materiei posedate prin spiritul penetrat de dumnezeire. Nemișcatul și Mișcătorul tuturor e și veșnic, și infinit.

63. *Dovedire că pronia lui Dumnezeu se întinde prin fire peste toate.*

Și ne vom convinge că El este Proniatorul celor existente prin care am învățat de asemenea că este Dumnezeu, judecând că e drept și rațional să nu fie altul păzitorul și îngrijitorul lucrurilor decât numai Creatorul lor. Căci însăși persistența lucrurilor – ordinea, poziția și mișcarea lor, și legătura reciprocă a celor de la extremități prin cele din mijloc, nepăgubindu-se unele pe altele prin opoziție, apoi convergența părților în întreguri și unirea deplină a întregurilor cu părțile, distincția neamestecată a părților între ele, după diferența caracteristică a fiecăreia, și unirea fără contopire într-o identitate neschimbată a întregurilor, și, ca să nu le spun pe toate, adunarea și deosebirea tuturor față de toate și succesiunea inviolabilă a tuturor și a fiecăreia după specia proprie, necorupându-se nicidecum rațiunea proprie a firii și neconfundându-se cu altceva și neconfundând nimic – arată clar că toate se susțin prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, Care le-a făcut. Căci nu e cu puțință ca Dumnezeu, bun fiind, să nu fie și binefăcător, nici binefăcător fiind, să nu fie și proniator și de aceea să nu îngrijească în chip dumnezeiesc de lucruri, hărăzindu-le înțelepțește atât existența, cât și ocrotirea.

Căci pronia este, după purtătorii-de-Dumnezeu Părinți, grija lui Dumnezeu îndreptată spre lucruri. Dar o definesc

Declarând pe Dumnezeu unitate necompusă, nemișcată, veșnică, infinită, în afară de orice relație și determinare, Sfântul Maxim se folosește de teologia negativă intelectuală sau rațională, care nu spune ce e ființa lui Dumnezeu, ci numai cum nu e.

Am văzut însă că el cunoaște și o teologie negativă a experienței duhovnicești, care o depășește pe cea negativă rațională. Teologia negativă rațională, vrând să spună totuși ceva pozitiv despre Dumnezeu, trebuie să recurgă la cea afirmativă, recunoscându-L pe Dumnezeu drept creator și proniator. Dumnezeu trebuie să aibă în Sine puterea și înțelepciunea prin care a adus la existență și atrage spre Sine făpturile. În sânul Lui stau toate, din El și spre El își iau toate puterea de mișcare.

și așa: pronia este voia lui Dumnezeu prin care toate lucrurile își primesc călăuzirea ce li se potrivește. Iar dacă e voia lui Dumnezeu, ca să mă folosesc de înseși cuvintele dascălilor, e necesar ca cele ce se fac să se facă după dreapta rațiune, ca să nu aștepte o ordine mai bună. Deci cel ce și-a ales adevărul drept călăuză va fi îndemnat în tot modul să spună că Același e purtătorul de grijă pe Care L-a cunoscut cu adevărat și ca făcător al lucrurilor, sau ale Căruia sunt lucrurile, ca făcător. Căci și în animale – când ne ațintim cugetarea noastră la cele ce sunt prin mijlocirea rațiunii – aflăm o trăsătură care schițează nu fără noblețe cele mai presus de rațiune. Căci, privind la cele ce îngrijesc în mod natural de cele ce sunt din ele după neam, căpătăm și noi îndrăzneala să afirmăm cu cutezanță evlavioasă, conform rațiunii din noi înșine, că singur Dumnezeu este proniatorul *tuturor* lucrurilor, *nu doar al unora* (cum zic unii dintre filosofii de afară), ci al tuturor la un loc – după o unică și neschimbată voință a bunătății –, al celor universale și al celor singulare. Căci știm că, dacă toate cele particulare s-ar strica din lipsa proniei și păzirii cuvenite, s-ar strica și cele universale (căci cele universale constau din cele particulare). Demonstrația logică a acestui lucru, conducând printr-o aplicare bine întemeiată la adevăr, ni se impune de la sine. Căci dacă cele universale subzistă în cele particulare – neavând nicidecum rațiunea existenței în ele însele –, e vădit pentru oricine că, pierind cele particulare, nu vor rămâne nici cele universale. Căci părțile sunt și subzistă în întreguri, și întregurile, în părți. Și nici o rațiune nu se va opune acestui adevăr. Deci, constrânși de adevăr, vestesc și ei fără voie puterea proniei și, prin cele ce se străduiesc să demonstreze, dovedesc și ei că aceasta străbate prin toate. Căci, spunând că numai cele universale sunt conduse de pronie, nu bagă de seamă că spun că pronia se întinde și la cele particulare, mergând fără voie spre adevărul de care se silesc să fugă.

Căci dacă – din pricina persistenței – spun că cele universale se învrednicesc de pronie, arată că de aceasta se învrednicesc cu atât mai mult cele particulare, în care își află ipostasul și persistența cele universale. Acestea se țin laolaltă – pentru relația naturală indisolubilă dintre ele – și fiecare se conservă în vederea persistenței celeilalte, nici una nefiind străină de această pază. Căci căzând una din această pază, prin care persistă, nici cealaltă nu se împărtașește de ea²²⁵.

225. După ce a demonstrat că Același Dumnezeu e și făcătorul și proniatorul lucrurilor, Sfântul Maxim aprofundează în continuare înțelesul proniei divine. Prin pronie se mențin și se conduc toate făpturile la ținta lor, printr-o reciprocă condiționare și conlucrare. Sfântul Maxim insistă asupra faptului că pronia conservă nu numai legile și genurile cele mai generale ale creațiunii, ci și entitățile particulare, în care se concretizează legile naturii și genurile. Unii filosofi, văzând alterarea entităților particulare și persistența legilor naturii și genurilor generale, au susținut că numai cele din urmă sunt conservate de pronie. Aceasta ar însemna că pronia nu conduce lumea spre nici o țintă, pentru că legile naturii și genurile generale rămân mereu aceleași. Sfântul Maxim opune acestei teorii faptul că legile naturii și genurile universale nu se realizează, deci nu există în fapt decât în cele particulare. Se anticipează aici discuția scolastică dacă "universalialia" sunt "in re" sau "ante rem". Sfântul Maxim se declară pentru prima parte a alternativei.

Fizicianul filosof contemporan Philibert (*Der Dreieine*) afirmă că numai neantul nu e definit. Orice existență concretă e definită. Cum s-ar putea împăca aceasta cu afirmația Părinților că Dumnezeu e mai presus de orice determinare (ἄοριστος)? Concilierea ar putea sta în faptul că Dumnezeu e în același timp indefinit și izvor a tot ceea ce e definit. Faptul acesta e propriu persoanei. Dar câtă vreme persoana umană se definește fără să vrea și definitul constituie o sferă a sa, Dumnezeu e izvor al definitului prin voință și definitul nu ține de ființa Lui. O altă conciliere e dată în faptul că Dumnezeu e nu numai unitate, ci și Treime. Relațiile Persoanelor treimice se realizează în infinitatea iubirii, care nu e lipsită de calitate. Se poate spune că iubirea infinită a Lui are în ea totuși o structură. În Dumnezeu e o structură a iubirii paterne și a iubirii filiale (τύπος, al Sfântului Maxim). Cel ce iubește poartă în sine "chipul", întipărirea celui iubit.

De altfel, ideea că Dumnezeu nu poartă de grijă de toate lucrurile e susținută în trei moduri. Sau zic că El nu cunoaște metoda purtării de grijă, sau nu o vrea, sau nu o poate. Dar după toate concepțiile, comune tuturor, fiind bun, Dumnezeu voiește desigur – pururea și pentru toate – cele bune; și, fiind înțelept – și mai mult decât înțelept, mai bine zis izvorul a toată înțelepciunea –, cunoaște desigur cele de folos; și, fiind puternic – mai bine zis nesfârșit de puternic –, lucrează desigur în chip vrednic de Dumnezeu în toate cele cunoscute Lui și voite de El ca bune și folositoare. Căci, fiind bun și înțelept și puternic, străbate prin toate cele văzute și nevăzute, universale și particulare, mici și mari, prin toate cele ce au existență conform oricărui fel de ființă, necedând din infinitatea bunătății înțelepciunii și puterii, și toate conservându-le, după rațiunea existenței fiecăreia – pentru ele însele și pe unele pentru altele –, în armonia și persistența relației indisolubile a tuturor²²⁶.

Dar oare nu vedem că firea însăși, de sine, ne învață în chip clar că pronia lui Dumnezeu se întinde peste toate? Căci însăși firea ne dă o dovadă însemnată că cunoștința proniei a fost semănată în noi în chip natural, când împingându-ne, fără să ne fi învățat înainte, spre Dumnezeu prin rugăciuni – în necazuri venite pe neașteptate –, ne face să cerem de la El izbăvirea. Căci, cuprinși deodată de o strâmtorare, înainte chiar de a cugeta la ceva, strigăm fără voie pe Dumnezeu, de pare că însăși pronia ne atrage la ea, fără să mijlocească aceasta niscai gânduri, întrecând iuțimea

226. În poziția pe care Sfântul Maxim o ia în favoarea pronierii entităților create, e implicată convingerea lui că ființele umane, fiind ajutate să se realizeze în viața prezentă, sunt conduse spre o durată eternă în viața viitoare, sau în Dumnezeu, pentru că altfel ar fi zadarnică pronierea lor în viața prezentă. Numai prin pronierea celor individuale se arată că lumea e creată cu un scop final, care e atins prin acestea. Se afirmă aici personalismul, opus panteismului. Nu e eternă numai specia umană, ci și persoanele sunt eterne.

facultății noastre intelectuale, și cea dintâi arătând că ajutorul dumnezeiesc e mai tare decât toate. Nu ne-ar duce firea fără voie spre ceea ce nu are ființă. Dar tot ce urmează natural din altceva dă dovadă că are o simțire tare și neînvinsă a adevărului, chiar dacă acesta rămâne tuturor nevădit²²⁷.

Iar dacă, pentru faptul că rațiunea purtării de grijă a celor particulare ne este necuprinsă – precum de fapt este, după cuvântul: "Cât de ascunse sunt judecățile Lui și de neumblate căile Lui" (Rom. 11, 33) –, cineva ar spune că nici nu există o astfel de purtare de grijă, n-ar grai drept, după judecata mea. Căci dacă e mare și necuprinsă deosebirea între oameni și schimbarea fiecăruia față de fiecare și în sine însuși – în viețile, moravurile, opiniile, hotărârile, poftele, științele, trebuințele, aptitudinile și chiar gândurile sufletului care sunt aproape infinite, schimbându-se fiecare împreună cu toate cele ce se întâmplă în fiecare zi și ceas (căci e foarte schimbătoare această ființă care e omul, schimbându-se repede împreună cu timpurile și cu trebuințele) –, e numaidecât necesar ca și pronia, care cuprinde și îmbrățișează toate cele singulare prin preștiință, să apară felurită, variată și multiplă și să se întindă cu lucrurile necuprinse din pricina mulțimii, acomodându-se cu fiecare precum conține aceluia, potrivit cu fiecare lucru și gând, până la cele mai subțiri mișcări ce se nasc în suflet și trup²²⁸.

227. Puterea proniei e mai adâncă în noi decât gândirea. De aceea strigăm îndată, în orice greutate, pe Dumnezeu în ajutor.

228. Sfântul Maxim ia în considerare și argumentul ce se aduce împotriva purtării de grijă a tuturor, că ea este de necuprins, sau de neînțeles, dată fiind mulțimea lucrurilor și complexitatea schimbărilor lor și a raporturilor dintre ele. El spune că, precum omul se schimbă în raport cu fiecare semen al său și cu orice împrejurare, acomodându-se tuturor, cu atât mai mult poate fi multiplă și acomodată tuturor creaturilor individuale și împrejurărilor lor și pronia dumnezeiască. O negare a pronierii celor individuale ar sărăci gândirea lui Dumnezeu și L-ar lipsi de iubire, supunându-L unui mic număr de legi, în sens panteist.

Deci, dacă deosebirea celor particulare este necuprinsă, nesfârșită e și rațiunea proniei ce se acomodează cu ele în chip cuvenit. Dar dacă rațiunea proniei celor particulare este nesfârșită și necunoscută nouă, noi nu trebuie să facem neștiința noastră pricină de desființare a grijii atotînțelepte față de lucruri, ci să lăudăm și să primim simplu și fără îndoială – în chip vrednic de Dumnezeu și folositor – toate faptele proniei și să credem că bine se fac cele ce se fac, chiar dacă rațiunea lor ne este nouă neajunsă. Iar zicând toate, zic cele ale proniei, adică nu cele făcute rău de noi după rațiunea voii noastre; căci acestea sunt cu totul străine de rațiunea proniei.

Prin cele spuse am încercat să pătrund cu rațiunea și să urmăresc după putință în chip conjectural, nu în chip sigur (căci mintea noastră e departe de măsura adevărului), modul indicat de acest mare dascăl referitor la puterea și harul sfințitor în ce privește rațiunea și contemplația. Căci bănuiesc doar că este așa.

64. *Diferite înțelesuri ale dualității materiale depășite de sfinți; și care este unitatea în Treime* (Sf. Grigorie Teologul, *Cuv. XXIII, Despre pace*, a III-a, cap. 8, P.G., 35, col. 1166).

Iar prin ceea ce spune că sfinții s-au ridicat mai presus de doimea materială, pentru unimea cugetată din Treime, bănuiesc că arată ridicarea lor peste materie și formă, din care constau corpurile, sau peste trup și materie, despre care, depășindu-le, a spus că s-au unit cu Dumnezeu și s-au învrednicit să se împreune cu lumina preacurată. Aceasta înseamnă că au lepădat afecțiunea sufletului față de trup și, prin trup, față de materie, sau, vorbind în general, toată mișcarea simțitoare față de natura sensibilă familiară și au îmbrățișat sincer numai dorința de Dumnezeu, pentru unimea cugetată în Treime, cum am spus înainte. Căci, cunoscând că sufletul stă la mijloc între Dumnezeu și materie,

având puterile care îl unesc cu amândouă – adică mintea, cu Dumnezeu și simțirea, cu materia –, au lepădat cu desăvârșire din dispoziția lui simțirea față de cele sensibile prin relația activă și prin mintea singură s-au familiarizat negrăit cu Dumnezeu. Și văzând astfel sufletul întreg unit – în chip neștiut – cu Dumnezeu întreg (ca pe un chip cu modelul său), prin minte, rațiune și duh, având, pe cât se poate, înrudirea cu El prin asemănare, au cunoscut tainic unimea cugetată în Treime²²⁹.

Dar poate că învățătorul a numit și iuțimea și pofta doime materială, pentru faptul că sunt legate de materie, și puteri ale părții pasionale a sufletului ce se răzvrătesc împotriva rațiunii, putând sfâșia mintea în multe, dacă aceasta

229. După ce a înfățișat diferite modele ale trecerii prin lume la Dumnezeu, despre care a vorbit Sfântul Grigorie de Nazianz în cuvintele puse în fruntea cap. 10, Sfântul Maxim abordează a doua idee a Sfântului Grigorie, afirmată în textul amintit: depășirea doimii materiale de către sfinți și ajutorul ce-l primesc pentru această depășire din partea Treimii. Sfântul Maxim consideră că trecerea principală de la lume la Dumnezeu constă într-o depășire a stării de dualitate spre unitate. Dar el își dă seama că trebuie precizat acum în ce constă dualitatea care trebuie depășită și unitatea Treimii spre care se face această depășire și care o ajută.

Sfântul Grigorie de Nazianz declarase acea dualitate 'materială'. Sfântul Maxim consideră că orice dualitate poate fi numită materială, chiar dacă un membru al dualității nu e material. Dualitatea umană e materială pentru că e provocată de materie, care e deosebită de spirit și care ține spiritul uman separat de Dumnezeu, deci într-o dualitate față de El.

Dualitatea aceasta care trebuie depășită se poate arăta, după Sfântul Maxim, între materie și formă. În acest caz depășirea dualității ar însemna o deplină asimilare a desăvârșirii în corpul uman, o biruire a faptelor haotice care se opun raționalizării trupului, o biruire a lor prin spiritul uman unit cu Dumnezeu. Căci dualitatea aceasta provine și dintr-o prea mare atașare a trupului la materie. În acest caz trupul e despărțit de spirit. Sfinții despart de materie afecțiunea trupului, când îl fac pe acesta stăpânit întreg de spirit și unit cu Dumnezeu. Spiritul care pune stăpânire pe trup este puterea cugetătoare (mintea) prin care sufletul e unit cu Dumnezeu. Spiritul, punând stăpânire pe trup și unind prin aceasta trupul cu Dumnezeu, înlocuiește sau copleșește simțirea prin care de

nu și le subjugă de la început, silindu-le cu știință. Cu adevărat fericit e cel ce le stăpânește și le convinge pe acestea să se miște cu cuviință spre cele ce trebuie, avându-le subjugate sub stăpânirea rațiunii; sau când le părăsește cu totul și se lasă dus numai de plăcerea bărbătească a cunoașterii în iubire – prin rațiune și contemplație –, și s-a concentrat în unica și singura mișcare curată de cele multe și simplă și neîmpărțită a puterii atotbărbătești a acelei dorințe, prin care și-a fixat filosofic statornicia fără sfârșit în jurul lui Dumnezeu, în identitatea mișcării neîntrerupte a dorinței. Căci a ajuns nu numai la unirea adevărată și fericită cu Sfânta Treime, ci și la unitatea înțeleasă din Sfânta Treime, ca unul ce a devenit simplu și neîmpărțit și uniform după putere, după ce, fiind simplu și neîmpărțit după ființă (ființa spirituală, *n.ed.*), s-a făcut simplu după deprinderea virtuților, imitând, după puțință, bunătatea ce rămâne la fel și lepădând însușirea puterilor împărțite după fire, pentru harul lui Dumnezeu cel unic²³⁰.

obicei sufletul activează în trup. Ca urmare, în trup nu mai domnesc senzațiile, ci cugetarea unită cu Dumnezeu, sau simțirea minții, cum spun unii Părinți urmând Sfântului Grigorie de Nyssa. Aceasta produce și ea o plăcere, o plăcere superioară. Astfel s-a învins dualitatea între simțirea sufletului, lucratoare în trup, și mintea sufletului care caută unirea cu Dumnezeu, producându-se unirea trupului cu partea cea mai înaltă a sufletului, sau cu mintea și, prin aceasta, cu Dumnezeu. Această unificare o dă unitatea Treimii. Această unitate e trăită apoi de omul însuși în sine. Căci el s-a unit cu Dumnezeu cel Unul și s-a făcut asemenea Lui, unitate în treime, sau în minte, rațiune și duh, cum Dumnezeu însuși e Minte, Logos și Duh Sfânt. Afirmând această unificare a trupului cu spiritul în sfinți, Sfântul Maxim respinge origenismul care afirma lepădarea trupului la întoarcerea spiritului în plioromă.

230. O altă dualitate materială depășită de sfinți e aceea a iuțimii și a poftei. Și aceasta e numită dualitate materială, pentru că e legată sau stimulată de materie. Ambele sunt puteri ale părții pasionale a sufletului și ca atare se răzvrătesc împotriva rațiunii și o sfășie în tendințe contradictorii, când rațiunea nu le stăpânește. Fericit e cel a cărui rațiune le stăpânește pe acestea, convingându-le să se miște spre cele ce se cuvin,

65. *Tâlcuire privitoare la partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului și la împărțirile generale și subîmpărțirile ei.*

Căci partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului se împarte, cum se spune, în cea care e supusă rațiunii și în cea care nu e supusă rațiunii. Și pe cea care nu e supusă rațiunii o împart în cea vegetativă, pe care o numesc naturală, și în cea vitală, pe care o numesc iar naturală. Fiecare dintre acestea se activează independent de rațiune. Și se spune că nu e supusă rațiunii, deoarece nu e condusă de rațiune, căci a crește, sau a fi sănătos, sau a trăi nu depinde de noi.

Iar cea care e supusă rațiunii se împarte tot în două, în poftă și iuțime, și se zice că e supusă rațiunii pentru că în cele bune se conduce de rațiune și se supune ei. Pofta iarăși o împart în plăcere și întristare, căci pofta satisfăcută produce plăcere, iar nesatisfăcută, întristare. Și iarăși, în alt mod, pofta se ramifică, zic, în patru, cu ea cu tot: pofta, plăcerea, frica și întristarea. Căci deoarece dintre lucruri unele sunt bune, altele rele, iar acestea sunt sau prezente sau viitoare, binele așteptat l-a numit poftă, iar pe cel prezent, plăcere, pe când răul așteptat l-a numit frică, iar pe cel prezent, întristare. Astfel plăcerea și pofta sunt și se văd în legătură cu cele bune, fie cu adevărat bune, fie socotite bune; iar întristarea și frica, în legătură cu cele rele.

sau când le părăsește cu totul și se lasă condus numai de unica dorință de a cunoaște pe Dumnezeu. Acela a depășit dualitatea și orice sfășiere și nestatornicie, fiind întreg stăpănit de mișcarea neîntreruptă și bărbătească a acelei dorințe. Acela cunoaște în iubire, prin rațiune și contemplație, numai pe Dumnezeu și dorește să-L cunoască în modul acesta tot mai mult. Mișcarea lui, însuflețită de unica dorință a cunoașterii lui Dumnezeu, e curată pentru că nu se mișcă spre nimic impur; și e simplă, pentru că nu-și schimbă direcția când spre un obiect, când spre altul, sau spre mai multe deodată. Mișcarea cea unitară spre Dumnezeu este mișcarea spre bine, pentru care a creat Dumnezeu ființa umană; e mișcarea tuturor spre Unul, Care are în El totodată iubirea.

Întristarea, iarăși, o împart în patru: în supărare, în necaz, în pizmă și milă. Supărarea spun că este întristarea ce amuțește pe cei în care se ivește, din pricina trecerii în adânc a cugetării; necazul e întristarea ce îngreunează și supără din pricina unor împrejurări neplăcute; pizma e întristarea pentru bunurile altora; iar mila e întristarea pentru relele altora. Dar toată întristarea au spus că e rea prin firea ei. Chiar dacă omul bun se întristează pentru relele altora pentru că e milos, nu se supără cu anticipație, pentru că aceasta premerge voinței, ci de pe urma unei împrejurări. Dar contemplativul rămâne și în acestea nepătimitor, unindu-se pe sine cu Dumnezeu și înstrăinându-se de cele de aici²³¹.

Iar frica, iarăși, o împart în șase: în amânare (tergiversare), rușine, pudoare, spaimă, groază, chin. Amânarea spun că e frica de acțiunile viitoare; rușinea, frica de mustrarea viitoare; pudoarea, frica pentru fapta rea săvârșită; spaima, frica dintr-o chinuire exagerată; groaza, frica din strigăte sau

231. Folosind cunoștințele psihologiei timpului său, Sfântul Maxim recunoaște că sunt și mișcări involuntare ale sufletului, care se implinesc fără voia rațiunii. Sunt mișcări vegetative și vitale. Ele sunt partea pasivă a sufletului. Dar de partea aceasta a sufletului mai țin și pofta și mânia, care pot fi considerate latura pasională a acestei părți pasive a sufletului. Ele se activează și fără rațiune, sau împotriva ei, dar se pot și supune rațiunii. Când se supun rațiunii, înfăptuiesc cele bune. Dar mișcările care nu se pot supune rațiunii nu sunt nici ele rele, pentru că servesc menținerii și creșterii organismului. Iar celelalte devin rele prin voința omului de a nu le supune rațiunii. Pentru a dovedi aceasta, Sfântul Maxim face o împărțire a mișcărilor poftei. Dacă acestea sunt lăsate să se activeze de sine, sunt rele; chiar mila e rea pentru că îl pune pe om într-o stare de pasivitate. Dar dacă le supune rațiunii, le desființează sau le transfigurează, iar mila poate face lucruri cu adevărat demne de Dumnezeu. Aceasta o poate însă numai cel ce se mișcă în mod principal spre Dumnezeu, prin contemplație. Atunci el nu mai e pasional sau pătimitor în sens rău; a făcut să amuțească această pătimire rea a sufletului. Rămâne în mișcare numai latura pasivă a ei, funcțiile vegetative și vitale, dar și ele sunt înfrânate prin pofta și iuțimea transfigurate. Întregul compus uman poate fi transfigurat, contrar afirmației origeniste.

sunete mari care suspendă simțirea; chinul (angoasa), frica de păgubire, adică de nereușită. Căci, temându-ne de nereușită, ne chinuim. Unii o numesc pe aceasta și temere.

Iar iuțimea, iarăși, o numesc fierberea sângelui pericardului din pornirea de a produce la rândul ei o supărare. Și o împart și pe ea în: furie, pe care unii au numit-o ranchiună, și răzbunare. Și furia zic că este iuțimea în acțiune, având ca început mișcarea sau iuțimea pusă în lucrare. Răzbunarea este revanșa față de cel ce a produs supărarea, prin altceva, pe când ranchiuna este urmărirea celui ce a produs supărarea de către cel supărat. Mânia este iuțimea învechită și se numește așa de la a rămâne (μένειν) și a ține în amintire (τῆ μνήμη). Iar coacerea este mânia care pândeste timpul pentru răzbunare. Numele ei grecesc (κότος) este de la a zăcea (κεῖσθαι).

Fiecare din acestea se împarte, la rândul ei, în multe altele pe care, de ar vrea cineva să le pună în scris, după multă cercetare, ar cheltui vreme și ar lungi așa de mult cuvântul, încât nici n-ar putea fi suportat de cititori din pricina abundenței.

Deci este un lucru mare și minunat, care cere multă atenție și sârguință, să poți întâi să stăpânești doimea materială a puterilor înnăscute, adică a iuțimii și a poftei, și a împărțirilor lor; și fericit e cel ce poate să le conducă pe acestea fără șovăială unde-i place rațiunii, cât timp în cei făptuitori se produce, prin filosofia morală, curățirea de gândurile de mai înainte²³².

66. Tâlcuire din Scriptură că nu trebuie cunoscătorul să unească legea înțelepciunii cu legea firii; și ce înseamnă adaosul lui "a" la numele lui Avraam.

232. Programul vieții duhovnicești este conducerea iuțimii și a poftei unde îi place rațiunii. Iar ținta ei este uitarea gândurilor de mai înainte, care pun în mișcare involuntară cele două porniri ale noastre. Acest program se împlinește prin efort moral susținut, care e adevărata filosofie practică.

Așa s-a ridicat peste acestea și s-a scuturat de ele cu de-săvârșire, ca de Agar și de Ismael, acel mare Avraam, când mintea lui a putut să se exercite prin Isaac în vederile dumnezeiești. El a fost învățat prin glasul dumnezeiesc – manifestat în cunoștință – că rodul dumnezeiesc al cunoștinței libere a minții în duh nu se poate împărtăși de făgăduința fericită cât timp e unit cu sămânța roabă a timpului. Această făgăduință e harul îndumnezeirii văzut prin nădejde de cei ce iubesc pe Domnul. Pe acesta îl primise ca pe un chip de mai înainte, unindu-și-l tainic prin credință, în rațiunea despre unime. Căci prin această rațiune devenit uniform, mai bine-zis unificat din multe, se unise în întregime în chip măreț singur cu Dumnezeu, nemaipurtând deloc nici o întâipărire a vreunei cunoștințe despre altceva din cele împrăștiate. Aceasta cred că o arată înțelesul literei "a" pusă ca adaos la nume. De aceea a fost și tată al celor aduși prin credință lui Dumnezeu, prin renunțarea la toate cele de după Dumnezeu, ca și aceștia, ca niște copii, să poată avea prin credință aceleași întâipăririi asemenea tatălui²³³.

67. Tâlcuirea duhovnicească a încălțăminteii pe care și-a scos-o Moise.

Poate acest lucru l-a aflat și acel mare Moise la începutul viețuirii întru cunoștință, când s-a apropiat să vadă în rug lumina tainic închipuită, învățat de glasul dumnezeiesc, care zicea: "Dezleagă încălțăminte din picioarele tale, căci locul în care stai e pământ sfânt" (Ieș. 3, 5). A învățat că sufletul trebuie să se desfacă cu putere de alipirea la toate cele trupești, când pornește prin contemplație pe drumul cunoașterii și înțelegerii celor mai presus de lume, și să se

233. Cel ce se ridică, peste rodul cunoștinței compuse a trupului, la cunoștința simplă a lui Dumnezeu este asemenea lui Avraam, care a părăsit pe Agar și pe Ismael – trupul și cunoștința din el – pentru Isaac, sau rodul cunoștinței minții în Duh.

înstrăineze cu desăvârșire, prin lepădarea încălțăminteii, de viața de mai înainte, atașată trupului²³⁴.

68. *Tâlcuire duhovnicească a părților jertfelor.*

Poate aceasta a arătat-o iarăși același preadumnezeiesc Moise în dispozițiile despre jertfe, poruncind să se scoată seul, rinichii, pieptul și grăsimea de pe ficat a animalelor jertfite: că trebuie să scoatem aceste puteri generale ale patimilor din noi, adică iuțimea (mânia) și pofta, doimea cu adevărat materială și lucrările lor, și să le topim în focul dumnezeiesc al puterii tainice prin cunoștință. Poftea e arătată prin rinichi, lucrarea ei, adică plăcerea, prin grăsime, sau seul, iar iuțimea, prin piept, și lucrarea ei, prin grăsimea ficatului, în care se află fierea amară și acră.

69. *Scurtă tâlcuire duhovnicească a leprei celei de multe feluri după Lege (Lev. 13).*

Tot aceasta socotesc că se indică înțelepțește, prin ghicituri simbolice, și în locul despre lepră, unde se împarte lepra în patru soiuri: albă, verde, galbenă și neagră. Prin acestea se arată mânia și pofta împărțite în speciile lor. Prin cea albă și verde se arată pofta împărțită în plăcere și în tristare, iar prin cea galbenă și neagră, iuțimea împărțită pe de o parte în furie și mânie, pe de alta, în viclenia ascunsă a fățarniciei. Căci acestea sunt primele soiuri ale patimilor ce țin de ele și cele mai importante roade ale iuțimii și poftelor. Cât timp sufletul e bolnav și împuns de ele, nu e cu putință să fie socotit în numărul celor ce se învrednicesc de curtea lui Dumnezeu²³⁵.

234. Expunere rezumativă a mișcării unitare a sufletului spre Dumnezeu prin părăsirea alipirii la cele trupești.

235. Mișcarea cea mai accentuată a poftelor și a mâniei e, după Sfântul Maxim, piedica adevăratei mișcări a sufletului spre Dumnezeu. Aprinderea lor are loc când se alipesc prea mult de lucrurile create, cu uitarea de Dumnezeu.

70. *Înțelesul duhovnicesc al lui Finees și al celor omorâți de el* (Num. 25, 7).

Aceasta socotesc că o indică și acel minunat Finees prin răvna lui. Căci, străpungând pe madianită împreună cu israeliteanul, a arătat tainic, prin lance, că, prin puterea cuvântului arhiereului, trebuie scoasă cu totul din suflet materia împreună cu forma, pofta împreună cu mânia, plăcerea străină împreună cu gândul pătimăș. Căci forma deține față de materie rolul pe care îl are iuțimea față de poftă. Pentru că iuțimea imprimă poftei o mișcare, întrucât aceasta e prin sine nemișcată. La fel, gândul dă plăcerii o formă, întrucât aceasta e fără chip și formă după rațiunea ei²³⁶.

236. Sfântul Maxim aplică teoria lui Aristotel despre suflet, ca formă (εἶδος) a materiei, raportului între iuțime (în grecește: θυμός - masculin) și poftă (în grecește ἐπιθυμία - feminin) și raportului între gând (λογισμός - masculin) și plăcere (ἡδονή - feminin). Sunt două doimi, sau două perechi. Partea bărbătească dă părții femeiești în fiecare caz o formă, prin mișcarea ce i-o imprimă.

Față de ideea obișnuită, că fiecare stare sau funcție sufletească aparține unei singure puteri sufletești, Sfântul Maxim deschide aici drumul pentru înțelegerea fiecărei stări sau funcții ca produsul mai multor puteri sufletești. Plăcerea fără gând nu se definește, nu capătă contur, nu se pune în mișcare; nici pofta, fără iuțime. Aceasta dă puțința de a înțelege cum, în mișcarea dorinței spre Dumnezeu, se concentrează toate puterile sufletești. Multitudinea facultăților sufletești nu exclude unitatea mișcării lor când obiectul e unul, așa cum multitudinea sucurilor stomacului nu exclude unitatea lucrării lor. Numai multitudinea obiectelor menține multitudinea simultană sau succesivă a mișcărilor sufletești.

Acestea sunt dualitățile sau cuplurile care trebuie depășite prin coalescența afecțiunii dintre ele, pentru a se ajunge la unitatea Treimii, cu ajutorul ei. Sufletul trebuie să dorească numai pe Dumnezeu, la fel, iuțimea și gândul lui. Ele devin atunci o unitate după chipul lui Dumnezeu cel în Treime. Prin aceasta ele duc și trupul și pofta și plăcerea spre Dumnezeu. Mișcarea imprimată ființei noastre trebuie convertită, de la o mișcare spre lume, la o mișcare spre Dumnezeu. Personajele biblice, fiind purtătoarele unor porniri general omenești, devin tipuri pentru oamenii din orice timp. Sfânta Scriptură are astfel o permanentă actualitate.

Aceasta o arată și însuși înțelesul numelor. Căci madianita se numește Cozbi – care înseamnă "gădilaria mea" –, iar israeliteanul, Zimri – care înseamnă "cântarea mea", adică înălțarea mea în cele înalte. Când deci partea rațională a sufletului renunță la cugetarea și privirea celor dumnezeiești și se împreună cu gădilaria trupului în cuptorul păcatului, are nevoie numaidecât de cuvântul arhierelui spre nimicirea celor împreunate rău între ele și spre abaterea mâniei stârnite a lui Dumnezeu.

71. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Nu dați cele sfinte câinilor"* (Mt. 7, 6) și: *"Apostolii nu trebuie să poarte nici toiag, nici traistă, nici încălțăminte"* (Lc. 9, 3).

Aceasta mi se pare că a arătat-o și Domnul însuși. Întâi prin cuvintele: "Nu dați ceea ce-i sfânt câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele înaintea porcilor". Aici numește, poate, "sfânt" intelectul din noi, ca răsfrângere a slavei dumnezeiești; pe acesta a poruncit să nu-l lăsăm să se tulbure, fiind lătrat de mișcările mâniei. Iar mărgăritare, cugetările dumnezeiești și strălucitoare ale acestuia, cu care se obișnuiește a se împodobi tot cel cinstit. Pe acestea a poruncit să le păzim neîntinate și libere de patimile necurate ale poftei materiale.

Al doilea, prin sfaturile date sfinților Lui învățăcei, trimiși la propovăduire, învățându-i pe lângă altele și acestea, ca să fie ușori și neîmpovărați de lucruri de prisos: "Nu luați traistă la drum, nici toiag, nici încălțăminte în picioarele voastre". Prin aceasta arată că cel ce a pornit pe drumul înalt al cunoștinței trebuie să fie liber de toată povara materială, curat de toată dispoziția pătimasă a poftei și a mâniei, pe care le indică traista și toiagul, prima însemnând pofta, al doilea, iuțimea. Dar mai ales să fie gol de toată viclenia fățarniciei, care acoperă ca o încălțăminte arătarea vieții și ascunde patima sufletului într-o înfățișare de bunăvoință. Pe aceasta încălțând-o nebunește, fariseii aveau o aparență

a evlaviei, dar nu însăși evlavia, deși socoteau că rămân ascunși. De aceea s-au văzut vădiți de Cuvântul.

72. *Înțelesul spiritual al lunaticului.*

Tot de această dualitate materială, adică de mânie și poftă, a eliberat iarăși Domnul, cum socotesc, pe lunatic (Mt. 17, 18). Mai bine zis l-a eliberat de dracul viclean care voia să-l piardă în foc – adică în mânie, și în apă – adică în poftă, potolind și stingând furia nebunească (deoarece nu se deosebește deloc de lună afecțiunea spre cele ce cresc și descresc, a oamenilor biruiți de cele materiale). Folosindu-se de aceasta, dracul care stârnește patimile nu încetează de a arunca și de a îneca mintea – ca în apă și în foc – în poftă și mânie, până ce Cuvântul lui Dumnezeu, venind, alungă duhul material și viclean (prin care se caracterizează omul vechi și pământesc), iar pe cel stăpânit de tirania vicleană îl eliberează, redându-i și dăruindu-i cumpătarea lui naturală, prin care se distinge omul nou, zidit după Dumnezeu²³⁷.

Astfel, toți sfinții, folosindu-se sincer de rațiunea dumnezeiască și neînșelătoare, au străbătut veacul acesta, necufundându-și pasul sufletului în nici una din desfătărilor lui. Căci, privind cum se cuvine rațiunile supreme, ale celor accesibile oamenilor, din Dumnezeu – adică ale bunătății și iubirii –, au învățat că, fiind mișcat, Dumnezeu a dat și a dăruit lucrurilor existența și buna existență (dacă e îngăduit a vorbi la Dumnezeu, singurul nemișcat, despre mișcare și nu mai degrabă de voința care mișcă toate și aduce și susține în existență, dar Care nu e mișcat nicidecum, niciodată),

237. Cumpătarea ține de adevărata natură a omului. Dar aceasta nu se poate redobândi pe de altă parte decât prin cuvântul lui Dumnezeu, care e în același timp Rațiunea supremă, Care întărește rațiunea umană împotriva exceselor poftelor și iuțimii. Această stare naturală e o adevărată libertate de tirania pornirilor involuntare. Numai cuvântul lui Dumnezeu, care trezește răspunderea, eliberează pe om de patimi și-l aduce la rațiune și, prin ea, la Dumnezeu.

și s-au lăsat și ei întipăriți de ele, purtând prin desăvârșită imitare însușirea frumuseții (bunătății) ascunse și nevăzute a măreției dumnezeiești arătate prin virtuți. De aceea s-au făcut buni, iubitori de Dumnezeu și iubitori de oameni, binevoitori și miloși și s-au arătat având o singură dispoziție, pe cea a iubirii față de tot neamul²³⁸. Cu ajutorul acestora păstrând neclintită, în cursul întregii lor vieți, cea mai înaltă dintre toate virtuțile, adică smerenia – ca păzitoare a celor bune și nimicitoare a celor contrare –, n-au fost amăgiți de nici una dintre ispitele supărătoare, nici de cele de bunăvoie și atârănătoare de noi, nici de cele fără de voie și ne-atârănătoare de noi, ci au veștejit răscoalele celor dintâi prin înfrânare și au depărtat atacurile celor din urmă prin răbdare. Căci ispitiți din amândouă părțile, adică de slavă și de necinste, au rămas neclătinați, stând nemișcați față de amândouă, nerăniți nici de ocări – pentru umilirea de bunăvoie, și neprimind nici slavă – pentru covârșitoarea împrietenire cu sărăcia. De aceea nu i-a luat în stăpânire nici mânia, nici pizma, nici vrajba, nici fățaria, nici viclenia, nici vreo iubire prefăcută și hoată față de altceva, ce se ascundea cu înșelăciune sub înfățișarea mascată și mai pierzătoare decât toate patimile, nici poftirea celor ce par strălucitoare în viață, nici alta din mulțimea vicleană a patimilor, nici amenințările strigate din partea dușmanilor, nici vreun fel de moarte.

De aceea au și fost socotiți, cu dreptate, fericiți de Dumnezeu și de oameni, fiindcă s-au făcut pe ei, după har, chipuri văzute ale slavei negrăite și strălucitoare a marelui dar

238. Aci Sfântul Maxim arată identitatea rațiunii cu binele. Rațiunile divine cele mai înalte, accesibile oamenilor, sunt rațiunile iubirii și bunătății. Prin ele a dăruit Dumnezeu existența și existența cea bună a fapturilor. Ele se întipăresc în oameni prin virtuți. De aceea prin virtuți oglindesc ei frumusețea sau bunătatea nevăzută a lui Dumnezeu. Frumusețea aceasta dumnezeiască reflectată în virtuți se manifestă în iubirea față de toți oamenii.

al lui Dumnezeu, ce va avea să li se arate pentru ca, bucurându-se, să se unească cu rațiunile virtuților, ca unele ce le sunt cunoscute, mai bine-zis, cu Dumnezeu, pentru Care au și stărunit în moartea de fiecare zi. Căci în El au preexistat ca într-un izvor pururea curgător toate rațiunile bunătăților într-o unică, simplă și singură concentrare a tuturor și spre El atrag pe toți cei ce se folosesc bine și după fire de puterile date spre aceasta²³⁹.

73. Tălcuirea cuvintelor Teologului despre cele spuse cu privire la fericitul Iov: *"Iar cele următoare au fost mici și rânduite pentru cei mici"* (Cuv. XXI, Spre lauda Sfântului Atanasie, cap. 8, P.G., 35, col. 1101).

Comparând, socotesc, pe cele trupești – date după suportarea încercărilor – cu făgăduiala făcută de Dumnezeu lui Iov, le-a numit pe cele dintâi mici, ca unele ce nu se pot compara în nici un chip cu cele veșnice. Iar spunând: "pentru cei mici rânduite", a numit "mici" pe cei mici în cunoașterea înțelegătoare, care se smintesc ușor de rațiunile proniei și ale judecății și se clatină chiar în dreapta credință. Despre aceștia socotesc că zice și Domnul în Evanghelie: "Cel ce smintește pe unul din aceștia mici" (Mc. 9, 42). Aceștia, oricând ar vedea pe cel drept bolnav sau sărac, sau supus altor necazuri, ar suferi această sminteală.

Și dacă aceștia mai slabi socotesc că oricine trebuie iertat de Dumnezeu, cu atât mai mult se smintesc de schim-

239. Aceeași identitate a rațiunii cu binele o exprimă Sfântul Maxim vorbind despre rațiunile virtuților. Cu rațiunile acestea se vor uni deplin toți cei ce se vor fi consolidat în virtuți. Iar unirea cu rațiunile virtuților va fi același lucru cu unirea cu Dumnezeu. Căci în El au preexistat, ca într-un izvor pururea curgător, rațiunile virtuților sau ale tuturor bunătăților. Căci virtuțile nu sunt decât diferitele bunătăți ale subiectelor umane care se dezvoltă în ei prin gândul lor continuu atent la Dumnezeu, sau la aceste bunătăți, ceea ce le face pe de o parte să-i atragă și pe ei spre ele, pe de alta, să se imprime în ei ca tot atâtea puteri.

barea totală a soartei lui Iov, privit de toți ca drept. Despre aceștia a zis învățătorul: "Pentru cei mici rânduite"²⁴⁰.

74. Explicarea cuvintelor din aceeași *Cuvântare* a ace-luiași: "*Curăță templul de vânzătorii de Dumnezeu și de ne-gustorii de Hristos, dar nu face aceasta cu frânghie împletită, ci cu cuvântul convingător*" (Idem, cap. 31, P.G., 35, col. 1117).

În acestea, acest slăvit învățător nu a arătat pe Domnul și Dumnezeu nostru mai aspru ca pe părintele Atanasie, cum au socotit unii. Să nu fie! Nici nu se aduce laudă Sfântului Atanasie prin faptul că Domnul S-a folosit de frânghie, iar acesta zice că s-a folosit de cuvânt pentru a curăți templul de vânzătorii de Dumnezeu. Din acestea ar rezulta, după cei amintiți, că trebuie să admitem una din două: sau că Domnul și Dumnezeu nostru n-a cunoscut metoda mai blândă a tămăduirii, sau că Sfântul Atanasie, necunoscând modurile în-grijirii duhovnicești, practica o iubire de oameni fără efect.

Dar fiindcă rațiunea care judecă cele pe care le-am făcut se mișcă în noi ca într-un templu însuflețit și viu și produce în noi căința proporțională cu greșelile, iar prin ea Hristos, Dumnezeu și Cuvântul, ne lovește neconținut pe noi, care păcătuim, având ca pe o frânghie împletită însăși conștiința noastră – împletită din gânduri și urmări neplă-cute –, iar Sfântul Atanasie conduce pe cei păcătoși spre îndreptare în chip blând, ca unul ce era îmbrăcat el însuși cu trupul neputinței, de aceea socotesc că învățătorul acesta dumnezeiesc s-a folosit de cuvântul acesta ca de un model pe care trebuie să-l imităm²⁴¹.

240. Bunurile pământești date lui Iov a doua oară au fost mici și date pentru cei mici, ca să nu se smintească văzând pe un om drept, ca Iov, supus la atâtea neazuri. Dar aceste bunătăți sunt mici și în comparație cu bunătățile vieții veșnice făgăduite lui Iov.

241. Sfântul Grigorie a laudat pe Sfântul Atanasie că a curățit Bise-rica cu cuvântul, nu cu frânghia, cum a curățit Domnul templul. De aici ar rezulta că Domnul a fost mai aspru ca Sfântul Atanasie. Sfântul Maxim

75. Tâlcuirea cuvintelor: "*Căci sunt unii care se gâdilă la auz și la limbă*" (Sf. Grigorie de Nazianz, *Prima cuvântare teologică*, "Vorbire începătoare către eunomieni", cap. I, P.G., 36, col. 13).

Cei ce s-au ocupat cu cuvintele și și-au câștigat nu puțină glorie din aceasta spun că trebuie să cunoaștem înțelesurile exacte ale lor, stabilind că e bine să dăm fiecărui lucru numele cuvenit, care înfățișează proprietatea lui neconfundată cu a oricărui alt lucru indicat în oarecare mod. "Cei ce se gâdilă la auz și la limbă" sunt însă cei ce voiesc să afle sau să spună ceva nou și se bucură pururea de nou-tăți. Ei mută, ca să spun exact, hotarele pe care le-au pus părinții lor și se îndulcesc de cele proaspete și neobișnuite și se ridică împotriva celor obișnuite și cunoscute de demult și mereu la fel, ca împotriva unor lucruri răsuflete și tocite și fără nici o valoare, și primesc cu bucurie cele mai de curând, chiar de-ar fi mincinoase și n-ar aduce nici un folos sufletului. Dar pentru suflet se cântă, se scrie și se folosește orice cuvânt binecredincios și orice osteneală mântuitoare. Unul luptă împotriva neștiinței, altul împotriva plăcerii; unul pentru ca, tăind rănile neștiinței din suflet, să apropie de Dumnezeu prin cunoștință pe cei ce caută adevărul și de aceea se bucură de învățături. Acesta, ridicând mintea mai presus de cele văzute și cugetate, o desfată cu dragostea negrăită a frumuseții dumnezeiești și o țintuiește prin dorul de ea, ca să nu mai poată fi purtată nicăieri, mai bine-zis să nu mai accepte să poată. Altul luptă ca să scoa-

explică deosebirea între modul cum curățește în general Domnul Biserica și cum o face Sfântul Atanasie. Mijlocul de care se folosește fiecare trebuie înțeles în mod figurativ: frânghia de care se folosește Domnul pentru îndreptarea celor ce au greșit este conștiința, împletită din multe gânduri mustrătoare, care, stând în om ca într-un templu, îl lovește până îl curăță. Cuvântul de care se folosește Sfântul Atanasie e convingător. Sfântul Atanasie nu e un stăpân al oamenilor. El se folosește față de semenii săi de un mijloc blând, pentru că și el e purtătorul unui trup slab.

tă cuiele alipirii la cele ale lumii prin plăcere, prin care dorul și însetarea sufletului de Dumnezeu au fost întoarse – începând cu vechea neascultare – spre materie și spre cele stricătioase, și să-i izbăvească de răutate pe cei ținuți de ea, făcându-i ucenici sinceri ai virtuții, și să facă familiaritatea sufletului cu binele neclintită de nimic din cele ce par să o poată împiedica. Unul învață pe om să respingă aplecarea spre plăcerea care clatină și înmoaie tăria voinței, amăgind-o prin desfătărilor necuvenite atârnatore de noi, și-l convinge să prefere cele prezente celor viitoare și cele văzute, celor nevăzute. Iar altul îl învață înfrânarea și bărbăția, care se desăvârșesc prin toate acestea spre lepădarea fricii și a temerii – care înfățișează cele neatârnatore de noi ca pârând de nesuportat și mai mari decât puterea omenească și urmăresc să pună stăpânire cu sila peste cugetarea trează prin aducerea în față a unor lucruri înfricoșătoare. Aceste cuvinte ne ajută să dobândim deprinderea neîncovoiată și nebiruită de nici o plăcere a celor atârnatore de noi și de nici o durere a celor neatârnatore de noi²⁴².

"Gădilați la auz și la limbă" a numit învățătorul pe cei despre care e vorba, fiindcă tot cuvântul se spune și se rostește prin limbă și se aude și se află prin auz.

Iar dacă vrem să luăm cele spuse și în alt înțeles, cei ce se gădilă la auz și la limbă sunt poate cei ce sunt gata să audă sau să rostească numai ocară și defăimare sau batjocură împotriva altora, și judecă lucru de cinste să se ridice

242. O descriere a rostului cuvintelor. Cuvintele nu sunt valoroase pentru noutatea lor, sau a înțelesului nou căutat în ele, ci pentru puterea lor de a ne călăuzi în cunoașterea adevărată și în curățirea de patimi. E un text care poate fi de folos în dezbateră contemporană în jurul înnoirii expresiilor Tradiției. Cuvântul trebuie folosit ca forță principală de conducere a noastră spre Dumnezeu, ajutându-ne să ne curățim de patimi, prin respingerea plăcerii și suportarea durerii. El trebuie să fie în slujba rațiunii.

prostește împotriva a tot cuvântul și bărbatul, și se agită cu duhul încă înainte ca cel bănuit sau pizmuit de ei să spună ceva, și își împing sufletul și-și pregătesc auzul și limba să vâneze vreo silabă sau vreun cuvânt nu ca să-și arate bucuria de ea, ci ca să o osândească și să aibă materie, pentru mâncărimea lui de limbă, împotriva aceluia. E ceea ce au făcut acestui sfânt bărbat dușmanii adevărului din acel timp, sărind și răzvrătindu-se împotriva celor pe care avea să le spună chiar înainte de a fi fost spuse. Sunt asemenea acelor cai războinici și aprigi, care își întind urechile înainte de luptă și de sunetul trâmbiței, lovesc pământul cu picioarele și-l scurmă cu copitele și se stârnesc la drum și adeseori o iau înaintea biciului care-i îndeamnă. Totuși caii, fiind lipsiți prin fire de rațiune, nu pot fi atinși de nici un blam dacă nu așteaptă timpul stabilit pentru luptă, pe care îl indică glasul trâmbiței și lovitura biciului, pe când pentru astfel de oameni nu se poate găsi o osândă vrednică de răutatea lor. Căci toată grija și strădania lor este născocirea minciunii și opoziția față de adevăr. Pe drept cuvânt trebuie să li se spună acestora "dornici să-și gâdile auzul și limba". Fiindcă, precum iese adeseori la suprafață un răs violent și gros, ascuns în adâncul trupului, când acesta e iritat prin gâdilare, la fel îi irită dispoziția ascunsă pe cei supărați de cuvintele bine spuse, făcându-i să ia din aceasta prilejul să-și arate public răutatea din suflet. E o dispoziție care stăpânește cu atât mai mult adâncul, cu cât pare să se golească prin ieșirea la iveală. Căci, când e manifestată prin fapte, dispoziția oamenilor răi nu părăsește adâncul lor, ci, pustiind și cele din afară cu furie, nu părăsește nici lăuntru sufletului.

76. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor aceluiași: *"Precum iarna nu e timpul florilor, așa nu se potrivește femeilor podoaba bărbătească, sau bărbaților, cea femeiască, sau plânsului, geometria"* (Din aceeași Cuvântare, P.G., 36, col. 16).

Acestea le spune învățătorul indicând – prin înșirarea unor lucruri străine între ele – buna rânduială din orice cuvânt și lucru, prin care se arată rațiunea curată a armoniei fiecărui lucru și a tuturor laolaltă. Și le spune ca, prin ele, să se facă ordonați și evlavioși cei îndrăzneți și dezordonați, care nu știu de nici o rânduială a nici unui lucru, dar mai ales de ordinea vorbirii despre Dumnezeu, ci toate cele deosebite între ele le amestecă și le confundă cu îndrăzneală într-o confuzie totală. Căci dacă e un lucru contrar firii și fără rânduială floarea văzută iarna și podoaba bărbătească îmbrăcată de femei și cea femeiască, de bărbați, ca și a spune că bucuria este unită cu plânsul (pentru că cea dintâi schimbă vremea și o scoate din ordinea ei, a doua, apărând în chip invers la bărbat și la femeie, le strică firea, iar a treia – silind pe cele ce nu pot fi împreună, adică geometria și plânsul, să se adune într-una – le amestecă și le desființează), cu atât mai mult va fi fără formă și fără frumusețe și nevrednic de a fi ascultat cuvântul despre Dumnezeu, rostit oricum și de oricine și în timpul în care nu se cuvine. Căci socotesc că cei ce au minte trebuie să caute atât de mult timpul potrivit pentru a vorbi despre El, pe cât între toate cele indicate de învățător ca nepotrivite, mai nepotrivită este alăturarea geometriei cu plânsul. El a stăruit, socotesc, mai mult asupra acestei nepotriviri, fie pentru că cei ce ocupă cu putere militară o țară o împart pe aceasta geometric, vrând să o țină sub autoritatea împărătească, iar aceasta le e prilej de cea mai mare bucurie – desigur pentru că râvnesc numai bunurile de aici – pentru faptul că au devenit biruitori și au dobândit o bogăție uriașă, fiind cu neputință să aibă în ei vreo tristețe; fie pentru că, precum zic cei pricepuți în acestea, silogismele deosebit de constrângătoare se înrudesesc cu geometria, și de aceea se poate vedea câte un om nesimțitor care, necunoscând ce se cuvine, aplică silogismul, ca o geometrie, celui ce plânge și încearcă să-i arate că plânge fără temeii; fie, poate, cum ar

zice cineva, fiindcă și însuși celui ce plânge îi este cu totul străin lucru să facă silogisme, încercând să se convingă pe sine prin argumente că probabil n-a pățimit de fapt nenorocirea întâmplată lui printr-o faptă sau lucru. Sau că această încercare e chiar contrară plânsului, căci se desființează plânsul când cel ce plânge face silogisme și plânsul încețază de a mai fi plâns, schimbându-se în silogism. Dar pierzând pe cel în care-și pusese nădejdea să-l moștenească, acela socotește de prisos toate cele de aici.

În felul acesta n-ar putea spune cineva că sunt în afară de rațiune cuvintele tâlcuite, cunoscând că nu se pot afla împreună bucuria și plânsul, căci cauza făcătoare a fiecăreia din acestea nu-și ia prilejul din aceleași începuturi. Martor și chezaș e Sfântul și dumnezeiescul Dionisie Areopagitul, care vorbește astfel despre iconografia îngerească: "Iar instrumentele geometrice și de construcție, cele legate de fundație, de zidire și de desăvârșire, și toate celelalte, de ridicare și întoarcere, sunt ale grijii de cele inferioare" (*Despre ierarhia cerească*, cap. 15). Dar toate acestea indică o activitate veselă, căreia îi este desigur contrar plânsul și, de aceea, nepotrivit.

Iar dacă trebuie înțeles și altfel locul, socotesc că nu e nepotrivit să adăugăm la cele spuse și cuvântul lui Isus Sirah: "Cuvântul la timp nepotrivit este ca o muzică în vreme de întristare" (Sir. 22, 6). Muzica cuprinde toate științele, dintre care una este geometria, cum spun cei ce au cercetat lucrurile acestea. De aceea socotesc că învățătorul, consimțind cu cel ce a rostit cuvântul de mai sus, a spus că geometria e nepotrivită întristării. Iar dacă ar întreba cineva: de ce a lăsat celelalte științe și a spus numai de aceasta că e nepotrivită întristării?, i-am răspunde că aceasta a considerat-o potrivită cu toate intențiile lui, spuse mai înainte. Apoi în aceasta au fost cuprinse și celelalte. Socotesc că ajung cele spuse. Iar dacă cineva ar afla ceva mai bun, îi voi mulțumi, luând cunoștință de cele pe care nu le cunoaștem.

77. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Că există Dumnezeu și că El e cauza făcătoare și susținătoare a tuturor ne învață și vederea, și legea naturală; cea dintâi, privind la cele văzute, bine făcute și în continuă înaintare, care se mișcă și se desfășoară ca să zic așa în chip nemișcat; cea de a doua, descoperind rațiunii – prin cele văzute și bine orânduite – pe Cărmuitorul lor"* (Sf. Grigorie Teologul, *A doua cuv. teol.*, cap. 6, P.G., 36, col. 40).

Cel ce ia seama – prin simțirea îmbinată cu rațiunea – la mărimea și frumusețea firii celor văzute, nelăsând-o pe prima să lucreze nimic stând de sine – despărțit de rațiunea care o conduce –, nici rațiunea însăși dezlegată de simplitatea minții, ci conduce chipurile și formele simțirii prin mijlocirea puterii rațiunii spre rațiuni de tot felul, iar diversitatea variată a rațiunilor de tot felul – aflătoare în lucruri și descoperită de puterea rațiunii – o concentrează într-o înțelegere uniformă, simplă și nediferențiată, în care constă cunoașterea numită neîmpărțită și necantitativă și unitară, acela a și aflat cu adevărat – prin cele văzute și prin buna rânduială din ele – pe Făcătorul și Susținătorul și Cărmuitorul lor, pe cât e cu putință omului, și a cunoscut pe Dumnezeu nu după ființa și ipostasul Lui (căci aceasta e cu neputință), ci numai după existența Lui²⁴³. Iar aceasta are loc după tre-

243. Sesizarea chipurilor concrete ale lucrurilor prin lucrarea simțurilor (senzația, percepția) e componenta cea mai de jos a cunoașterii. Când de ea se folosește pofta sau iuțimea, omul rămâne atașat de lucruri. Ele pot mări atracția lucrurilor prin gânduri, ca produse ale imaginației. În acest caz rațiunea a devenit roabă poftei și iuțimii. Iar rațiunea, când se menține liberă de poftă și de iuțime, străbate prin percepția lucrurilor la rațiunile lor și omul s-a ridicat la o componentă superioară a cunoașterii. Rațiunea e legată însă nu numai în jos, de simțire, ci și în sus, de minte, de capacitatea de înțelegere unitară a rațiunilor lucrurilor, a unui sens comun și superior al lor. Rațiunea oferă astfel minții putința sesizării cauzei unitare a rațiunilor și chipurilor lucrurilor și a lui Dumnezeu, nu ceea ce e în Sine, ci în calitatea de cauză. Cunoașterea omului se unifică în această a treia treaptă a ei.

cerea totală peste orice poziție, formă, chip și înfățișare sesizate prin simțire; și dacă nu par cuiva vorbind de prisos, după ce omul respectiv a ieșit afară cu desăvârșire chiar din diversitatea rațiunilor lucrurilor și s-a așezat pe sine ca un meteor între Dumnezeu și toate cele de după Dumnezeu. Atunci Dumnezeu Se află deasupra și rămâne cu totul neatins și neajuns de nici o înțelegere, iar celelalte sunt lăsate în urmă și sunt depășite prin prisosința cunoștinței din minte și sunt inferioare înțelegerii celui ce singur înțelege cu adevărat ceea ce e mai presus de ele. Acestea îmi pare să spună învățătorul prin vederea și legea naturală potrivit cu explicația dată. Căci nu socotesc că trebuie considerate ca unul și același lucru vederea și legea naturală, cum au gândit unii. Căci, având amândouă lucrarea în legătură cu aceleași, se poate face totuși distincție între ele prin cugetare. Cea dintâi, sprijinindu-se fără rațiune numai pe atingerea celor văzute, nu poate păși mai departe, pe când a doua, unită cu rațiunea, le cercetează pe acestea, iar cu mintea le depășește bine și înțelepțește. Prin aceasta legea naturală face să se arate prin simțire ideea și credința că este Dumnezeu. Deci a numit vedere atingerea simțirii, în chip simplu, de cele sensibile (căci nu ține de simțirea simplă să deducă în chip rațional ceva din altceva), nu pe cea determinată în oarecare mod, iar legea naturală, lucrarea naturală făcută prin simțire, minte și rațiune, prin care se săvârșește cu cercetare atentă, pe calea cuvenită, urcarea de la cele mai mici la ceea ce e mai bun²⁴⁴.

244. Cel ce s-a ridicat la cunoștința de pe această a treia treaptă se află mai presus de chipurile lucrurilor și de rațiunile lor, dar mai prejos de Dumnezeu, sau într-o simțire unitară și mintală a prezenței Lui. Ca subiect înțelegător, prin înțelegerea lui le depășește pe toate, cuprinde mai mult decât sensurile lor, pentru că are și simțirea prezenței lui Dumnezeu. Numai acesta înțelege ceea ce e mai presus de ele, adică pe sine însuși, și faptul că e cineva mai presus de ele și de el.

Iar de cele văzute a spus învățătorul că sunt mișcate și purtate în chip nemișcat, întrucât rămân neschimbate în rațiunea în care s-au făcut după fire, putere și lucrare, ordine și durată, și nu ies nicidecum din însușirea naturală și nu trec și nu se schimbă în altceva; dar iarăși se mișcă prin rânduiala fluxului și refluxului, prin creșterea și descreșterea după cantitate, prin schimbarea în calitate și, propriu vorbind, prin succesiunea între ele, cele anterioare cedând neconținut locul celor ce vin după aceea. Și, ca să spun pe scurt, toate lucrurile sunt stabile și cu totul nemișcate potrivit rațiunii după care au luat ființă și sunt, dar prin rațiunea celor contemplate în jurul lor, prin care se susține și se săvârșește în chip clar iconomia universului, toate se mișcă și sunt nestabile²⁴⁵.

Dar mișcarea nu spun că e aceeași cu purtarea. Mișcarea zic că e mai mult a celor supuse nașterii și pieirii, ca unele ce admit în cele contemplate în jurul lor o creștere și o scădere (deși se poate vorbi în chip propriu de ea la toate cele create), pe când purtarea este rotația ființei ce se mișcă fără odihnă în cerc. Căci nu știu dacă cel ce îndrăznește să vorbească despre univers poate spune sigur că el lucrează în chip natural, sau suferă lucrarea, dar se poate spune că ceea ce suferă lucrarea e purtat. Fiindcă nici unul din lucruri nu e de sine lucrător, căci nu e necauzat. Iar ceea ce nu este necauzat se mișcă desigur pentru o cauză, mișcarea fiind lucrată în el de cauza pentru care e și spre care își face mișcarea. Căci fără cauză nu se mișcă nicidecum nimic din cele ce se mișcă în vreun mod. Iar începutul a toată mișcarea naturală este facerea celor ce se mișcă, iar cauza a toată facerea este Dumnezeu, ca Făcător al ei. Iar sfârșitul (ținta) facerii naturale a celor făcute este stabilitatea

245. Toate sunt neschimbate, deci nemișcate după rațiunea ființei lor. Dar toate cresc sau scad calitativ, în cadrul rațiunii lor, făcând posibilă iconomia dumnezeiască. E o mișcare a celor "din jurul" lor.

pe care o produce, desigur după străbaterea tuturor celor mărginite, infinitatea în care, nefiind nici o distanță (interval), se oprește toată mișcarea celor ce se mișcă în chip natural, neavând unde și cum și spre ce să se mai miște, având ca sfârșit, în calitatea Lui de cauză, pe Dumnezeu, Care hotărâniceste însași infinitatea ce hotărâniceste toată mișcarea²⁴⁶. Deci începutul și sfârșitul a toată facerea și mișcarea e Dumnezeu, întrucât de El au fost făcute și prin El se

246. Sfântul Maxim afirmă, pe de altă parte, că legea naturală nu poate fi cugetată ca o ordine creată închisă în ea însăși. Legea naturală cuprinde ordinea lucrurilor văzute și a rațiunilor lor și atârănarea lor de Dumnezeu. În baza legii naturale omul se ridică cu înțelegerea lui până deasupra rațiunilor lucrurilor, la cunoașterea lui Dumnezeu. Sfântul Maxim face o distincție între cele ce se mișcă și cele purtate. Cele ce se mișcă pornesc de la un început și ajung la un sfârșit, la o țintă finală. Cele purtate se mișcă în cerc, neavând un început și o țintă finală, adică nici un sens al mișcării. Origenismul, cu afirmarea căderii și urcării continue a spiritelor, cunoaște propriu-zis numai purtarea, dar nu și mișcarea lor; el reduce ființele conștiente la treapta lucrurilor care se mișcă oarecum identic, fără o înaintare spre ceva nou. În cerc se mișcă astrii și anotimpurile. Omul dotat cu spirit se mișcă mereu în sus, dar se poate mișca și în jos. El va putea face și universul să se miște în sus, ducându-l la transfigurare. Dar această mișcare în sus își are originea în Dumnezeu.

Într-un fel e purtat universul și în concepția creștină, dar numai ca unul ce are drept cauză a mișcării pe Dumnezeu cel personal, și trebuie să înainteze spre El ca spre ținta finală, El fiind Cel ce nu Se mișcă în baza unei legi eterne și interne. De aceea, datorită ființelor raționale, e numai în parte purtat; în parte se mișcă. Dumnezeu cel personal le atrage, cu iubirea lor, pe toate cele conștiente, le face să se miște spre El în libertate. Ele se mișcă între cauză și ținta finală, sau de la Dumnezeu la Dumnezeu. Ajunse în El, toate cele puse de El în mișcare se opresc într-o stabilitate eternă. Dar se opresc în această stabilitate, pentru că au ajuns în infinite, în care nu mai sunt distanțe sau intervale de parcurs. Acolo fiecare are continuu infinitatea care, pe de altă parte, hotărâniceste orice mișcare. Dar, aflându-se în infinite, se află în Dumnezeu. Căci Dumnezeu hotărâniceste într-un mod nehotărânicit însași infinite, întrucât o cuprinde ca subiectul ei (*Capete despre cunoaștere*, I, 48). În Dumnezeu își găsește odihna și stabilitatea toată mișcarea naturală. Mișcarea naturală e de la Dumnezeu și înaintează spre stabilitatea în infinitele lui

mișcă și în El își fac oprirea toate. Iar înainte de toată mișcarea naturală a lucrurilor e cugetată facerea, și înainte de toată stabilitatea e cugetată după fire mișcarea. Dacă deci înainte de mișcare e cugetată după fire facerea, iar după mișcare e cugetată după fire stabilitatea, e cu neputință ca facerea și stabilitatea să vină deodată în existență²⁴⁷. Ele au la mijloc mișcarea ce le desparte una de alta. Căci stabilitatea nu e o stare naturală a facerii celor ce se mișcă, ci ținta finală a puterii și lucrării ei, sau oricum ar vrea cineva să-i zică. Fiindcă spre lucrare au fost făcute toate cele create, iar toată lucrarea are o țintă finală, ca să nu rămână nedesăvârșite. Căci o lucrare naturală care nu are o țintă finală nu ar tinde spre desăvârșire, iar ținta finală a lucrărilor după fire este odihna (stabilitatea) mișcării celor ce au fost făcute, în cauza lor²⁴⁸.

Dumnezeu. Sfântul Maxim acordă un sens pozitiv mișcării naturale. Ea nu poate fi cugetată decât ca pornind de la Dumnezeu și înaintând spre Dumnezeu; ea nu e produsul păcatului, ca la Origen. În infinitatea Lui își are originea și ținta. Dacă mișcarea apare odată cu entitatea adusă în existență, iar aducerea ei în existență e de la Dumnezeu, ea nu poate înainta decât tot spre Dumnezeu. Dumnezeu cel infinit nu poate da altă țintă mișcării decât pe Sine însuși. Mișcarea nu poate ieși din raza lui Dumnezeu decât dacă ar duce entitatea creată la nimic. Dar mișcarea are rostul să ducă nu la nimic, ci la mai multă viață. Iar viața și viața mai multă, fără sfârșit, nu poate fi decât în Dumnezeu.

247. Era propriu origenismului să afirme că e posibilă o stabilitate, o absorbire în eternitate, curând după naștere, evitându-se săvârșirea întregii mișcări.

248. O lucrare sau o mișcare care nu ajunge la scopul ei final, deci la stabilitate, rămâne nedesăvârșită. Numai în stabilitatea sau în infinitatea lui Dumnezeu se desăvârșește mișcarea. Mișcarea e definită de Sfântul Maxim ca lucrare, sau ca având să îndeplinească o lucrare, să producă un efect. Nu e o mișcare indefinită. Ca lucrare, mișcarea devine proprie celui ce a primit-o prin naștere. E o mișcare în vederea țintei finale. Mișcarea ajunge la desăvârșire în stabilitate, întrucât prin ea ajunge la desăvârșire însuși cel ce se mișcă sau lucrează. O ființă creată nu se desăvârșește decât ajungând prin mișcare la ținta finală, Care e Dumnezeu cel personal și infinit.

De pildă, ca dintr-un singur mod să înțelegem modul mișcării tuturor celor ce sunt, sufletul e ființă înțelegătoare și rațională, având ca putere mintea, ca mișcare cugetarea, ca efect înțelegerea. Căci aceasta este capătul cugetării celui ce cugetă și al lucrului cugetat, unind între ele extremitățile aflate în relație. Căci înțelegând, sufletul se oprește din actul cugetării lucrului înțeles după înțelegerea lui. Pentru că ceea ce a fost odată înțeles nu mai provoacă iarăși puterea sufletului spre a-l înțelege, și prin fiecare înțeles puterea aceasta dobândește odihna unui anumit efort de înțelegere în înțelesul lucrului cugetat. Deci, când va fi trecut cu înțelegerea peste toate înțelesurile tuturor celor cugetate, sensibile și inteligibile, se va odihni, precum de toate cele cugetate, așa și de întreaga acțiune de înțelegere și de înaintare în relația cu toate cele cu care poate fi în relație și care pot fi înțelese, nemaivând ce să înțeleagă după înțelegerea celor ce pot fi înțelese în chip natural. După aceasta se va uni – mai presus de minte, rațiune și cunoștință, în chip neînțeles, necunoscut și negrăit, printr-o atingere simplă – cu Dumnezeu, necugetând peste tot, nici raționând pe Dumnezeu. Căci nu e ceva dintre cele ce pot fi cugetate, ca sufletul să poată avea înțelegerea Lui în baza vreunei relații oarecare, ci va avea această înțelegere prin unirea simplă – în afară de relație și mai presus de înțelegere și după o rațiune negrăită și netălmăcită –, pe care singur Dumnezeu o știe (Care dăruiește celor vrednici acest har nespus) și cei ce o vor primi mai pe urmă. Atunci toate vor fi libere de toată mutarea și schimbarea. Căci toată mișcarea celor ce sunt în jurul a orice va lua sfârșit în infinitatea din jurul lui Dumnezeu, în Care toate cele ce se mișcă vor primi odihnă; în jurul lui Dumnezeu – dar nu Dumnezeu însuși e infinitatea –, întrucât El e neasemănat mai sus și de aceasta²⁴⁹.

249. În înțelegere s-a unificat sufletul care înțelege și lucrul înțeles. Iar efortul de înțelegere a acestui lucru s-a oprit, s-a odihnit și a găsit

Deci pe drept cuvânt socotesc că e vrednic de cea mai mare osândă cel ce dogmatizează preexistența sufletului și susține unitatea nemișcată a tuturor ființelor raționale, confundând elinește cele neconfundate și spunând că odată cu nașterea (facerea) celor raționale vine la existență și odihna lor. Căci nu corespunde rațiunii adevărate să se cugete ca nemișcată prin fire aducerea la existență, înainte de odihnirea în stabilitate, nici să se cugete odihnirea în stabilitate după o venire la existență nemișcată, nici să se cugete stabilitatea împreună cu aducerea la existență. Căci stabilitatea nu e o putere a nașterii (a intrării în existență), ca să se cugete împreună cu aducerea la existență a celor ce au fost făcute, ci e sfârșitul lucrării conform puterii celor ce au fost făcute sau aduse la existență. Și, ca să spun pe scurt, sta-

termenul final. Mișcarea de înțelegere a sufletului are ca scop înțelegerea tuturor lucrurilor care pot fi înțelese. El va fi trecut dincolo de relația cu ele. Căci relația înseamnă o distincție, dar și o tensiune între sufletul aflat în efortul de înțelegere și lucrul spre a cărui înțelegere tinde acest efort și care se cere înțeles. Înțelegerea tuturor este fructul mișcării de înțelegere naturală a sufletului. Deci și odihna din efortul de înțelegere a tuturor este un fruct natural al mișcării sufletului. Dar odihna nu se reduce la atât. După înțelegerea tuturor, după odihna efortului de înțelegere a tuturor celor create, singurele care pot fi înțelese, sufletul se va uni cu Dumnezeu într-o înțelegere mai presus de înțelegere și mai presus de relație. Căci înțelegerea lui Dumnezeu nu va fi fructul unui efort de înțelegere a ceva distinct de suflet și de Dumnezeu, Care cere acest efort, Care Se cere înțeles. Înțelegerea lui Dumnezeu este dăruită sufletului, în starea lui de odihnă superioară înțelegerii, efortului și relației. Înțelegerea lui Dumnezeu este totodată unirea sufletului cu El. Stabilitatea eternă a sufletului constă în această înțelegere fără efort a lui Dumnezeu, în unirea deplină cu Dumnezeu cel infinit, nefiind necesar nici un efort pentru a o realiza, ci omul primind-o ca pe un dar.

Totuși unirea aceasta care depășește relația nu identifică sufletul cu Dumnezeu, căci Dumnezeu e neasemănat mai presus și de infinitatea Sa, în care ajunge sufletul și în ambianța căreia el este unit cu Dumnezeu. Sunt două subiecte în același ocean al infinității, în oceanul aceleiași iubiri infinite. Infinitatea iubirii le unește fără să facă sufletul să se simtă neliber și să-l confunde cu Dumnezeu.

bilitatea – fiind a acelor care sunt spre ceva – nu e legată de aducerea la existență, ci de mișcare, față de care se și deosebește prin contrast, nefiind nicidecum legată de aducerea la existență, față de care nu se deosebește prin contrast. Căci când se vorbește despre stabilitate, înțeleg nu mai decât o încetare a mișcării. Iar dacă venirea în existență și stabilitatea nu sunt deodată în subzistența concretă, desigur că cel ce susține aceasta, și dogmatizează unitatea nemișcată a ființelor raționale ca preexistând odată cu devenirea, schimonosește rațiunea adevărului²⁵⁰.

Iar dacă cineva ar zice: "și cum se va cugeta la Dumnezeu o stabilitate care nu are o mișcare cugetată înainte de ea?", aş răspunde, întâi, că nu e același lucru Creatorul cu creația, ca ceea ce e cu puțință să aibă unul să se poată observa de asemenea, cu necesitate, la celălalt. În felul acesta n-ar mai fi vădită deosebirea lor după fire. Apoi, grăind în chip propriu, Dumnezeu nici nu Se mișcă, nici nu stă (căci acestea sunt proprii celor ce sunt mărginite prin fire și au un început al existenței), nici nu face ceva peste tot, nici nu pătimește toate acelea câte le cugetăm și le zicem despre El pentru noi. El e după fire mai presus de toată mișcarea

250. După ce a expus pozitiv rostul mișcării ca drum spre stabilitatea sufletului în Dumnezeu, Sfântul Maxim trece la respingerea temei origeniste; aceasta consideră că stabilitatea nu are nevoie de o mișcare anterioară care să ducă spre ea, ci că stabilitatea este dată odată cu aducerea la existență a entităților, sau că acestea o au înainte de coborârea la existența terestră. În acest caz s-ar confunda în mod absurd devenirea sau aducerea la existență cu stabilitatea, iar devenirea sau aducerea la existență nu ar avea nici un rost. Dacă ființele sunt aduse în existență pentru o stabilitate imediată, pentru ce mai sunt aduse în existență? Mișcarea e proprie celor ce sunt spre ceva. Dacă ființele vin la existență fără mișcare, ele nu mai sunt spre ceva. Ele sunt desăvârșite în ele însele, sau nu e nimic mai presus de ele, în care să-și găsească desăvârșirea. Sau ele sunt, în starea lor preexistentă, în același timp nemișcate și pornite spre devenire.

și stabilitatea și nu Se supune în nici un sens modurilor noastre²⁵¹.

Aceasta s-a spus prin digresiune, ca să nu spunem despre vreuna din cele create că lucrează de sine după fire – prin aceasta am introduce nebunește ceva necauzat în cele de după Dumnezeu –, ci se lucrează faptul de a lucra în cel ce, suportând lucrarea, lucrează²⁵².

78. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Dar dacă e netrupesc, nici aceasta nu înfățișează ființa, precum nici nenașterea, nici neînceputul, nici neschimbabilitatea și nestricăciunea și câte se zic despre Dumnezeu, sau că sunt în jurul lui Dumnezeu"* (Din aceeași Cuvântare, P.G., 36, cap. 9).

Învățătorul le spune acestea îndreptându-și, socotesc, cuvântul mai ales către cei ce, cu viclenie, făceau pe Fiul neasemenea cu Tatăl, prin aceea că socoteau că ființa Tatălui este nenașterea. Prin aceasta el îi învăța pe aceia să cunoască din cele asemănătoare ceea ce trebuie, ca, mănâți de adevăr spre dreapta credință, să mărturisească convinși împreună cu noi că nenașterea Tatălui arată numai că Tatăl nu are naștere. El vrea ca ei să-și dea seama că, sus-

251. Adversarii spuneau: dacă stabilitatea este rezultatul mișcării, cum se poate admite la Dumnezeu o stabilitate neprecedată de mișcare? Sfântul Maxim afirmă cu această ocazie un alt aspect al apofatismului lui Dumnezeu sau faptul că Dumnezeu este deasupra atât a stabilității, cât și a mișcării. Dumnezeu le include pe amândouă, dar nu realizând o sinteză a lor, ci depășindu-le într-un mod neînțeles de noi. Deci și stabilitatea noastră în El nu va fi o stabilitate cum o concepem noi, opusă mișcării, ci o stabilitate mai presus de stabilitatea noastră, care include o mișcare mai presus de mișcarea noastră.

252. Sfântul Maxim precizează la sfârșit că mișcarea sau lucrarea celor create are ca premisă punerea și ținerea lor în mișcare de Dumnezeu. Sau mișcarea lor are un rezultat care e în același timp al lui Dumnezeu, Făcătorul lor. Acesta este un alt argument că mișcarea naturală și rezultatele ei sunt bune. Dacă cele create lucrează, Dumnezeu lucrează în ele pentru ca ele să lucreze. Deci lucrarea nu e produsul păcatului, cum spune Origen.

ținând cu putere că nenașterea e ființa lui Dumnezeu, sunt siliți – dacă rămân consecvenți cu ei înșiși – să spună cu necesitate și că netrupescul și neînceputul și nemurirea și neschimbabilitatea și nesticăciunea și câte se spun prin ne-gație privativă că sunt Dumnezeu – pentru faptul că le depășește – sunt ființa Lui. În felul acesta ar fi vădiți că susțin multe ființe ale lui Dumnezeu, și nu una, sau mai bine zis, vorbind mai propriu și mai adevărat, că bolesc de politeismul păgănesc. Și dacă se vor rușina să recunoască aceasta din teama de abatere de la dreapta credință, vor rămâne în orice caz stăpâniți de nerozie, chiar fără să vrea.

Căci cele privative sau negative, care se observă în jurul a ceva, nu sunt chiar acel ceva în jurul căruia sunt. Căci, în acest caz, ar fi din cele ce arată ce este acel ceva, ca unele ce sunt chiar acela; deci n-ar arăta ce nu este acela. Și astfel, ele s-ar dovedi că sunt definiția realității în jurul căreia se spune că sunt, ceea ce e absurd și cu neputință. Căci definiția a ceva nu se formează din ceea ce nu este acel ceva, ci din ceea ce este, lărgind noțiunea îngustă a acelui ceva, redată prin numirea lui. Deci absolut nimic din cele ce se spun despre Dumnezeu sau că sunt în jurul lui Dumnezeu nu poate fi ființa lui Dumnezeu, pentru că nu conține nici o afirmație care să se potrivească doar lui Dumnezeu, și să-L arate pe Acela însuși în ceea ce este, El fiind în afară de orice relație și nesupus nici unei lucrări în legătură cu ceva²⁵³.

79. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Nu ajunge să numim trupul sau să spunem că s-a născut, ca să înfățișăm și să indicăm și acel ceva în jurul căruia sunt acestea, ci trebuie să numim și subiectul acestora, dacă vrem să înfăți-*

253. Eunomie confunda nenașterea cu ființa lui Dumnezeu, ca să poată priva pe Fiul de această ființă. Sfântul Grigorie arată că ființa lui Dumnezeu nu se poate identifica cu cele ce se neagă Lui. Un nume care ar exprima însăși ființa lui Dumnezeu ar trebui să cuprindă singur tot ce

șăm deplin și îndestulător ceea ce gândim. Căci e sau om, sau bou, sau cal acest ceva ce e în trup și e supus stricăciunii" (Din aceeași Cuvântare, cap. 9).

Sfântul vedea pe eretici având un singur scop al luptei lor: să coboare nebunește Ființa cea mai presus de ființă la nivelul lor și să încerce să prindă, cum socoteau, prin metode meșteșugite, în cercul cunoștinței lor puterea ce nu poate fi prinsă și nici încăpută în toată creația. De aceea a preferat să folosească în toată cuvântarea cu privire la Dumnezeu expresiile privative și negative, nesuferind nici o afirmație și nici o expresie pozitivă, ca nu cumva – prin mușcătura lor, repezindu-se aceia la ea ca niște câini nerușinați – să-și afunde cu furie dinții otrăvitori în cuvântul adevărului, făcând din afirmațiile cuvântării despre Dumnezeu, oferite lor, prilej de a-și susține aiurelile și a-și duce până la capăt intențiile lor.

De aceea declară că Dumnezeu nu e nici trup, nici trup material – fiindcă nu are nimic trupesc, căci nu e – nici în tot universul, nici în vreo parte a universului, nici mai presus de univers și, pe scurt, nicăieri, și în nici un mod – nimic din cele ce se văd, sau încap, sau se numesc, sau se cugetă, sau pot fi cunoscute cumva. Prin aceasta le ia acelorora putința oricărei noțiuni despre Dumnezeu, prin care ar cu-

singur Dumnezeu este, deci ceea ce este în Sine însuși, în afară de relațiile cu făpturile și nesupus vreunei lucrări față de ele. Numai un nume care s-ar potrivi doar lui Dumnezeu L-ar arăta ca ceea ce este, adică nesupus relației cu făpturile, nesupus lucrării față de ele. Un astfel de nume ar trebui să nu exprime nici o comparație a lui Dumnezeu cu lucrurile, nici pozitivă, nici negativă. Toate cele pe care le spunem noi referitor la Dumnezeu sunt gândurile noastre despre Dumnezeu, deci au ceva de al nostru amestecat în ele, sau sunt în jurul lui Dumnezeu, adică între Dumnezeu și noi, fiind lucrări ale lui Dumnezeu față de noi, sau comparații pozitive sau negative ale Lui cu lumea. Noi nu putem trăi fără să vorbim despre Dumnezeu. Dar în ceea ce spunem noi despre Dumnezeu nu surprindem pe Dumnezeu în ceea ce este ființa Lui.

prinde ființa Lui după ceea ce este. Apoi, ca să-i rușineze și mai mult și așa să-i aducă la dreapta credință, și vrând să arate – din scrutarea celor inferioare și neasemănat de departe de Dumnezeu – că în general nu e îngăduit cuiva nici să cugete despre Dumnezeu, nici să vorbească cu îndrăzneală, le spune acestea. Dar le spune și spre întărirea celor scrise contra lor, prin privare și negație, pentru ca aceia – dându-și seama, din acestea, că chiar înțelegerea exactă a celor mai de pe urmă dintre fapte întrece puterea lucrării noastre raționale – să-și poată înfrâna pornirea necugetată a îndrăznelii față de cele cu mult mai mari, învățând din cele mici neputința firii. Căci chiar când cercetăm, să zicem, vreun element, sau omul, sau calul, sau boul, nu ne ajunge, spre înțelegerea deplină a lor, să spunem că acel element e trup, sau că omul, sau boul, sau calul e numai născut sau coruptibil, ci trebuie să ne reprezentăm și subiectul lor, adică ceea ce se naște și se corupe și are aceste calități. Iar subiectul nu poate fi nicidecum trup, sau naștere, sau corupere. Fiindcă altfel ar urma cu necesitate că tot ce e corp e și element și tot ce se naște sau se strică e sau om, sau bou, sau cal. Căci nu orice e corp e cu necesitate și element, sau om, sau bou, sau cal. Fiindcă ceea ce este element e cu necesitate și corp, dar ceea ce e corp nu e cu necesitate și element. Nici ceea ce e corp, sau născut, sau coruptibil nu e cu necesitate și om, fiindcă altfel tot ce e corp și tot ce se naște sau se corupe e cu necesitate și om. Căci ceea ce e om, cu necesitate e și trup și ceva ce se naște și se corupe, dar nu și ceea ce e trup sau se naște sau se strică e cu necesitate și om. Nu e cu necesitate om, fiindcă altfel ar fi cu necesitate om și elementul și boul și calul, și tot ceea ce e în trup, se naște și se corupe. Căci nu se atribuie cele particulare celor generale, nici speciile, genurilor, nici conținuturile, celor ce conțin. De aceea nu-și sunt reciproce cele generale și cele particulare, genurile și speciile, cele comune și cele individuale și, pe scurt, cele ce conțin

și conținuturile. Așa trebuie să se înțeleagă, după această explicație, și cele referitoare la bou și la cal și la orice altceva.

Deci nu ajunge pentru deplina cunoaștere a creaturilor să indicăm mulțimea celor observate în jurul lor, adică trupul și nașterea și stricarea și câte mai sunt de felul acesta în jurul subiectului, ci trebuie să indicăm numai decât și subiectul lor, ca o temelie pe care sunt așezate acestea, dacă vrem să ne reprezentăm deplin și fără greșală existența cugetată. Căci fie că indicăm omul, sau boul, sau calul, acestea nu sunt ele însele corp, ci încorporate, și nu sunt ele însele nașteri și coruperi, ci din cele ce se nasc și se corup, încât acestea, adică trupul și nașterea și coruperea, sunt în jurul acestor ființe vii, dar nu sunt înseși aceste ființe vii²⁵⁴.

79 a. Deci, în însăși ființa sa, nici o entitate nu e ceea ce este și se numește mulțimea însușirilor cugetate și zise de noi în jurul ei, ci e altceva decât acestea, și anume ceva care le susține și le conține pe acestea, dar nu e susținut de ele. Căci cel în jurul căruia sunt și se zic acestea nu e compus din acestea, sau nu e acestea, sau ceva din acestea, sau compus din vreunele din acestea, sau vreunul din acestea, sau în acestea, sau în vreunele, sau în vreunul din acestea. De aceea să înceteze tot omul – obișnuit să atace cu îndrăzneală orice idee despre Dumnezeu – de a mai gândi în deșert și fără dreaptă credință; și, cunoscându-și neputința sa în cele mici, să cinstească numai cu tăcerea faptul existenței – negraite și mai presus și dincolo de toată înțelegerea și cunoștiința – Ființei dumnezeiești.

254. După Sfântul Maxim, Sfântul Grigorie vedea chiar la făpturi deosebirea ce există la Dumnezeu între ființa și cele aflătoare în jurul ființei. Sfântul Grigorie a atras atenția lui Eunomie asupra acestei deosebiri existente chiar la făpturi, ca să-l învețe să nu mai confunde ființa lui Dumnezeu cu una sau alta din însușirile aflătoare în jurul Lui. Sfântul Grigorie susține, împotriva ereticilor eunomiieni, caracterul apofatic al ființei lui Dumnezeu. El nu poate fi definit rațional și ca atare nu poate fi marginit. E o taină nepătrunsă.

"Căci nici chiar înțelegerea exactă sau amănunțită a creației", cum a spus mai înainte învățătorul, nu poate fi cuprinsă de cunoștința noastră, după rațiunea ei adevărată. Menționez aceasta ca să mai zăbovesc și eu puțin asupra cuvântului și să admir nepătrunsul înțelepciunii celei mai presus de toate. Căci cine dintre marii înțelepți, încrezându-se în uneltele raționale și bizuindu-se pe dovezile care nu există, va putea, folosindu-se de rațiune, să cunoască, să spună și să înfățișeze măreția lucrurilor? Cine va putea să cunoască rațiunile sădite în fiecare dintre lucruri de la începutul existenței lor, rațiuni după care există fiecare și-și are natura și a primit forma și chipul și compunerea sa și are putere și lucrează și pătimește? Nu mai vorbesc de diferența și de caracteristica fiecăruia în privința cantității, calității, relației, locului, timpului, poziției, mișcării și aptitudinii, după care se lărgeste – măreț și tot așa de variat – și puterea noastră rațională în minte, înțelegere, sens, cugutare, pricepere, în cuvânt interior, în cuvânt ce se rostește și în cuvânt ce s-a rostit – adică în glas și strigăt – și iarăși se adună, ca să nu mai amintim de diferența și proprietatea lui arătată în știință și artă, în cantitate, calitate și în celelalte, precum s-a înșirat²⁵⁵.

Cine cunoaște rațiunile lucrurilor așa cum sunt și se deosebesc și au o stabilitate nemișcată după fire și o mișcare neschimbătoare între ele, având în mișcare stabilitatea și

255. Există o corespondență între varietatea modurilor noastre de percepere și înțelegere a realității și varietatea acestora. Prin ele putem cunoaște realitățile materiale, realitățile inteligibile, calitățile lucrurilor, relațiile dintre ele; prin ele percepem, raționăm, înțelegem fiecare lucru individual, sensul general al mai multora, al tuturor. Prin ele formăm cuvinte cu înțeles în interior, le rostim, ni le amintim pe cele rostite. Prin ele constituim științele diferitelor domenii ale realității, surprindem și realizăm diferitele feluri de frumos și diferite forme de artă. Ramificațiile spiritului nostru sunt ca niște nenumărați ochi adecvați nenumăratelor aspecte ale realității.

în stabilitate mișcarea, lucru atât de uimitor? Cine cunoaște care e legătura dintre cele contrare spre constituirea unei singure lumi și care e modul mișcării și cărmuirii bine orânduite și neamestecate? Și cine cunoaște împletirea prin amestec și compunere a celor contrare în trupurile noastre – care aduce cele depărtate după fire într-o căsnicie iubitoare și îmblânzește prin întâlnirea lor la mijloc asprimea extremelor și le face să încapă unele într-altele fără știrbire și produce această stabilitate a celor compuse –, sau cuprinderea reciprocă a extremelor prin amestecare? Cine cunoaște cum este fiecare dintre acestea – ce este și unde duce sau e dusă și spre ce s-a făcut sau spre ce duce sau e dusă – nu numai prin rațiunile prin care există ele de la început, ci și prin nenumăratele moduri prin care ele se despart dar se și unesc cu altele, prin cugetare și în lucrare? Și iarăși, care e rațiunea ființei, firii, formei, chipului, compoziției, puterii, lucrării, pătimirii fiecăruia? Care e, iarăși, rațiunea generală ce efectuează legătura între extreme, unind capetele fiecăreia prin ceva de la mijloc? Cum se unește mintea și ceea ce se înțelege prin înțelegerea de la mijloc și care e relația ce unește cele despărțite în jurul înțelesului rezultat din amândouă, de se cuprind una pe alta, arătându-se prin aceasta că nimic din cele ce sunt după Dumnezeu nu e liber de circumscriere? La fel, cum se unesc cele sensibile și cele ce sunt prin simțirea de la mijloc, sau care e relația comună a extremelor despărțite (din care unele percep, datorită ei, cele sensibile, altele cad, datorită ei, sub cele ce simt) în jurul organului care simte, în care se află capătul simțirii fiecăruia și în jurul căreia se unesc între ele extremele prin mijlocirea relației²⁵⁶?

256. Continuând să descrie măreția universului, Sfântul Maxim scoate în relief unirea elementelor lui variate și contradictorii într-un tot armonios. Unirea aceasta se observă și în entitățile individuale. Aceste

79 b. Încercând să cercetăm rațiunile acestora sau a vreuneia dintre acestea, rămânem cu desăvârșire neputincioși și muți în explicare, neavând pe ce să ne rezemăm cu siguranță mintea, afară de puterea dumnezeiască. Și aceasta este, socotesc, ceea ce spune Sfântul, exercitând mintea noastră spre dreapta credință, prin: "...nici înțelegerea exactă și amănunțită a creației". Iar din propoziția: "Dar cu mult mai mult ca acestea e necunoscută și necuprinsă firea cea mai presus de acestea și din care sunt acestea", cuvintele "necunoscută și necuprinsă" se referă atât la creație, cât și la firea cea mai presus de acestea, din care sunt acestea, adică făpturile. Iar ceea ce adaugă: "Nu că este, ci ce este" e o preîntâmpinare a obiecției. Căci el spune acestea luând-o înaintea cuvântului omului nemulțumit, ca să nu-i obiecteze cel către care este cuvântul său, spunându-i: Dacă obiectul venerației noastre e cu totul necunoscut, deșartă e propovăduirea creștină, deșartă credința, întrucât nu se sprijină pe nimic. De aceea nu a zis că e necunoscut faptul că firea aceasta – despre care vorbește – există, ci ce este ea. Și adaugă spre întărirea cuvântului: "Căci e mare deosebire între a fi convins că este ceva, și a ști ce este aceasta", adică e mare deosebirea între a fi convins despre ceva că există, și a cunoaște înțelesul exact al ființei acestuia. Deci spunând noi, zice, cu dreaptă credință că ființa dumnezeiască e necunoscută, să nu întorci cu viclenie cuvântul – ca și când am zice că e necunoscută chiar în existența ei – și deci să conchizi că noi propovăduim neexistența lui Dumnezeu. Și după puțin zice: "Căci ce socotești pe Dumnezeu,

elemente contradictorii își unesc capetele lor printr-o relație specială. Sfântul Maxim se opreste în mod deosebit la o astfel de unire în existența umană. În om se uneste mintea înțelegătoare cu cele înțelese în înțelegerea lui; la fel, actele lui perceptive, cu lucrurile sensibile în simțirea lui. În felul acesta spiritul uman adună tot universul. Antropologia este împletită cu cosmologia în viziunea Sfântului Maxim, și amândouă, cu teologia.

de crezi întru totul uneltelor raționale (adică dacă socotești că, cercetând cu rațiunea, poți să închizi într-o cunoștință oarecare pe Cel cercetat): Oare trup? Dar cum ar fi aceasta Cel infinit, indefinit, fără figură, nepipăit și nevăzut?".

Aceasta o spune, ca printr-o astfel de clarificare să se înțeleagă că, recunoscută fiind valabilitatea acestor noțiuni comune, Dumnezeu este infinit, ceea ce înseamnă că nu are margine²⁵⁷. Căci marginea e proprie celui ce se diferențiază prin patru margini: centru, linie, suprafață și soliditate, ba încă și prin trei dimensiuni: lungime, lățime și adâncime, care și ele se diferențiază prin șase margini, fiecare adică fiind circumscrisă de două, de pildă lungimea prin cea de sus și cea de jos, lățimea prin cea de-a dreapta și cea de-a stânga, adâncimea prin marginea dinainte și dindărăt. Și iarăși, aceleași noțiuni comune prezintă pe Dumnezeu indefinit, adică neprimitor de o dezvoltare ce trece entitatea prin stări proprii noi, și neavând nici poziție în spațiu, nici început sau sfârșit în timp²⁵⁸. Apoi Îl socotesc fără figură,

257. Deși Sfântul Maxim, urmând Sfântului Grigorie, afirmă că, în mod natural, nu cunoaștem decât faptul că Dumnezeu există, nu și ce este El, totuși, urmând aceluiași Sfânt, adaugă că în cunoștința că Dumnezeu există este implicată și cunoștința că Dumnezeu este infinit. Căci, când se spune Dumnezeu, sau Dumnezeu există, se spune că există o ființă infinită. Totuși Sfântul Grigorie și Sfântul Maxim rămân și prin aceasta consecvenți cu ei înșiși. Căci a ști de infinitatea lui Dumnezeu încă nu înseamnă a cunoaște pe Dumnezeu în ființa Lui, infinitatea fiind ceva din cele ce sunt în jurul ființei lui Dumnezeu, nu însăși ființa lui Dumnezeu. Dar chiar infinitatea Îl arată pe Dumnezeu ca neputând fi cuprins cu mintea, ca fiind mister mai presus de cuprinderea noastră. E o cunoștință în necunoaștere.

258. Sfântul Maxim, urmând iarăși Sfântului Grigorie, face o distincție între infinitatea lui Dumnezeu și caracterul Lui indefinit. Dacă infinitatea înseamnă lipsa de margini, indefinitul constă în lipsa de dezvoltare, de stări succesive definite, de poziția în spațiu și de începutul și sfârșitul în timp. Indefinitul este deci una cu neschimbabilitatea, nespațialitatea și eternitatea. Afirmând infinitatea apofatică a lui Dumnezeu, Sfântul Maxim, ca și Sfântul Grigorie, se opunea nu numai lui Eunomie, ci și lui Origen, care defineau pe Dumnezeu raționalizându-L.

ca Unul ce nu e un chip exterior, nu e nici în patru unghiuri, nu stă nici drept, nu e nici povârnit în jos. În sfârșit, e nepipăit și nevăzut, ca Unul ce nu cade sub simțuri (căci acestea sunt proprii trupurilor).

Așa fiind, în urma celor arătate e absurd să se considere că Dumnezeu e trup și e silit să Se împartă în părți, din care Se compune iarăși ca trup. Căci Dumnezeu e cu totul fără părți, pentru că e cu desăvârșire fără cantitate; și e cu desăvârșire fără cantitate, pentru că e cu desăvârșire fără calitate; și e cu desăvârșire fără calitate, pentru că e cu totul simplu; și e cu totul simplu, pentru că e cu totul nesupus distanțelor; și e cu totul nesupus distanțelor, pentru că e cu totul infinit; și e cu totul infinit, pentru că e cu totul nemișcat (căci nu se mișcă niciodată Cel ce nu are unde să Se miște); și e cu totul nemișcat, pentru că e cu desăvârșire fără de început (căci nu are ceva înainte de El și mai mare, nici ceva împreună cu El și egal, nici ceva după El și care ar putea să fie pe măsura Lui și să-L încapă); și e cu totul fără de început, pentru că e cu totul nefăcut; și e cu totul nefăcut, pentru că e cu desăvârșire unul și atotsingur; și e cu totul unul și atotsingur, pentru că e cu desăvârșire în afară de relație și de aceea e cu totul negrăit și necunoscut și marginea atotsingură a toată cunoștința celor ce se mișcă spre El bine și în chip demn de Dumnezeu, fiind posibilă o unică cunoaștere adevărată cu privire la El: faptul de a nu fi cunoscut²⁵⁹.

259. Dumnezeu este cunoscut nu numai că este și că este infinit, indefinit și etern, ci și că e în afară de relație, fiind unul și atotsingur, neatârnat de ceva, neimplicând altceva. Dar chiar prin aceasta e totodată necunoscut, fiind în afară de orice legătură cu altele prin care ar putea fi cunoscut. Oricine este în relație nu e singur, nici numai unul, ci se află fără voia lui în legătură cu toate cele ce există și nu e unul în sens absolut. Dar dacă e în afara oricărei relații, nu poate fi cunoscut, căci cunoașterea celui în relație implică cunoașterea lui împreună cu cele din relație. Totuși se cunoaște cu privire la El acest fapt: că nu poate fi cunoscut. O spusese aceasta Sfântul Grigorie de Nyssa în *Viața lui Moise*: cu

80. Tâlcuirea duhovnicească a cuvintelor: *"Căci dacă ceea ce nu e nu e nicăieri, ceea ce nu e nicăieri poate nici nu există. Iar de e undeva, desigur, odată ce este, e sau în univers, sau mai presus de univers"* (Din aceeași Cuvântare, P.G., 36, cap. 10).

Pentru care cauză, va zice poate ascultătorul, a folosit ca adaos adverbul "poate", odată ce e evident pentru toți că, după supozițiile logice, e cu totul drept să se spună că ceea ce nu e nicăieri nici nu există? La aceasta vom răspunde, după puținătatea cugetării noastre sărace, că prin astfel de cuvinte a redus la absurd, vrând să-i rețină de la marea nebunie pe Eunomie și pe ucenicii lui, care susțineau că-L cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaște El însuși pe Sine. Căci, spunând ei că Îl cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaște El însuși pe Sine, erau siliți să adauge și unde trebuie să fie Cel cunoscut, pentru deplina cunoaștere a Lui, și astfel, după ei, Dumnezeu nu S-ar deosebi deloc de lucrurile create, fiind circumscris și El în spațiu; și ce ar fi mai absurd decât aceasta? Sau, nespunând unde e, ori trebuiau să spună că nici nu există nicidecum (după o concluzie a premisei lor) – și prin ce ar nega mai mult pe Dumnezeu decât prin aceasta, căci cum și ce ar fi ceea ce nu are nicidecum existență undeva? –, ori erau siliți de mersul consecvent al rațiunii să spună că există, dar nu e nicăieri,

cât urcă mintea în cunoaștere, urcă în a cunoaște că nu cunoaște. Cunoașterea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut e și ea o cunoaștere. Ea implică o maturizare a spiritului uman. Dar ea implică cunoașterea că Dumnezeu există și că e dincolo de orice relație. Într-un fel tainic spiritul își dă seama că Dumnezeu există și că e mai presus de orice relație și de orice cuprindere. Dacă ar fi în relație, ar avea ceva deasupra Lui, în afara relației, căci trebuie să fie ceva care e mai presus de toate, care nu depinde de nimic, ci de care depind toate. Toate cele cunoscute trimit la existența Lui ascunsă. Însăși aspirația celui ce cunoaște, care nu încetează după ce le-a cunoscut pe toate, îi dă convingerea existenței Lui ca a Celui ce e mai presus de puterea noastră. Sfântul Maxim dezvoltă ideea apofatismului lui Dumnezeu pentru a combate pe eunomieni.

deci că este și subzistă Dumnezeu, dar ce este și cum subzistă nu știm. Dar dacă, după ei, nu se cunoaște unde e Dumnezeu, cu mult mai mult nu e cunoscut Dumnezeu ce este după ființă. De aceea, dacă vor să fie credincioși, trebuie să mărturisească, desigur, că nu știu nici unde e Cel necunoscut. Pentru aceasta socotesc că, gândindu-se la ucenicii lui Eunomie, învățătorul a folosit formula negativă în mod îndoielnic, adăugând adverbul "poate" și lăsându-ne să înțelegem că ceea ce nu există nicaieri nu înseamnă că nu există nicidecum. Căci noi spunem că Dumnezeu este și că nu Se află nicaieri, prin aceea că nu are subzistență circumscrisă în spațiu în chip ființial, dar este în mod sigur, prin aceea că, spre a fi, nu are nicidecum nevoie de vreuna din existențele create, fără de care a fost și este și va putea să fie pururea, mai bine-zis este pururea²⁶⁰. Căci Cel ce există și înainte de a fi lucrurile nu are nevoie de afirmarea de către lucruri. Căci, dacă la noi meșterii nu au existența subzistentă (ipostatică) prin operele făurite de ei, deși

260. Sfântul Maxim admite că se poate pune întrebarea: De ce Sfântul Grigorie socotește îndoielnică afirmația, formulată negativ, că ceea ce nu e nicaieri nici nu există, când e sigur că ceea ce nu e nicaieri de fapt nu există? La aceasta Sfântul Maxim răspunde: Sfântul Grigorie se îndoiește de justetea concluziei scoase din această afirmație formulată negativ, când ea e aplicată la Dumnezeu. Dumnezeu poate exista chiar dacă nu e "undeva". Prin această îndoială Sfântul Grigorie aduce la absurd pe eunomieni, care pretindeau că ei cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaște El însuși. Dacă Îl cunosc așa de bine, să spună cum este ființa lui Dumnezeu care nu e nicaieri? Dacă își mențin pretenția lor că ei cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaște El însuși, ar trebui să admită că El este în spațiu. Dar aceasta e absurd. Sau ar trebui să admită că, nefiind în spațiu, Dumnezeu nu există. Aceasta ar fi în logica pretenției lor că lui Dumnezeu I se pot aplica categoriile de cunoaștere a lucrurilor. Neputând admite nici aceasta, ei trebuie să admită că Dumnezeu, existând fără să fie undeva, ca lucrurile create, există într-un fel care depășește înțelegerea noastră. În fond, Sfântul Maxim, urmând Sfântului Grigorie, expune aici tema nespațialității lui Dumnezeu și deci neputința înțelegerii Lui din acest punct de vedere.

această subzistență e o realitate circumscrisă și pieritoare, ba, spunând mai adevărat, nu au nicicând propriu-zis existență, cum ar spune cineva despre puterea negrăită, necunoscută de toate, la fel de neîncăpută și mereu aceeași, că e dependentă de lucrurile create?

81. Tâlcuirea duhovnicească a cuvintelor: *"Sau era imaginație de zi sau o vedere nemincinoasă de noapte, sau o întipărire a minții ce le avea pe cele viitoare ca prezente"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 19, col. 52).

Acest fericit părinte – fiind curățit la culme, prin filosofia făptuitoare, de cele ce obișnuiesc să întineze firea oamenilor și avându-și mintea pătrunsă de Sfântul Duh cu razele vederilor dumnezeiești, pătimind prin ridicarea adevărată la cunoștință cele deopotrivă Sfinților Prooroci – ne-a înșirat în acestea felurile proorociei. Dacă se știe că e folositor să îndrăznim să ne ocupăm cu aceste lucruri – ce au fost spuse într-un chip atât de măreț și de dumnezeiesc și întrec puterea tuturor celor ce nu sunt așa ca învățătorul acesta –, trebuie să facem aceasta prin presupuneri, nu prin afirmații sigure. Deci socotesc că pot spune în chip de presupunere, pe măsura miopiei mele, că a numit "imaginație de zi" vederea și sunetul fără persoană al unor cuvinte auzite de sfinți și al unor lucruri apărute lor duhovnicește, ca prin simțire. Căci nu e îngăduit să spunem, vorbind despre cele dumnezeiești, că realitatea minunată trebuie să fie numaidecât de față spre a se întipări în imaginație, ci că imaginația lucrează în chip uimitor și suprafiresc când nu e de față vreo persoană și nu sună prin aer voci sensibile, în așa fel că cel introdus tainic în cele dumnezeiești aude și vede cu adevărat.

Pentru că toată imaginația e sau a celor prezente, sau a celor trecute. A celor ce n-au fost încă nu e nicidecum. Căci ea e o relație ce mijlocește între extreme. Și numesc extreme facultatea imaginației și lucrul ce apare în imaginație,

din care – prin mijlocirea actului imaginației – se naște imaginea, sau chipul, ca sfârșit al lucrării și al pasivității, al lucrării facultății imaginației și al pasivității lucrului imaginat, al extremelor ce se unesc între ele prin mijlocirea actului imaginației, care este relația lor în jurul imaginii. Căci despre toate cele care sesizează în vreo privință pe altele se zice că lucrează, și despre toate cele care cad sub altele în vreo privință, că sunt pasive. Deci cele ce sesizează în chip natural lucrează, iar cele sesizate în chip natural sunt pasive, având ca sfârșit al pasivității (pătimirii) și activității unirea între ele la mijloc.

De aceea, socotesc că trebuie să se considere că, în cazul celor dumnezeiești, lucrul imaginat nu e de față, căci altfel nu va mai putea să fie în viitor ceea ce în ipostasul propriu e deja prezent în mod real; în același timp nu se socotește că e dumnezeiesc ceea ce nu are nimic mai mult decât înlănțuirea naturală²⁶¹. Iar dacă noi, lucrând cu imaginația noaptea în vis, vedem și auzim, nefiind adesea nimic care să grăiască sau să fie văzut, cu atât mai mult sfinții, veghind cu adevărat, vor pătimi aceasta, Dumnezeu lucrând printr-un har minunat în ei, care veghează, ceea ce noi obișnuim să pătimim în vis prin legea firii. Iar "neminci-noasă vedere a nopții" socotesc că el numește sau cunoașterea exactă a lucrurilor viitoare, ce se ivește în suflet în vis, cum s-a întâmplat lui Iosif și Daniel, sau o arătare oare-

261. Realitatea dumnezeiască nu e ea însăși de față ca un suport al unei vederi sau al unui sunet. Căci dacă ar fi de față ea însăși, nu va mai putea fi și în viitor la fel, ca suport al altor vederi și al altor sunete, ci s-ar închide în forma prezentă. Pe de altă parte nu se poate admite nici că ea se schimbă ca realitățile naturale, care se manifestă prin alte vederi și sunete, pentru că se schimbă și evoluează. Ca să rămână Același și totuși să Se manifeste prin alte vederi și sunete, Dumnezeu trebuie să aibă o anumită detașare de vederile și sunetele ce le provoacă. El ne poate arăta de aceea chipurile celor viitoare, căci, ca infinit, dispune și de ele. Iar un chip apărut în suflet printr-un proces psihic natural nu poate fi dumnezeiesc.

care a lucrurilor dumnezeiești ce cade sub ochii sfinților pentru extrema nepățimire provenită din multa curăție.

În sfârșit, "întipărire a minții" socotesc că numește chipurile celor viitoare apărute sfinților în minte, într-un mod simplu, ca într-o icoană oarecare, printr-o atingere simplă și din imediata apropiere a facultății intelectuale.

Am îndrăznit să spun acestea despre cele de mai sus ca simple presupuneri, ca unul ce nu a primit harul experienței lor, pentru porunca celui ce mi-a poruncit. Dacă va citi acestea vreunul dintre cei ce au primit experiența acestora, să nu-mi mustre îndrăzneala, ci mai degrabă să dovedească îngăduință, chiar dacă cuvântul de față n-ar avea nici o putere de a dezlega înțelesul celor propuse.

82. Tâlcuirea duhovnicească a cuvintelor: *"Dacă ar fi fost îngăduit lui Pavel să dezvăluie cele pe care i le-a oferit al treilea cer (II Cor. 12, 2) și înaintarea până la acela, sau urcușul sau luarea la cele de sus"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 20, col. 52).

Cei ce au studiat cu înțelepciune cuvintele dumnezeiești spun că unele dintre numiri exprimă concentrat ființa, altele, relația (legătura internă față de ceva), altele, harul sau pierzania: ființa, când zicem "om", afecțiunea, când zicem "om bun", sau "sfânt", sau "înțelept", sau, dimpotrivă, "om rău", sau "nebun", sau "necunoscut" (căci afecțiunea, arătând spre ce lucru dintre cele ce-și sunt opuse înclină fiecare, pe drept cuvânt îl numește după deprinderea lăuntrică a voinței lui). În sfârșit, harul, când omul e numit prin cuvinte dumnezeu – anume omul care s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu, ca de pildă în expresia: "Eu am zis, dumnezei sunteți" (In 10, 34). Aceasta pentru că omul nu are – nici după ființă, nici după relație – puterea de a fi sau a se numi dumnezeu, ci s-a făcut sau se numește așa după lucrarea lui Dumnezeu, sau după har. Căci harul nu intră în categoria relației (a legăturii naturale), nefiind nici o putere

capabilă de el în fire – pentru că altfel nu ar mai fi har –, nici arătarea unei lucrări a puterii naturale. Și ceea ce se petrece n-ar mai fi lucru minunat dacă îndumnezeirea s-ar înfăptui printr-o putere a firii capabile de ea. Îndumnezeirea ar fi atunci, pe drept cuvânt, fapta firii, nu darul lui Dumnezeu; și unul ca acesta ar putea fi prin fire dumnezeu și s-ar putea numi așa în sens propriu. Căci puterea naturală a fiecăreia dintre existențe nu stă în nimic altceva decât în mișcarea neabătută a firii ce tinde spre lucrare. Iar dacă îndumnezeirea s-ar cuprinde între granițele firii, ar fi de neînțeles cum îl mai scoate ea pe cel îndumnezeit din el însuși²⁶². În contrast cu aceasta, pe cei ce au întărit în ei – prin înclinare – neființa și s-au făcut prin modurile lor în toate asemenea ei îi numim pierzanie și iad și fii ai pierzaniei²⁶³.

262. Dacă în multe locuri anterioare din această operă Sfântul Maxim lăsa impresia că socotește urcușul sufletului la Dumnezeu ca o lucrare a firii, aici el face o distincție categorică între harul îndumnezeirii și ceea ce intră în puterea firii. Dar distincția aceasta nu înseamnă că puterea naturală umană nu e capabilă să primească harul și să colaboreze cu el, ci numai că puterea naturală nu e capabilă prin ea însăși să împlinească îndumnezeirea ca stare superioară firii, sau drumul spre ea. De asemenea, nu înseamnă că sufletul nu trăiește aspirația spre Dumnezeu, ci numai că nu se poate așeza de la sine în relație cu harul. Harul nu e silit de suflet să intre în relație cu el, dar poate intra benevol în relație cu sufletul. Harul nu intră în categoria relației în sensul că această relație nu rezultă din puterea naturală a sufletului. Dar harul poate întemeia benevol relația cu sufletul și acesta e capabil de ea și aspiră la ea. Firea tinde spre Dumnezeu, dar nu poate ajunge la El fără să-i vină harul în întâmpinare.

263. Sfântul Maxim folosește expresia paradoxală: au în ei subzistență neființa. Neființa (τὸ μὴ εἶναι) pare a nu avea subzistență. Dar are totul pentru că se grefează pe un suport evident, pentru că e trăită intens de ceea ce a rămas ca ființă, ca chin. Suportul existent împrumută, așa-zicând, o substanță neființei, întrucât în acest caz își trăiește existența diminuată, știrbită, necorespunzător cu tot ce e chemată să fie și să actualizeze. În sensul acesta, suportul respectiv continuă să persiste, dar după modurile în care actualizează sau, mai bine zis, nu actualizează sau actualizează strâmb rațiunea sau conținutul virtual al ființei sale, și-a imprimat în sine neființa și a devenit o ființă care suferă.

Socotesc deci că acest Sfânt și mare învățator, propunându-și să lămurească, prin cele spuse înainte, răpirea Sfântului Apostol, a numit fiecare lucru – în chip cuvenit – cu cuvântul corespunzător. Astfel "înaintare" presupunem că a numit nepățimirea virtuții dobândite prin deprindere, care a scos pe Sfântul Apostol afară din trebuința naturală. E nepățimirea prin care n-a voit să aibă nici o afecțiune a voinței față de fire, ca unul ce a ieșit chiar și din lucrarea naturală a simțurilor, mai bine zis a transformat-o și pe aceasta în deprindere duhovnicească²⁶⁴. "Urcuș" a numit părăsirea tuturor celor sensibile – acestea nemailucrând și nemaifiind lucrate prin simțire –, dar și depășirea contemplării lor cunoscătoare în duh, potrivit firii²⁶⁵, iar "luarea

264. În acest capitol Sfântul Maxim înfățișează treptele urcușului spiritual spre Dumnezeu. Prima treaptă e cea a purificării de patimi. Prin fiecare virtute se înlătură patima opusă. Prin toate virtuțile se înlătură toate patimile și se dobândește nepățimirea. Aceasta arată că nepățimirea nu e o stare negativă, sau neutră, ci deschiderea cea mai activă a sufletului față de Dumnezeu și de ceilalți, dat fiind că iubirea e virtutea culminantă, în care sunt concentrate toate virtuțile dobândite pe treptele anterioare (*Capete despre iubire*, I, 3). Prin "firea" față de care voința nu mai are nici o afecțiune sau relație involuntară, Sfântul Maxim înțelege nu întreaga ființă a omului, care are la el un sens bun, ci înclinațiile trupești. Nepățimirea e pe de o parte iubire dezinteresată față de Dumnezeu și de toți oamenii, pe de alta, eliberare de pornirile inferioare. Nici una din acestea nu poate fi fără cealaltă. Cel ce a ajuns aici a părăsit chiar lucrarea naturală a simțurilor, adică cea săvârșită în scopul pornirilor exclusive trupești. Mai bine zis, a transformat-o într-o deprindere duhovnicească, folosind-o în scopul cunoașterii înțelepciunii lui Dumnezeu manifestate în lume, sau în scopul faptelor de iubire față de semenii.

265. Prin treapta a doua a desăvârșirii duhovnicești, numită de Sfântul Grigorie "urcuș", Sfântul Maxim înțelege chiar părăsirea tuturor celor sensibile, nemailăsându-le să lucreze contra subiectului uman prin simțire, sau să fie lucrate de el prin simțire, trăgând din ele concluzii de plăcere și de durere, sau dezvoltându-le prin imaginație. Pe această treaptă e depășită chiar contemplarea naturală a celor sensibile, adică pătrunderea la rațiunile lor dumnezeiești. Căci acesta este înțelesul contemplației naturale la Sfântul Maxim: împlinirea aspirației naturale celei bune de a cunoaște sensurile curate ale lucrurilor, care își au originea în Dumnezeu.

la cele de sus", sălășluirea și așezarea în Dumnezeu. Pe aceasta a numit-o învățătorul în chip potrivit "luarea la cele de sus", arătând că Apostolul mai mult a pățimit înălțarea, decât a lucrat-o. Căci "luarea la cele de sus" e o pătimire a celui ce e "luat la cele de sus" și lucrare a Celui ce îl ia la cele de sus²⁶⁶.

Deci Apostolul a depășit numirile peste care era stăpân după fire și relație, ridicându-se peste firea, virtutea și cunoașterea omenească. Dar s-a împărtășit după har de numirea ce-i venea de la numele dumnezeiesc, de care era înfinit departe, devenind și numindu-se prin înălțare Dumnezeu, în loc de orice alt nume care i se cuvenea prin fire și relație²⁶⁷.

82 a. Sau iarăși: "înaintarea" este totala negare a firii prin virtute²⁶⁸; "urcuș", depășirea celor în care este firea – adică a spațiului și a timpului, în care își au lucrurile substanța²⁶⁹; iar "luarea la cele de sus", restabilirea după har a tuturor în Cel din Care, prin Care și spre Care sunt toate, ca în ținta lor finală.

266. A treia și ultima treaptă a urcușului duhovnicesc, după Sfântul Maxim, este sălășluirea în Dumnezeu, care urmează după părăsirea pătimilor și a legăturii cu lucrurile sensibile și în care nu mai e activ subiectul uman, ci numai Dumnezeu. Acesta e "al treilea cer".

267. Dacă numirile date persoanelor exprimă natura sau relația lor, cel ce s-a ridicat peste natură și peste virtutea și cunoștința umană în care se manifestă relația a depășit și numirile care le exprimă (om, drept, deștept) și s-a împărtășit după har de numele dumnezeiesți (Dumnezeu, dumnezeire).

268. E vorba de o negare a firii, înțeleasă ca solicitare exagerată a satisfacerii trebuințelor trupești. Prin virtuți omul se depășește pe sine, căutând să placă lui Dumnezeu și să se unească cu El, dar și aproape lui.

269. Treapta a doua pare să fie înfățișată aici puțin deosebit de felul cum era înfățișată mai sus. Aici, depășirea contemplării naturale a rațiunilor dumnezeiești ale lucrurilor e considerată ca depășirea spațiului și timpului în care lucrurile își au existența lor. Cel din treapta aceasta trăiește în eternitate, sau în Dumnezeu, și s-a unit cu El, ieșind din spațiul în care își au lucrurile substanța.

Sau, ca să spunem altfel, "înaintarea" e călăuzirea ucenicilor în virtute de către Apostol, ca învățator, prin filosofia făptuitoare, căci învățatorul trebuie să meargă în toate înaintea ucenicilor în îndeplinirea datoriilor; "urcușul", îmbrățișarea cu știință²⁷⁰ a rațiunilor din lucruri prin contemplarea naturală; iar "luarea la cele de sus", introducerea negrăită și plină de binecredincioșie în înțelepciunea adevărată și teologică²⁷¹.

Iar "al treilea cer" presupun că înseamnă granițele care circumscriu filosofia făptuitoare și contemplația naturală și rațiunile cele mai înalte ale tainicei introduceri în cunoașterea lui Dumnezeu; adică marginile acestora. Căci există o măsură a cuprinderii virtuții și firii și a cunoașterii de Dumnezeu (teologiei) ce rezultă din amândouă, măsură potrivită de Dumnezeu fiecăreia dintre existențe, proporțional cu firea ei. La aceste granițe a ajuns Apostolul trecând, pe cât s-a putut, peste rațiunile celor spuse. Căci dacă cerul e circumscrierea celor închise înăuntru ca natură și granița tuturor celor ce cad sub simțuri, e vădit că într-un sens mai înalt (anagoric) orice sfârșit care circumscrie rațiunile vreunei virtuți sau rațiuni – ca hotar al celor țărnumite și margine a celor circumscrise – se va numi în chip figurat cer²⁷².

270. Treapta a doua are un caracter apropiat științei, căci în ea se pătrund amănunțit sensurile lucrurilor.

271. Treapta a treia e pătrunsă de binecredincioșie, căci reprezintă concentrarea privirii omului spre Dumnezeu, în Care cunoaște înțelepciunea atotcuprinzătoare mai presus de știința rațiunilor distincte.

272. Fiecare dintre cele trei ceruri reprezintă frontiera de sus a unei trepte a vieții duhovnicești, pentru că reprezintă o frontieră a unei ordini a existenței. Cerul dintâi reprezintă frontiera de sus a treptei făptuirii, prin care se dobândesc virtuțile și se înfăptuiește purificarea de patimi; cerul al doilea reprezintă frontiera de sus a cunoașterii rațiunilor dumnezeiești ale lucrurilor; cerul al treilea reprezintă frontiera de sus a cunoașterii de Dumnezeu, rezultată din cele două trepte inferioare. Căci o contemplare unitară va vedea toate rațiunile concentrate în Dumnezeu.

82 b. Sau iarăși, Scriptura numește, poate, "al treilea cer" cele trei trepte ale Sfinților Îngeri așezate la rând deasupra noastră. Pe acestea le-a ajuns poate Sfântul Pavel, introducându-se prin negațiile cunoștințelor sale în afirmațiile cunoștințelor acelora și prin lepădarea de deprinderile sale – în sens de depășire – în deprinderile acelora. Căci toată firea celor raționale își însușește și imită – după treapta și puterea ei – deprinderile și afirmațiile cunoscătoare ale ființei și treptei de deasupra ei prin negațiile privative care le înlătură pe ale sale; și afirmarea prin cunoaștere a celor superioare este negarea celor inferioare; și iarăși, negarea prin cunoaștere a celor inferioare este afirmarea celor superioare. Așa înaintează – prin negații în sens de depășire – până la firea și treapta cea mai de sus a tuturor, pe care o primește, după toate treptele și puterile, negația cunoscătoare ajunsă nemijlocit în jurul lui Dumnezeu, care nu poate fi afirmată de nici una dintre existențe, nemaexistând vreo graniță sau margine care să circumscrie această negație²⁷³.

Prin aceste "ceruri" se arată că fiecare din cele trei trepte are o limită de sus, pentru că Dumnezeu a pus o măsură fiecărei trepte, întrucât a pus o măsură sau un hotar fiecărei ordini de existență. Omul duhovnicesc trebuie propriu-zis să depășească și contemplarea lui Dumnezeu ca rațiune unică a tuturor, pentru a se ridica la unirea cu El, dincolo de orice contemplare. Dar deși distincte, aceste trei ordini și trepte nu sunt separate. De la una se face trecerea la alta și aceste etape se înscriu în desăvârșirea aceluiași om duhovnicesc. Totuși omul nu se confundă cu Dumnezeu, Care e mai presus de ceruri.

273. Sfântul Maxim vede chiar o trecere, de la treptele omenești ale urcușului duhovnicesc, la treptele îngerești. Este o interpretare nouă pe care o dă ierarhiei îngerești și, implicit, celei bisericesti. El combină teologia apofatică cu urcușul spiritual și cu interpretarea ierarhiilor ca trepte ale unui asemenea urcuș. Orice urcuș la o nouă treaptă este negarea unor cunoștințe și deprinderi virtuozose atinse și primirea cunoștințelor și deprinderilor unei trepte superioare. Dar, ajuns nemijlocit la Dumnezeu, omul duhovnicesc experimentează o negare a tuturor cunoștințelor și deprinderilor, care nu mai poate trece la primirea unei cunoașteri

Căci precum cele inteligibile sunt negația celor sensibile după fire, la fel, în ființele și puterile ce umplu lumea de sus, depășirile celor dintâi în cunoașterea lui Dumnezeu sunt negații pentru cele de după ele, din pricina inferiorității acestora. Fiindcă, precum cele pe care noi nu le putem înțelege sunt inteligibile Sfinților Îngeri de deasupra noastră, la fel cele neînțelese Sfinților Îngeri (de deasupra noastră, *n.ed.*) sunt inteligibile Sfinților Îngeri de deasupra lor. Și așa mai departe: rațiunea – urcând și înălțându-se din putere în putere și străbătând toate treptele și puterile – sfârșește în Negrăitul și Neinteligibilul și cu desăvârșire Necognoscibilul.

Dacă deci, după Dionisie Areopagitul, negațiile sunt adevărate în cele dumnezeiești (*De theologia mystica*, cap. I), iar afirmațiile, neadecvate ascunzimei negrăite, pe drept cuvânt dumnezeiescul Apostol – negând interesul pentru toate cunoștințele sale²⁷⁴ și ridicându-se deasupra relației cu existențele – nu mai era, pe drept cuvânt, cum a spus, nici în trup, nemaivând simțirea (percepția prin simțuri) activă,

și deprinderi superioare, căci acolo nu mai e vreo ordine superioară de existențe sau de fapte, a căror cunoaștere și deprindere să depășească, circumscriind sau menținând în sine, cunoștințele și deprinderile inferioare. Precum se vede, Sfântul Maxim consideră negarea cunoștințelor și deprinderilor inferioare nu ca simplă anulare a lor, ci ca absorbire a lor în negațiile superioare. Nimic nu se pierde din ceea ce s-a dobândit pe treptele urcușului spiritual. Dacă e așa, în negația supremă din vecinătatea imediată a lui Dumnezeu sunt implicate toate cunoștințele și deprinderile virtuozitate inferioare, fără ca această afirmare să rezulte dintr-o depășire a acestei negații prin primirea unei cunoașteri și deprinderi care să poată fi iarăși depășită în altă negație. Acolo nu mai e o sete nesatisfăcută de cunoaștere, ca în origenism, căci ea s-a depășit în infinitatea apofatică a lui Dumnezeu.

274. Odată ce omul duhovnicesc a devenit capabil să depășească o anumită treaptă, depășirea cunoștințelor din ea i se impune cu necesitate, căci ele nu mai au sens în ele însele, sau sensul lor a devenit nesatisfăcător. Ele trebuie depășite ca cunoștințe în ele însele și integrate într-o cunoștință superioară.

nici afară de trup, având înțelegerea oprită în vremea răpirii întâmplate cu el. Primind în chip negrăit și necunoscut – printr-o inițiere supralumească – oarecare cunoștințe și cinstindu-le pe acestea cu tăcerea, le-a păzit cu totul necomunicate, neexistând nici minte în stare să le înțeleagă, nici limbă în stare să le grăiască, nici auz în stare să le primească.

Iar fapta desăvârșită a virtuții, din vremea "înaintării" amintite, este, cum zic cei experimentați, opera credinței drepte și a fricii nemincinoase de Dumnezeu, precum contemplația naturală – fără greșală, în vremea "urcușului" – e opera nădejzii sigure și a înțelegerii nestirbite; în sfârșit, îndumnezeirea prin "înălțarea" (prin luarea la cele de sus) e rodul iubirii desăvârșite și a minții cu totul imobilizate – de bunăvoie, în sens de depășire – față de lucruri²⁷⁵. Și, iarăși, spun că lucrul filosofiei făptuitoare stă în a face mintea pătimasă curată de orice închipuire; al contemplației naturale, a o umple de toată cunoștința adevărată a lucrurilor, pentru care are nevoie de știința cauzei pentru care acestea există; iar al tainicei inițieri teologice stă în a o face asemenea și egală cu Dumnezeu, pe cât e cu putință, prin har, cu ajutorul deprinderii, ca prin depășire să nu mai cugete cătuși de puțin la nimic din cele de după Dumnezeu²⁷⁶.

275. Sfântul Maxim atribuie rolul principal, pe fiecare dintre cele trei trepte ale urcușului, uneia din cele trei virtuți teologice. *Credința* însuflețește efortul purificării prin deprinderea virtuților, *nădejdea* cunoașterii lui Dumnezeu susține contemplarea sau înțelegerea rațiunilor lucrurilor, iar *iubirea* are rolul principal în stadiul final al unirii cu Dumnezeu sau al îndumnezeirii, fapt care imobilizează interesul față de obiecte, toate trei având izvoarele lor în Dumnezeu.

276. Efortul principal al lucrării de purificare de pe prima treaptă se îndreaptă spre oprirea închipuirilor minții pătimase. Închipluirea mărește atracția lucrurilor și a plăcerilor eventuale de pe urma lor. Efortul celei de a doua trepte, sau contemplarea rațiunilor lucrurilor, este să umple mintea de cunoașterea cauzei ultime a lucrurilor, care este Dumnezeu. Iar efortul celei de a treia trepte e depășirea oricărei alte preocupări afară

83. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Nici însăși lumea de jos nu ar fi putut-o cuprinde, a declarat Ioan, înaintemergătorul Cuvântului, marele glas al adevărului"* (A doua cuv. teol., cap. 20, P.G., 36, col. 153).

E timpul potrivit ca să spun și eu către acest Sfânt și mare dascăl al adevărului, privind la mărimea înțelepciunii date lui de Dumnezeu, ceea ce David, cel mai însemnat dintre prooroci și împărați, a spus plin de entuziasm către Dumnezeu, uimit de infinitatea măreției Lui în toate: "Minunată s-a făcut știința Ta de către mine, întăritu-s-a, nu voi putea ajunge la dânsa" (Ps. 138, 6). Și drept a grăit, deoarece nu cuprindea decât cu uimirea puterea nemărginită, neavând unde să-și reazime pasul nesigur și prea-mișcător al sufletului în jurul celor neapropiate. Mi-ajunge și mie, cum am spus, să dobândesc sfințenia din admirația înțelegerii înțeleptului dascăl și să nu iscodesc prea mult cum și din ce pricină, împotriva istoriei, dascălul a schimbat între ele numirile pe care glasul dumnezeiesc le-a dat în chip tainic sfinților, numind aici "înaintemergător" pe Ioan, "fiul tunetului". Dar buna ascultare are și ea multă plată, și porunca cere să ascultăm cu tărie de cei mai mari. Pe lângă aceea, știind că între lucrurile bune e și acela să cunoaștem și să cercetăm cu râvnă Scripturile și să cugetăm la legea dumnezeiască ziua și noaptea, temându-mă de primejdia lenei și a neascultării, voi spune despre aceasta, după puțință, ceea ce presupun, încrezându-mă în rugăciunile voastre, ale celor ce mi-ați poruncit.

Socotesc deci că ceea ce spune contrar istoriei acest dascăl de-Dumnezeu-purtător, punând în locul Înaintemergătorului lui Hristos pe fiul tunetului, nu poate fi altfel înțeles decât printr-o tâlcuire duhovnicească. Numai aceasta

de Dumnezeu. Aceasta e o adevărată rugăciune neîntreruptă. Preocupându-se numai de Dumnezeu, mintea se umple de harul dumnezeiesc și prin aceasta se face asemenea Lui și egală Lui, nemafiind decât El în ea.

împacă cele ce par după istorie că se opun întreolaltă, arătând că adevărul din toate e, în chip netrupesc, simplu după fire, necomplicându-se cu cuvintele sau cu corpurile. Drept aceea – precum marele Ioan Botezătorul s-a numit "Înaintemergător" față de Cel cu adevărat așteptat, și "glas", față de Cuvânt, premergând Acestuia prin înainte-vestire, și "candelă", față de Soare, ca lumina artificială, făcută și vremelnică, față de lumina naturală, ființială, neartificială, veșnică și nestinsă, ba socotesc că și ca pocăința ce vestește dreptatea ce există dinainte de ea după fire, dar venită în urma ei după iconomie –, socotesc că și aici acest dumnezeiesc învățător, numind, contrar istoriei, pe marele Apostol Ioan "înaintemergător", a voit să dea de înțeles că și Ioan, marele Evanghelist, este în Evanghelia lui înaintemergător al Cuvântului mai tainic și mai bine vestit de el, Cuvânt care nu poate fi zugrăvit în litere și redat prin glasul limbii de carne. Căci alcătuirea scrisă a Sfintei Evanghelii e o îndrumare elementară spre cunoștința ce se ivește treptat în cei ce s-au înălțat prin ea și au șters din ei în chip duhovnicesc grosimea cugetului trupesc, sau spre cea care se va ivi pe urmă, după sfârșitul celor ce se mișcă. Fiindcă precum Legea este o îndrumare elementară – prin cunoștința apărută odinioară prin ea – a celor ce erau povățuiți prin ea spre Hristos, Cuvântul în trup, și adunați spre evanghelia primei Lui veniri, așa Sfânta Evanghelie este o îndrumare elementară a celor povățuiți spre Cuvântul în Duh și adunați spre lumea viitoare a celei de a doua veniri a Lui. Căci Același este trup și Duh, făcându-Se aceasta sau aceea după măsura cunoștinței fiecăruia. Pentru că fiecare cuvânt e supus silabelor și literelor²⁷⁷.

277. Sfântul Maxim vede atât în Scriptura Vechiului, cât și în a Noului Testament trei nivele: îndrumarea elementară prin cuvinte, cunoștința conținutului duhovnicesc prin trăire și zarea (orizontul) conținutului viitor. Ele corespund celor trei trepte ale urcușului duhovnicesc. Prin Scriptură se comunică așadar un dar duhovnicesc prezent și făgăduința unui dar

Ba, îndrăznesc să spun că și fiecare gând, întrucât se poate întipări în minte, e o îndrumare elementară ce vestește cele mai presus de el²⁷⁸. De aceea Evangheliile sunt patru la număr, fiindcă pot fi înțelese de cei ce sunt încă sub simțuri și supuși corupției. Căci patru sunt și elementele lumii acesteia și patru, iarăși, virtuțile din care se alcătuieste lumea duhovnicească, pentru ca cuvântul adevărului să circumscrie lumea inteligibilă, aflătoare deocamdată în noi, și cea sensibilă în care suntem, și să le adune laolaltă, unindu-le în chip neamestecat și iarăși distingându-le între ele, în chip nedespărțit, prin asemănările elementelor ce le alcătuiesc²⁷⁹. Fiindcă ceea ce este eterul, cum se spu-

viitor. Conținutul viitor, ce se zărește în Scriptura Vechiului Testament și-i adună pe cei ce o primesc în așteptarea lui, e prima venire a lui Hristos. Conținutul viitor ce se zărește în Scriptura Noului Testament și-i adună pe cei ce cred în El, în vederea Lui, este lumea viitoare a celei de a doua veniri a lui Hristos. Vechiul Testament se deschide spre Hristos și se împlinește în El. Noul Testament se deschide spre eshatologie și se împlinește în ea. Scriptura are în ea un dinamism. Ea e pedagog spre conținutul duhovnicesc superior și spre un alt conținut duhovnicesc viitor. Fiind alcătuită din două părți, din care litera e trupul, iar conținutul, duhul, ea se face fiecăruia trup sau duh, după măsura fiecăruia. Ea ajută pe cititori la ridicarea treptată peste cugetul trupesc, la cunoașterea în Duh a rațiunilor lumii, și apoi spre unirea viitoare cu Dumnezeu.

278. Dar chiar fiecare gând e o îndrumare elementară, căci nu e merit să țină pe om la el, ci să-i anunțe ordinea superioară și viitoare. Fiecare înțelegere deschide o zare nouă, cheamă la o înțelegere mai înaltă, și așa, la infinit.

279. Dar Evangheliile nu cuprind în litera lor numai cunoștința unei ordini superioare, ci unesc în ele și lumea sensibilă în care ne aflăm noi și lumea duhovnicească a virtuților care se dezvoltă în noi, cu voia noastră, fără să le amestece. De altfel chiar aceste două lumi sunt unite între ele prin asemănările dintre elementele lor. Cuvântul adevărului comunicat prin Evangheliile cuprinde astfel în el totul: cosmosul sensibil, ordinea duhovnicească din noi și lumea inteligibilă mai presus de noi. Natura sensibilă nu e despartită de Evangheliile. Ea e unită neamestecat și deosebită nedespărțit de ordinea duhovnicească. Virtuțile au în ele unit trupul și duhul. Trupul e chemat la transfigurare prin duh, nu e destinat suprimării, ca în origenism.

ne, adică elementul focos, în lumea sensibilă, aceasta este în lumea cugetării chibzuința, ca deprindere ce luminează și vedește rațiunile duhovnicești din fiecare dintre existențe, prin ele arătând fără greșală cauza în toate și atrăgând dorința sufletului spre Dumnezeu. Și ceea ce este în lumea sensibilă aerul, aceasta este în lumea cugetării bărbăția, ca deprindere de a se mișca și de a susține și activa viața naturală cea după duh și de a strămuta mișcarea neîncetată din suflet în jurul lui Dumnezeu. Și ceea ce este apa în lumea sensibilă, aceasta este în lumea cugetării cumpătarea, deprinderea care produce rodnicia vieții în duh și naște bucuria izvorătoare a iubirii de Dumnezeu, ce susține dorința după El. Și ceea ce este pământul în lumea sensibilă, aceasta este în lumea cugetării dreptatea, deprinderea care naște după formă toate rațiunile din existențe și distribuie fiecareia, în mod egal, împărțășirea vieții în duh și constituie fundamentul neclintit al pășirii noastre în bine prin voință.

Astfel, Evanghelia după Matei unește în chip tainic înțelesul pământului și al dreptății, făcându-și cuvântul mai natural; cea după Marcu, pe al apei și al cumpătării, începând de la botezul lui Ioan și de la predica pocăinței, prin care se naște cumpătarea; cea de la Luca, al aerului și al bunătații, ca mai largă și înțesată cu mai multe istorisiri; cea după Ioan, al eterului și al chibzuinței, fiind cea mai înaltă dintre toate și înfățișând tainic credința și cunoștința simplă despre Dumnezeu²⁸⁰.

280. Legătura dintre fiecare virtute cardinală, promovată de fiecare Evanghelie, și unul din cele patru elemente ale naturii pune în relief sensul tainic al importanței cosmice a Evangheliilor, ca expresie și normă a întregii realități. Dar Sfântul Maxim vede în ordinea Evangheliilor și o scară a vieții duhovnicești. În propozițiile de mai înainte a văzut în Evanghelia lui Matei pământul și dreptatea, ca temeuri ale vieții naturale; în cea de la Marcu, apa botezului și înfrânarea, ca începuturi ale vieții în Hristos; în cea de la Luca, aerul și bărbăția, ca ridicare de la pământ și

Pe lângă aceasta, se mai spune că pătrimea Sfințelor Evanghelii este simbolul credinței și al filosofiei făptuitoare, naturale și teologice. Simbol al credinței este cea după Matei, ca cea care înfățișează pe necredincioșii magi închinându-se cu daruri; al filosofiei făptuitoare este cea după Marcu, aceea care își începe învățătura de la pocăință, prin care devine orice faptură virtuoaasă; al celei naturale, cea după Luca, având tâlcuirea cuvântului mai largă și istoria învățăturii adecvată modurilor (virtuții); al celei teologice, cea după Ioan, ca una ce a început în ea și sfârșește în ea²⁸¹.

83 a. Și iarăși, precum lumea sensibilă este, prin fire, îndrumătoare elementară a celor cinci simțuri, căzând sub ele și călăuzind spre înțelegerea ei, așa și lumea cea cugețată a virtuților, căzând sub puterile sufletului, le îndrumă pe acestea spre Duh, conducându-le spre unitate prin faptul că le face să se miște numai în jurul Aceluia și să se sprijine pe perceperea Lui. Dar chiar simțurile trupului, după rațiunea mai dumnezeiască adecvată lor, spun unii că sunt îndrumătoarele elementare ale puterilor sufletului, adaptân-

ca stăruința în viața în Hristos; în cea a lui Ioan, eterul și înțelepciunea, ca vărfuri tainice ale vieții în Hristos. Rațiunile virtuților sunt într-o legătură cu rațiunile elementelor. Ambele mențin echilibrul creației.

281. Aici Sfântul Maxim înfățișează și mai precis Evangheliile ca simboluri ale treptelor vieții duhovnicești. Această viață, având ca temelie trecerea de la necredință la credința reprezentată prin Evanghelia lui Matei, se clădește prin făptuirea virtuților, reprezentată de Evanghelia lui Marcu; continuă prin contemplarea naturală sau a rațiunilor dumnezeiești sădite în natura întregului univers, reprezentată de Evanghelia lui Luca, și sfârșește în contemplarea lui Dumnezeu, reprezentată de Evanghelia lui Ioan. E de observat că viața duhovnicească nu poate progresa dacă nu se lărgește pe treapta a treia, în contemplarea rațiunilor dumnezeiești ale întregului univers, iar contemplarea aceasta nu poate fi curată și limpede dacă omul nu s-a purificat mai întâi de patimi, dobândind virtuțile. De aceea, în contemplarea curată a rațiunilor el activează și mai mult virtuțile. Universul material nu este o temniță a sufletului, ci un potențial transparent al Duhului.

du-le treptat spre făptuirea (virtuților), prin perceperea rațiunilor din lucruri, prin care, ca prin niște litere, cei ce privesc întins spre adevăr citesc pe Dumnezeu-Cuvântul²⁸².

De aceea, unii au și numit simțurile icoane ale puterilor sufletești. Căci fiecare simțire cu organul ei, adică cu simțul, e rezervată, după fire, în mod principal – potrivit unei rațiuni mai tainice –, unei puteri a sufletului. Așa, spun că simțirea văzului slujește puterii înțelegătoare, adică minții; cea a auzului, puterii cuvântătoare (raționale); cea a mirosului, puterii irascibile; cea a gustului, puterii poftitoare; cea a pipăitului, puterii vitale. Și simplu, ca să spun mai clar, vederea sau ochiul e icoana minții; auzul sau urechea, a cuvântului (rațiunii); mirosul sau nasul e icoana iușimii; gustul, a poftei; pipăitul, a vieții. Sufletul e purtat și condus de acestea, prin puterile sale, după legea lui Dumnezeu, Care toate le-a făcut înțelept, în chip variat, îndreptate spre cele sensibile; și dacă se folosește bine de simțuri prin puterile sale, culegând rațiunile de tot felul ale lucrurilor, și mută în sine tot ce se vede, în care Se ascunde Dumnezeu, pe Care Îl propovăduiește în tăcere, creează și el prin liberă alegere în cugetare o lume prea frumoasă și duhovnicească. În

282. Ideea că tot ce cade sub cunoașterea imediată este călăuzitor elementar spre un nivel mai înalt o vede Sfântul Maxim ilustrată și de cosmosul sensibil și de cel gândit, al virtuților. Lumea simțurilor conduce de la perceperea ei la înțelegerea ei; cea gândită, a virtuților, de la practicarea lor la concentrarea lor în duh, pe tot omul făcându-l duhovnicesc și condus de intuițiile duhului. Dar între aceste două lumi, precum și între ele și Dumnezeu, sufletul pornit pe calea înduhovnicirii realizează o legătură, sau actualizează legătura lor adevărată. Iar aceasta o face prin însăși înălțarea lui pe cele trei trepte ale vieții duhovnicești. Înălțarea omului în Dumnezeu coincide cu înălțarea și adunarea lumii sensibile și inteligibile în el și, prin el, în Dumnezeu. Înduhovnicindu-se, lumea sensibilă devine omului un transparent al celor inteligibile. Iar simțurile, când își implinesc rostul lor propriu, îndrumă puterile sufletului spre făptuirea virtuților, întrucât le prilejuiesc perceperea rațiunilor lucrurilor, care sunt la rândul lor ca niște litere prin care sufletul citește, pe a treia treaptă, pe Dumnezeu-Cuvântul, Rațiunea tuturor rațiunilor.

scopul acesta unește între ele cele patru virtuți generale, ca pe niște elemente spre încheierea lumii ce se alcătuieste din ele în chip inteligibil prin Duh. Iar fiecare virtute se naște prin împletirea unei puteri a sufletului cu simțurile. Astfel, prudența (chibzuința), din lucrarea cunoscătoare și pricepută a puterii înțelegătoare și raționale, este în împletire cu simțirea văzului și a auzului, aplicată la cele sensibile proprii acestora; bărbăția, din împletirea iușimii cu mirosul sau cu nasul, în care sălășluiește, cum spun unii, duhul irascibil, și aplicarea lucrării – ce rezultă din această îmbinare în mod egal (fără aprinderi și potoliri) – la domeniul sensibil corespunzător; cumpătarea, din întrebuițarea moderată a puterii poftitoare unite cu simțirea gustului, în aplicarea la domeniul sensibil propriu; dreptatea, din distribuirea ordonată și armonioasă a puterii vitale în acțiune, prin simțul pipăitului, în toate și în jurul tuturor celor sensibile²⁸³.

Iar din aceste patru virtuți generale învață să realizeze prin sinteză două și mai generale: înțelepciunea și blânde-

283. Sfântul Maxim trece la ilustrarea amănunțită a unității sufletului cu trupul și a omului întreg cu universul, unitate manifestată în lucrarea și în drumul de înălțare a omului spre Dumnezeu. El vede o legătură interioară între lucrarea fiecărui simț și o putere a sufletului. Prin lucrarea fiecărui simț se manifestă o putere a sufletului, și lucrarea fiecărui simț servește acea putere a sufletului. Prin aceste lucrări ale simțurilor puterile sufletului culeg rațiunile lucrurilor sensibile, iar prin aceste rațiuni sufletul cunoaște pe Dumnezeu. Astfel, sufletul alcătuieste în sine o lume gândită. Dar această lume e și o lume a virtuților, căci din împletirea unei anumite puteri a sufletului cu lucrarea unui simț se naște în el nu numai un aspect al cunoașterii, ci și o virtute (aceasta în cazul când sufletul străbate de fapt prin simțuri la rațiunile lucrurilor și, prin acestea, la Dumnezeu). Virtuțile sunt astfel un produs al activării depline a puterilor sufletului. Ele sunt expresia unei astfel de activări, deci sunt și expresia unei cunoașteri adevărate a realității.

Toate părțile creației sunt legate într-o ierarhie simbolică, în care cele mai de jos oglindesc pe cele mai de sus; iar acestea pătrund în cele mai de jos și le transfigurează. Această ierarhie este și în om, și prin ea omul unifică toate în sine în mod desăvârșit, când se înalță în Dumnezeu.

țea; înțelepciunea, ca margine ultimă a celor ce pot fi cunoscute, iar blândețea, a celor ce trebuie făcute. De pildă, din chibzuială și dreptate realizează înțelepciunea – care e cauza susținătoare a cunoștinței –, sau din chibzuială și știința dreptății; de aceea ea e, precum am spus, capătul celor ce pot fi cunoscute. Iar din bărbăție și înfrânare, blândețea, care nu e altceva decât desăvârșita nemișcare a iuțimii și poftei spre cele contrare firii. Pe aceasta unii au numit-o nepățimire și de aceea ea e ținta finală a făptuirii.

Iar acestea le concentrează iarăși în virtutea cea mai generală dintre toate, adică în iubire, care comunică din sine cele ce sunt din sine, le oferă pe cele ce sunt prin sine și le unifică pe cele ce au început, s-au mișcat și sfârșesc în ea, și e în toate îndumnezeitoare prin excelență²⁸⁴.

Deci, mișcându-se astfel cu înțelepciune și lucrând conform rațiunii dumnezeiești desăvârșite – prin care este și s-a făcut –, sufletul le percepe pe cele sensibile cu folos prin

284. Sufletul înaintează întâi prin diferențierea activităților sale, adunând percepții și rațiuni din toate lucrurile și dobândind virtuți variate în atitudini potrivit cu tot felul de situații. Pe urmă continuă să înainteze prin sinteze, cunoscând prin rațiunile multiple unica lor cauză și unind virtuțile până ajunge la una singură, la iubire. Înțelepciunea e sinteza între cunoștința prudenței și știința dreptății, adică a comportării față de orice lucru în modul potrivit lui, după ce a distins printr-o știință exactă ceea ce îl caracterizează. Blândețea e sinteza între bărbăția prin care omul se stăpânește, rămânând cu o simțire egală în toate împrejurările, și înfrânare. Numai împreună, acestea țin într-o nemișcare iuțimea și pofta, fapt care e propriu blândeții. Dar aceasta este una cu nepățimirea, ținta finală a făptuirii. Din înțelepciune, ca ținta cunoașterii, și blândețe, ca țintă a bunei făptuirii sau a purificării de patimi, se constituie iubirea. Având în ea înțelepciunea sau deplina cunoaștere a tuturor, iubirea e absorbită în frumusețea de taină a tuturor; și având în sine blândețea sau nepățimirea, pe toate le înțelege și niciodată nu caută ale sale. Cel ce iubește asemenea lui Dumnezeu, într-un extaz sau într-o ieșire continuă, comunicând cele ce sunt din sine, le oferă pe cele ce sunt prin sine și le unifică pe cele ce au început, s-au mișcat și sfârșesc în sine. Prin aceasta iubirea este puterea îndumnezeitoare prin excelență.

simțuri, însușindu-și duhovnicește rațiunile din ele, iar pe cele sensibile înseși – raționate (λογισθείσας) de mai înainte prin abundența rațiunii – le folosește ca pe niște vehicule raționale ale puterilor sale; puterile, la rândul lor, le împreună cu virtuțile, și pe sine însuși, prin virtuți, cu rațiunile mai dumnezeiești din ele. Iar rațiunile mai dumnezeiești ale virtuților se unesc cu înțelesul duhovnicesc ascuns, nevăzut în ele. Și înțelesul duhovnicesc al rațiunilor mai dumnezeiești din virtuți, înlăturând toată afecțiunea (relația) naturală și voită pe care o are sufletul față de cele prezente, îl predă întreg și simplu lui Dumnezeu întreg; iar Dumnezeu, îmbrățișându-l cu totul împreună cu trupul crescut, îl face asemenea Lui, într-un fel convenit aceluia, așa încât prin întreg sufletul să Se poată arăta necircumscris întreg Cel ce după fire nu apare din Sine nicidecum, nici unei făpturi, în nici un fel²⁸⁵.

83 b. Aceasta este, poate, ceea ce a gândit acest fericit și mare dascăl când a spus, în cuvântul de înmormântare,

285. Se descrie unificarea treptată a sufletului la diferite nivele cu rațiunile lucrurilor, cu virtuțile, cu Dumnezeu. Rațiunea raționalizează simțurile și le folosește ca vehicule ale puterilor sufletești. Puterile sufletesti se unifică cu virtuțile și, prin virtuți, cu rațiunile mai dumnezeiești din virtuți. Căci rațiunile din virtuți sunt mai dumnezeiești ca cele ale lucrurilor. Iar prin aceste rațiuni mai dumnezeiești se unifică cu înțelesul duhovnicesc unic ascuns în ele. Acest înțeles duhovnicesc al rațiunilor mai dumnezeiești ale virtuților înlătură toată afecțiunea naturală a sufletului față de cele prezente, predându-l întreg lui Dumnezeu. Deci urcușul înscrie, în treptele lui, după rațiunile lucrurilor, și rațiunile virtuților. De altfel, de abia devenite rațiuni duhovnicești ale virtuților, rațiunile dumnezeiești ale lucrurilor pot fi sesizate. Căci înainte de aceea, sufletul fiind atașat prea mult de suprafața sensibilă a lucrurilor prin poftă și iu-time, nu poate vedea clar rațiunile dumnezeiești ale lor. Iar rațiunea unică a rațiunilor e văzută clar numai când e văzută ca rațiune unică a virtuților sau ca rațiune a iubirii. Aceasta e propriu-zis Rațiunea divină. Atunci sufletul e predat întreg lui Dumnezeu. Sufletul nu e văzut ca o stare căzută a spiritului, în sens origenist. Cunoașterea lui Dumnezeu nu e o cunoaștere teoretică, ci o unire cu Dumnezeu prin iubire. Acest suflet

despre fratele său Cezarie: "Iar puțin mai pe urmă, adică la înviere, primind și trupul înrudit (grăiește adică despre suflet) – cu care a filosofat cele de acolo – de la pământul care l-a și dat și căruia i-a fost și încredințat, într-un mod pe care-l știe numai Dumnezeu, Cel ce le-a legat și dezlegat pe acestea, moștenește împreună cu acesta slava de acolo și, precum a participat la mizeriile lui din pricina conaturalității, așa îl face părtaș la desfătărilor sale, absorbindu-l întreg în sine și făcându-se împreună cu el una, și duh și minte și dumnezeu, ceea ce e muritor și caduc fiind înghițit de viață" (*Cuv. la înmormântarea lui Cezarie*, cap. 21, P.G., 35). Căci precum, din pricina păcatului, trupul a fost înghițit de către stricăciune, iar sufletul, cunoscut prin lucrări, înghițit de către trup, și cunoștința de Dumnezeu a fost înghițită de către suflet – în desăvârșita lui neștiință, încât nu mai știa nici măcar dacă există Dumnezeu –, tot așa în vremea învierii – printr-o răsturnare frumoasă ce va avea loc în Duhul Sfânt pentru harul lui Dumnezeu cel intrupat – trupul se va înghiți de suflet în duh, iar sufletul, de Dumnezeu, Care e viața adevărată, încât să-L aibă întreg numai pe El întreg arătându-Se prin toate²⁸⁶. Și, pe scurt – invers ca în lucrurile prezente, în legătura cu care suntem și petrecem acum –, harul dumnezeiesc al învierii le va arăta în viitor pe toate ale noastre, ca, așa cum ele au fost înghițite aici de moarte,

umplut întreg de iubire e umplut întreg de Dumnezeu cel infinit, Care pe de altă parte nu poate fi văzut în Sine în nici o făptură, ci numai prin suflet, fără să fie circumscris de suflet. Acesta e apofatismul divin. Căci e văzut prin suflet ca Cel ce depășește sufletul, ca Cel transcendent lui.

286. Se afirmă atât învierea trupului, cât și copleșirea lui de către sufletul înduhovnicit și de către Dumnezeu, Care copleșește sufletul înduhovnicit. Precum a filosofat, adică s-a înțelepțit prin practicarea virtuților împreună cu trupul, așa se va împărtăși de slava lui Dumnezeu împreună cu el. Copleșind trupul, sufletul se face una cu el, făcându-se împreună duh, minte și dumnezeu, fără ca trupul să se piardă în esența lui. Căci precum sufletul devenit dumnezeu nu încetează să existe ca esență deosebită, deși are o singură viață cu Dumnezeu – lucrările lui Dumnezeu

întărită din pricina păcatului, așa va fi înghițită acolo ea, cu dreptate, fiind slăbită din pricina harului²⁸⁷.

Astfel, dacă sufletul se va folosi bine de puterile sale și potrivit cu scopul lui Dumnezeu, străbatând înțelepțește lumea sensibilă prin rațiunile duhovnicești din ea, va veni la Dumnezeu cu înțelegere; dar dacă se va folosi rău, privind lumea prezentă contrar rațiunii cuvenite, nu e greu de înțeles cum, căzând în patimi de necinste, va fi aruncat în viitor, după cuviință, din slava dumnezeiască, luând ca osândă înfricoșată pe vecie nesfârșita înstrăinare de Dumnezeu. Iar primind-o pe aceasta, nu va putea zice că

copleșind pe ale sale –, așa trupul devenit una cu sufletul în duh nu încetează să fie o esență proprie, ci funcțiile duhului și ale minții copleșesc lucrările simțurilor săvârșite prin trup. Trupul nu e deci lepădat definitiv, ca o închisoare de care sufletul se eliberează, ci e copleșit de sufletul îndumnezeit, îndumnezeindu-se și el.

287. Înghițirea trupului de către sufletul copleșit de Duhul lui Dumnezeu, de Duhul cel nemuritor, se arată cu deosebire în înghițirea morții de către viață, în dispariția stricăciunii din trup. Așa cum pe pământ moartea a înghițit trupul din pricina păcatului, sau a ieșirii lui de sub puterea Duhului de-viață-dătător al lui Dumnezeu, așa atunci va fi înghițită moartea de către viața Duhului Sfânt. Aceasta, pentru că moartea a fost slăbită încă de pe pământ în cei ce au crezut lui Hristos și au revenit, prin părăsirea păcatului, sub puterea Duhului lui Hristos cel înviat, a Duhului de-viață-facător. Copleșirea trupului de către sufletul umplut de har are loc din pricina învierii lui Hristos, din pricina trupului omenesc îndumnezeit de Dumnezeu-Cuvântul și de Duhul Lui. Harul învierii – ce va ridica trupul nostru din moarte și-l va copleși pe vecie – e puterea ce se răspândește din trupul înviat al lui Hristos, e forța acestui trup înviat, iradiind în noi cu puterea lui de-viață-facătoare.

Sfântul Maxim introduce în descrierea destinației noastre eterne tema învierii lui Hristos. El se desparte aici de orice spiritualitate necreștină. Învierea lui Hristos implică valoarea eternă a trupului în ochii lui Dumnezeu. Valoarea trupului și perspectiva îndumnezeirii lui a fost pusă în lumină întâi de întruparea Cuvântului și apoi, în mod deplin, de învierea Cuvântului întrupat. Raționalitatea trupului își are și ea ultima origine în Cuvântul lui Dumnezeu.

nu e dreaptă, având ca pârâșă dispoziția sa care a dat suport inexistenței²⁸⁸ și pe care niciodată nu o va putea ignora. Dar să întoarcem cuvântul la tema pe care ne-am propus-o.

Evangelistul a spus: "Sunt încă și multe altele pe care le-a făcut Iisus, care, dacă s-ar fi scris una câte una, nici în lumea aceasta (mi se pare că) n-ar încăpea cărțile ce s-ar fi scris" (In 21, 25). Prin aceasta ne-a descoperit că cele scrise de el sunt o netezire a drumului spre Cuvântul cel desăvârșit și încă neîncăput. În acest înțeles cineva, numind pe evangelistul Ioan "înaintemergător", ca pe unul care a pregătit – prin Evanghelia pe care a alcătuit-o – înțelegerea mai desăvârșită, nu va greși față de adevăr.

83 c. Tot aici, pe cel ce a adunat cele duhovnicești dascălul îl numește și "marele glas al adevărului". Iar tunetul este un glas care izbește numai pe cei ce aud, neclarificând nimic, asemenea cuvântului elementar. Căci tot cuvântul de la Dumnezeu, scris pe seama oamenilor în veacul acesta, este un înaintemergător al Cuvântului desăvârșit, Care Se vestește prin El însuși, în chip nescris, minții aflătoare în Duh, Cuvânt care Se va arăta mai pe urmă. Căci era în

288. Inexistența nu are substanță decât în ceva ce există, adică în făptura lui Dumnezeu. În afară de aceea nu e posibilă și nu produce nici un rău. Dar în făptura creată capătă un loc prin voința acesteia. Făptura aceasta nu mai poate ieși total din existență. Dar poate scăpa într-un minus de existență dând subzistență inexistenței în sine, dar în mod limitat, producând un amestec al existenței date de Dumnezeu și al inexistenței, căreia i-a deschis calea în existența sa, prin voință. Ruperea de Dumnezeu e ruperea de viață. Dar ceea ce a fost odată creat de Dumnezeu nu mai iese total din existență, pentru că Dumnezeu nu Se contrazice și nu revine asupra hotărârii Sale de a fi creat ceva. Cel ce a fost creat continuă să existe incomplet, ca să se vadă că numai în comuniune cu Dumnezeu are viață deplină.

el adevărul pe care-l vestește, dar nu arată descoperit adevărul însuși²⁸⁹.

Astfel, fiind lămurit în chip binecredincios sensul întregii Scripturi dumnezeiești, socotesc că el nu va mai apărea având ceva dificil și incoerent din pricina părutelor contradicții istorice. Căci fiecare dintre sfinții de la început era, după înțelesul adevărat, înaintemergător al tainei vestite și preînchipuie de el, propovăduind – prin cele pe care le pătimea, le făcea și le spunea – pe însuși Arhetipul. De aceea, pot fi și înlocuiți ei fără greșală, toți putând ține locul tuturor, și fiecare, locul fiecăruia; și Scriptura îi numește de obicei pe ei cărți, în locul cărților scrise de ei, și cărțile, în locul lor. Aceasta o arată clar Domnul numind Ilie pe Ioan Botezătorul, fie pentru egala deprindere a virtuții, cum zic dascălii, și pentru egala curăție a minții în toate și pentru tăria susținută a viețuirii, fie pentru identitatea puterii în har a amândurora, fie pentru alt motiv ascuns, pe care îl știu numai: Dumnezeu – Care-l numește așa – și cei înțelepți de El în asemenea taine. Tot aceasta o arată numind Legea "Moise", și cărțile profetice, "prooroci", când pune pe patriarhul Avraam să spună către bogatul chinuit în gheenă: "Au pe Moise și pe prooroci, să asculte de ei" (Lc. 16, 29). Aici pune în locul dumnezeieștilor cărți scrise de niște autori pe autorii înșiși, adică pe Moise și pe prooroci.

Și nu e nici o mirare. Căci dacă Unul este Cel propovăduit prin ei, toți pot fi cugetați ca Acela, Unicul, pe Care-L propovăduiesc; și fiecare dintre cei care au slujit tainei în Vechiul Testament și cei cărora s-a încredințat predica harului Evangheliei poate fi luat în chip binecredincios în locul tuturor, și toți, în locul oricărui. Deci, precum Ioan Botezătorul și slujirea adusă de el pot fi considerate cu evla-

289. Tot cuvântul e un mijloc care prilejuieste o anumita venire a puterii Cuvântului celui desăvârșit în minte și, deci, și în ființa celui ce-l primește. În același timp, e un îndreptar spre eshatologie, care profetește arătarea eshatologică descoperită a adevărului cuprins în Cuvântul.

vie ca reprezentând întregul har al Vechiului Testament, așa pot fi considerate cu dreptate ca reprezentând Noul Testament – care e înaintemergătorul ascunzimei tainice a bunurilor negrăite din veacul viitor – Ioan (cu adevărat marele evanghelist) și slujirea lui, în calitatea lui de glas al Cuvântului desăvârșit – Care va să fie vestit clar în viitor – și de icoană a adevărului ce se va arăta²⁹⁰. Căci în umbre și în icoane s-a săvârșit și ni s-a dăruit în chip înțelept întreaga taină a mântuirii noastre. "Pentru că Legea avea, cum zice dumnezeiescul Apostol, umbra bunătăților viitoare, nu în-

290. Pe lângă interpretarea *anagogică*, explicație care găsește sensuri mai înalte în unele fapte și cuvinte din Scriptură, Sfântul Maxim practică interpretarea *tipologică*, potrivit căreia persoanele istorice ale Scripturii sunt tipuri, și faptele sau modurile lor de viață sunt de asemenea tipuri pentru persoane și moduri de viață din orice timp. Aceasta face Scriptura valabilă în orice timp, sau contemporană cu toate generațiile și cu toți oamenii. Oricând există Marii Magdalene, Iude, Zahei, tâlhari ce se pocăiesc sau nu se pocăiesc. Toți Părinții au practicat această exegeză a Scripturii și orice preot care predică o practică. Ea este inevitabilă. Această exegeză face posibilă și înlocuirea unei persoane din Scriptură cu alta, fără să suprimă existența istorică și durata în veci a vreuneia, pentru că înlocuirea nu se referă la toate însușirile unei persoane, ci numai la una sau la unele. Ioan Evanghelistul poate fi socotit din anumite puncte de vedere Ioan Botezătorul, avându-l pe acesta ca tip al misiunii lui. Sau Ioan Botezătorul poate fi socotit Ilie, avându-l pe acesta, din unele puncte de vedere, ca tip. Neținând seama de această înrudire spirituală între persoane și misiunile lor, de caracterul de tipuri ale persoanelor biblice, aderenții teosofiei și antroposofiei au văzut – în înlocuirea de către Mântuitorul a unei persoane cu altele – o confirmare a teoriei lor despre reîncarnare. Dar Scriptura afirmă durata eternă a fiecărei persoane, deci distincția și valoarea ei veșnică, cu toate înrudirile ce pot exista între unele și altele. Când Mântuitorul zice că Ioan este Ilie care va veni (Mt. 11, 14), înțelegem că Ioan este ca Ilie și că înainte de sfârșit va veni unul ca Ilie. Teoria reîncarnărilor e, ca și teoria panteizantă, unită cu desființarea persoanei. Căci o persoană reîncarnată, care nu are conștiința identității sale cu formele anterioare ale existenței sale, se identifică fără rost cu acelea. Desigur că Sfântul Maxim a vizat în explicația sa origenismul, înainte-mergător al teoriilor moderne ale reîncarnării.

săși icoana lucrurilor" (Evr. 10, 1). Căci prin ea îi călăuzea Cuvântul pe cei de sub Lege, potrivit cu ei înșiși, printr-o oarecare desemnare întunecoasă a adevărilor, spre primirea Evangheliiei. Iar Evanghelia e icoana adevărilor, arătându-i aici în chip clar pe toți cei ce au dobândit asemenea bunătaților viitoare. Căci Cuvântul îi pregătește prin nădejde, ca, primind Arhetipul bunătaților, să se însuflețească și să se facă icoane vii ale lui Hristos, mai mult, asemenea cu El după har sau asemănare²⁹¹.

83 d. Dar poate și Însuși Domnul – dacă nu pare unora cuvântul greu de purtat – e numit aici "înaintemergător" al Său de către purtătorul-de-Dumnezeu învățator, ca Cel ce Se descoperă pe Sine proporțional cu cei ce-L primesc, prin Vechiul și Noul Testament, mergând El însuși înaintea Sa prin ghicituri, cuvinte și tipuri și, prin acestea, călăuzind spre adevărul din afară de acestea. Aceasta o mărturisește Însuși Domnul prin cuvintele Sale, prin care a spus: "Încă multe am a vă spune, dar nu le puteți purta acum" (In 16, 12). Prin aceasta a indicat învățătura mai înaltă decât cea anterioară, dar inferioară față de cea de după ea, care li se va da despre El prin Duhul dumnezeiesc. De aceea cu dreptate a adăugat: "Dar când va veni Acela, Duhul adevărului, vă va călăuzi pe voi întru tot adevărul" (In 16, 13). Iar în altă parte zice: "Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacurilor" (Mt. 28, 20). Aceasta nu pentru că după aceea

291. Sfântul Maxim face o deosebire între umbra, icoana (sau chipul) și arhetipul bunătaților viitoare. Cu această ocazie precizează teologia sa hristologică. Dar drumul de desăvârșire al omului e un drum de la Hristos – Cel coborât la nivelul nostru de acum – la Hristosul eshatologic ce Se va arăta întru slavă. Legea avea umbra acelor bunătați; Evanghelia îi pregătește pe cei ce cred, ca icoane ale acelor bunătați sau ale lui Hristos, și prezintă pe Hristos ca pe Arhetipul lor. Dar între ele nu e o despărțire, căci cei ce cred în El devin icoanele Lui prin faptul că îl au în ei, de pe acum, în oarecare mod pe El, Arhetipul, și în El, toate bunătațile viitoare nedepin arătate și actualizate în viața de aici.

nu va mai fi deloc cu ei, ci pentru că va fi mai mult decât Cel pe Care L-au cunoscut, având să Se facă cunoscut după puterea lor. Căci, fiind pururea la fel pentru Sine și neprimind nici o prefacere prin schimbare, nici vreo creștere sau micșorare, li Se va face tuturor toate, pentru covârșirea bunătății: smerit, celor smeriți, înalt, celor înalți, și Dumnezeu prin fire, celor îndumnezeiți pentru El. Astfel, toate chipurile și tainele proniei referitoare la om din veacul de față, fie ele cât de mari, sunt o anticipare și o preînchipuire a celor viitoare²⁹². Deci și cuvântul Domnului pe care îl putem cuprinde acum – comparat cu cel mai tainic ce li se va da ucenicilor (sau prima Lui venire, comparată cu cea de a doua) – ne apare ca un înainte-mergător al Său. Căci el arată de fapt în sine, dar în chip întunecos, după puterea primitorilor, dar nu descoperă acum toate tainele pe care le are în chip tăcut ascunse în sine, pentru faptul că sunt cu totul neînțelese făpturii. Căci tot ce cade, cum s-a zis, sub litere și cuvinte – chiar dacă e inteligibil prin sine și chiar dacă e duhovnicesc, față de ceea ce nu cade deloc sub litere și rostire – are rolul de glas față de cuvântul pur; și de aceea toate cele grăite de Hristos-Dumnezeu ucenicilor, față de sensul sau înțelesul negrăit, au fost declarate, de acest dumnezeiesc dascăl, Ioan sau glas al adevărului. El a indicat astfel frumos și înțelept harul înainte-mergător

292. Nu numai autorii Vechiului Testament și propovăduitorii Noului Testament sunt înainte-mergătorii Domnului – Care Se va arăta în toată slava Lui în veacul viitor –, ci și Însuși Hristos cel din Evanghelie, cunoscut de noi acum, este înainte-mergătorul Său propriu, sau al arătării Sale întru slava desăvârșită, înainte-mergător și călăuzitor spre Sine. În aceasta constă chemarea Sa de proroc. Toate chipurile și tainele prin care S-a arătat în cele două Testamente și prin care lucrează acum, oricât de mari ar fi ele, sunt numai o anticipare și o preînchipuire a arătării Sale viitoare. Căci Domnul Se coboară și Se înalță de fiecare dată la nivelul celor pe care-i călăuzește spre arătarea Sa întru slavă. Numai treptat, și după o pregătire treptată, poate fi înțeles și primit de cei ce primesc să intre pe acest drum.

prin numele celui ce a fost capabil să-l cuprindă și să-l comunice²⁹³.

84. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *'Iar cuvântul despre Dumnezeu, cu cât e mai desăvârșit, cu atât e mai greu de pătruns și are mai multe sensuri și explicațiile sunt mai dificile'* (Aceeși Cuvântare, cap. 21, col. 53).

Dacă fapăturile sunt multe, ele sunt desigur și deosebite. Căci nu e cu putință ca cele multe să nu fie și deosebite. Și dacă sunt deosebite cele multe, trebuie cugetat că sunt deosebite și rațiunile prin care există după ființă. Mai ales prin aceasta și pentru aceasta se deosebesc cele deosebite. Căci nu s-ar deosebi întreolaltă cele deosebite dacă n-ar fi deosebite rațiunile prin care s-au făcut²⁹⁴.

Deci precum simțurile, sesizând în chip natural cele sensibile, dovedesc cu necesitate, prin sesizare, mulțimea și deosebirea percepțiilor obiectelor ce cad sub ele, așa și mintea, sesizând în chip natural toate rațiunile din lucruri – în a căror mulțime nesfârșită privește –, dovedește mulțimea și infinitatea lucrărilor (energiilor) lui Dumnezeu, sau, ca să spun adevărul, deosebirile lucrărilor dumnezeiești pe care le sesizează²⁹⁵. Dar îi va fi, pe drept cuvânt, slabă pu-

293. Distanța pe care o face Sfântul Maxim între "glas" și "adevăr", considerând glasul ca înainte-mergător al adevărului, ne îndreptățește să constatăm că "rațiunile" implică în concepția lui și sensul de cuvinte comunicate de glasul care totdeauna e al unei persoane. Chiar când conținutul "rațiunilor" sau al cuvintelor spuse nu e deplin clar, sesizăm realitatea persoanei care le comunică. Astfel, în revelația înainte-mergătoare a Vechiului și Noului Testament, deși nu avem decât în mod neclar înțelesul bunătaților viitoare – sau pe Hristos ce Se va arăta deplin la a doua venire –, sesizăm în mod clar glasul sau actul Lui personal de comunicare, unit cu cel ce, ca glas al Lui, comunică.

294. Deosebirea între persoane, deci valoarea eternă a fiecăreia, își are temeiul într-o rațiune distinctă a ei în Dumnezeu-Cuvântul.

295. Aici Sfântul Maxim introduce noțiunea energiilor sau a lucrărilor dumnezeiești, după ce până aici a lucrat cu noțiunea rațiunilor. Dar

terea și nesigură metoda cunoașterii clare a adevărului cu adevărat existent, de nu va putea înțelege cum, în fiecare rațiune a celor ce există deosebit și în toate rațiunile după care există toate, Se află Dumnezeu, Cel ce nu e cu adevărat nimic din cele ce există și e în sens propriu toate și peste toate²⁹⁶. Dacă deci fiecare lucrare dumnezeiască, după rațiunea ei adevărată, indică prin ea în fiecare lucru – după rațiunea prin care există în mod propriu acel lucru – pe Dumnezeu întreg în chip neîmpărțit, cine ar putea înțelege și spune exact cum e Dumnezeu întreg în toate, în chip co-

între energie și rațiune nu e o deosebire, precum arată în propozițiile următoare. Energiile nu sunt decât rațiunile în acțiunea creatoare și susținătoare a fapturilor. Așa se creează persoanele și lucrurile prin rațiunile divine, fără ca înseși rațiunile divine să constituie un component al lor. În acest sens vorbește Sfântul Maxim de multiplicarea Rațiunii celei una în multe rațiuni. Căci în fiecare rațiune a unui lucru sau a unei persoane e prezentă întreaga Rațiune divină, fără ca ea să facă parte constitutivă din persoana sau lucrul respectiv.

În general nu există nici un sens lipsit de energie și nici viceversa. De aceea Sfântul Maxim atribuie minții, alternativ, sesizarea energiilor dumnezeiești sau a rațiunilor dumnezeiești ale lucrurilor; mai bine zis, rațiunile le sesizăm cu mintea, iar caracterul lor energetic, cu toată ființa noastră. Mintea e organul de cunoaștere al celor inteligibile. Dar orice cunoaștere produce un efect asupra ființei cunoscătorului. Se poate spune că energiile dumnezeiești, fiind creatoare și susținătoare ale persoanelor și lucrurilor, sunt chipurile în care se fac eficiente și sesizabile rațiunile lor. Ele sunt rațiunile devenite perceptibile minții în planul concret al lucrurilor, deși e necesară în același timp o anumită depășire a lucrurilor pentru a fi sesizate. Energiile fac cunoscute prin deosebirea lor deosebirile rațiunilor, precum percepțiile lucrurilor adunate în simțuri fac cunoscute prin ele nu numai deosebirile lucrurilor, ci și pe ale energiilor dumnezeiești pe care ele le trăiesc.

296. Nu se cunoaște adevărul deplin dacă nu se recunoaște că la baza rațiunilor și energiilor creatoare și susținătoare ale lucrurilor e un subiect suprem, care e mai presus de lucruri și, deși nu e una cu rațiunile și energiile de la baza lor – care iradiază din el –, este întreg în fiecare din acestea. Ele ne dezvăluie pe Dumnezeu în mod catafatic, drept cauză sau Subiect cauzator, și apofatic, ca necunoscut în ființa Lui.

mun, și în parte în fiecare dintre cele ce există, în chip neîmpărțit și nedivizat, fără să Se multiplice în chip variat cu deosebirile nesfârșite ale lucrurilor în care este ca Cel cu adevărat existent – fără să Se contrağă cu existența particulară a unuia, și nici să contrağă într-o întregime unică toate lucrurile deosebite –, ci e totul în toate, cu adevărat, Cel ce niciodată nu iese din simplitatea proprie, neîmpărțită²⁹⁷?

Deci, bine a spus dascălul, pe de o parte, că sensurile cuvântului despre dumnezeire sunt multe – dar din ele învățăm numai că este Dumnezeu –, pe de alta, că înțelegerea aceloră este dificilă și din ea învățăm ce nu este Dumnezeu. Aceasta pentru a potoli curiozitatea nefolositoare și păgubitoare a celor ce socotesc că Dumnezeu poate fi cuprins în plâsmuirile goale ale cugetării lor, care nu poate cuprinde cu adevărat nici măcar ultimul dintre lucruri, după rațiunea după care este și există.

85. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"De aceea unitatea, mișcându-se de la origine spre doime până la treime, s-a oprit"* (A treia cuv. teol., *Despre Fiul*, cap. 2, P.G., 36, col. 76).

Tot ce se mișcă după fire se mișcă desigur dintr-o cauză. Și tot ce se mișcă dintr-o cauză, dintr-o cauză și există. Iar tot ce există și se mișcă dintr-o cauză a avut, desigur, ca origine a existenței cauza din care este și pentru care a fost

297. Dar deosebirea rațiunilor și energiilor sau lucrărilor dumnezeiești nu împarte pe Dumnezeu, Cel ce Se face cunoscut și lucrează prin ele ca unul și același subiect. El este și lucrează întreg în fiecare și în toate; nu Se multiplică cu cele multe, dar nici nu Se contrağă pe măsura fiecăruia. Nu Se reduce în Sine la singura lucrare și rațiune pe care o manifestă în unul, și, lucrând unitar în tot universul creat, lucrările Lui și rațiunile Lui nu se confundă într-una singură. El nu e existent ca cele create, ci mai presus de existență, fiind existența proprie tuturor. El nu Se împarte în ele și de aceea nici ele nu se despart între ele în mod deplin, dar nici nu-Și concentrează energiile într-una singură, ci acestea își arată mulțimea lor în varietatea multiplă a celor create.

adus la existență, iar ca țintă (τέλος) a mișcării, aceeași cauză pentru care se mișcă și spre care se grăbește. Dar tot ce este și se mișcă pentru o cauză este desigur și creat. Iar dacă ținta celui ce se mișcă este cauza pentru care se mișcă, ținta este identică desigur cu cauza pentru care s-a creat și este. Deci una este – desigur ca origine și țintă a ceea ce este și se mișcă în orice fel după fire – Cauza pentru care este și se mișcă tot ce este și se mișcă. Căci Aceasta, fiind o putere activă, face și produce în chip dumnezeiesc, ca origine, cele create și atrage ca țintă, în chip providențial, pe cele ce se mișcă și le pune hotar. Dar dacă tot ce se mișcă și e creat este, se mișcă și a fost creat pentru o cauză, evident că tot ce nu există pentru o cauză nu e nici făcut, nici nu se mișcă. Căci nu se mișcă ceea ce nu are peste tot o cauză a existenței. Iar dacă ceea ce-i necauzat e și nemișcat, dumnezeirea e nemișcată, ca una ce nu are nici o cauză a existenței și e cauza tuturor celor ce există²⁹⁸.

Cum, deci, va zice cineva, înfățișează acest minunat dascăl dumnezeirea mișcătoare în cuvintele date mai înainte? Acestuia îi vom răspunde că dascălul știa mai bine ca oricine următoarele: rațiunea care susține orice artă, rămânând cu totul nemișcată în sine, ca să mă folosesc de un exemplu, se modelează după forma exemplarelor ce aparțin acelei arte. De aceea, pentru că mișcă după sine ca mo-

298. Tot ce se mișcă este creat, pentru că este în devenire, pornit de la un început și dezvoltându-se spre o stare desăvârșită, care e ținta lui, spre care aspiră. Dar dacă e creat, are o cauză. Deci se mișcă pentru că are o cauză. Iar ținta spre care se mișcă nu poate fi în afară de cauză, deosebită de cauza care l-a creat și i-a dat mișcarea, pentru că nu există ceva mai desăvârșit decât acea cauză, întrucât toate în afară de ea se mișcă, numai ea nu se mișcă, neavând o țintă superioară ei spre care să se miște și spre care să le fi sădit mișcarea celor create de ea. Dumnezeu, nefiind cauzat de ceva deosebit de El și necăutând o desăvârșire mai înaltă ca a Lui ca țintă spre care să Se miște, este nemișcat. Dar această nemișcare nu înseamnă o lipsă de viață. El e mai presus atât de mișcare, cât și de nemișcare.

del lucrul căruia îi dă o formă artistică, se zice de ea că se mișcă mai mult decât ceea ce se arată mișcându-se. Sau, precum despre lumina care mișcă văzul spre vedere se zice că se mișcă mai mult decât ceea ce este mișcat, deoarece e cauza care mișcă propriu-zis întregul văz, așa și despre dumnezeire – fiind după ființă și fire cu totul nemișcată, întrucât e infinită, nesupusă relației și nehotărnicită, în calitate de rațiune plină de știința a tot ce există în toate ființele lucrurilor – se zice că se mișcă prin faptul că mișcă proniator pe fiecare dintre lucruri după rațiunea după care acela se mișcă în chip natural; și primește în calitate de cauză, în chip nepătimitor, toate predicătele celor a căror cauză este²⁹⁹.

299. Deosebirea între creaturile ce se mișcă și Dumnezeu cel nemișcat, dar Care are puterea să le atragă pe toate spre Sine, se arată și ca deosebire între cele ce sunt mișcate și Cel ce le mișcă. Se mișcă cel ce e mișcat spre o țintă finală, care e una cu cauza ultimă, și nu Se mișcă Cel ce mișcă, pentru că nu are o țintă spre care să Se miște și care să fie cauza Lui. E deosebirea dintre rolul pasiv pe care-l are făptura în privința mișcării și rolul pe care-l are Creatorul în producerea și susținerea mișcării. Pe de altă parte, trebuie luat în considerare că Dumnezeu, originând și susținând mișcarea, nu face un efort în scopul acesta. El mișcă făpturile fără să Se miște, totuși în El este puterea de a produce mișcarea.

Ținând seama de această deosebire, e greu de despărțit între mișcarea făpturilor și viața lui Dumnezeu. Făpturile se mișcă pentru că există un Dumnezeu – izvor al mișcării, ca vrednic de iubit. Deci, într-un fel oarecare, El însuși stă la baza mișcării lor, sau își arată puterea în mișcarea lor. Dumnezeu este începutul, mijlocul și ținta făpturilor, întrucât El creează ființa făpturilor, pune în ele mișcarea, și este ținta lor. El este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor, aflându-Se totodată mai presus de ele, cum se spune în primele zece capitole din suta întâi a *Capetelor gnostice*. Pe lângă aceea, trebuie ținut seama și de afirmația Sfântului Maxim că Dumnezeu cel nemișcat, ca Rațiune a celor ce se mișcă spre anumite forme și în cadrul lor, le face pe acestea să se miște, încât El însuși Se face model unor asemenea forme, sau El însuși face să se producă în făpturi asemenea forme, exercitând asupra lor o eficiență în această direcție, coborând la un fel de rațiune exemplară ce iradiază din ea o forță care face un lucru sau altul să se modeleze potrivit acestei rațiuni exemplare.

Aceasta a descoperit-o, după o adâncă pătrundere, grăitorul de Dumnezeu și marele Sfânt Dionisie Areopagitul, în cele ce spune: "De ce teologii numesc dumnezeirea când dragoste (ἔρως), când iubire (ἀγάπη), când drag și iubit?". Și încheie cuvântul, spunând: "Fiindcă pe de o parte se mișcă, pe de alta mișcă" (*De div. nom.*, cap. 4). Sau, ca să spun mai clar: ca dragoste și iubire dumnezeirea se mișcă, iar ca dragă și iubită mișcă spre sine toate cele capabile de dragoste și iubire. Și, ca să spun și mai clar: se mișcă întrucât sădește afecțiunea lăuntrică a dragostei și a iubirii în cei capabili de acestea și mișcă întrucât atrage prin fire dorința celor ce se mișcă prin ea. Și iarăși: mișcă și Se mișcă, pentru că însetează după însetarea de ea și îi este drag să fie dragă și iubește să fie iubită³⁰⁰.

În modul acesta zice și Grigorie Cuvântătorul de Dumnezeu: "Unitatea, mișcându-se spre doime până la treime,

Raportul între Dumnezeu, Care mișcă, și fapăturile care se mișcă spre anumite forme și țeluri, nu poate fi înțeles fără învățatura despre energiile necreate și despre rațiunile divine ale fapturilor, prezente în aceste energii, aceste energii fiind ele însele modele ideale și eficiente ale lucrurilor. E un nou considerent pentru care mișcarea nu poate fi socotită păcătoasă, ca în origenism. Cauza mișcării fapturilor e Dumnezeu însuși, nu numai ca Cel ce le creează, ci și ca Cel care le atrage spre El, având în Sine, unificate, modelele lor. El e cauza mișcării în mod activ, nu pasiv, producând-o, nu pătîmind-o ca fapăturile, care în parte o suportă, în parte o indeplinesc cu voia lor (în cazul ființelor conștiente).

300. Nedespărțirea între mișcarea fapturii, produsă de Dumnezeu, și puterea lui Dumnezeu ca producătoare a mișcării în fapături o face și mai evidentă Dionisie Areopagitul când spune că Dumnezeu pe de o parte Se mișcă, pe de alta, mișcă. Se mișcă întrucât iubește liber, și mișcă fapătura întrucât e vrednic de iubit și mișcă dorința fapturii spre iubirea Lui; sau mișcă întrucât fapătura e însetată după El, și Se mișcă întrucât nu rămâne pasiv față de această mișcare, ci e însetat și El, de bunăvoie, de însetarea fapturii după El. Dumnezeu e prin fire producător de mișcare în fapăturile odată create cu voia Lui, întrucât e vrednic de iubit. Dar n-ar fi vrednic de iubit dacă n-ar iubi și El. Deosebirea cea mare e că Dumnezeu nu înaintează prin mișcare spre ceva mai presus de Sine, ci mișcarea Lui e mișcarea iubirii coborătoare și atrăgătoare spre El, e mișcarea în arc sau în cerc.

s-a oprit³⁰¹. Căci se mișcă în mintea capabilă de ea (fie îngească, fie omenească), pricinuind în ea și prin ea căutarea ei – cercetările ce tind spre ea. Sau ca să spun mai clar: o învață pe aceasta în chip nedivizat, la prima atingere, rațiunea unității, ca să nu se introducă în prima cauză diviziunea; o împinge apoi să primească și rodnicia dumnezeiască și tainică a acestei Rațiuni, spunându-i minții în chip tainic și ascuns că nu trebuie să cugete că acest Bine e neroditor de Cuvânt și de Înțelepciune, sau de putere simțitoare; și că acestea sunt de o ființă și ipostatice, ca dumnezeirea să nu fie socotită ca fiind compusă din acestea, ca din niște accidente, ci să se creadă că dumnezeirea e pururea acestea³⁰¹.

Deci se spune că dumnezeirea se mișcă în calitate de cauză a cercetării modului în care există. Căci fără iluminare este cu neputință de a te apropia prin cunoaștere de dumnezeire. Și se spune iarăși că se mișcă, din pricina descoperirii treptate a cuvântului mai desăvârșit despre ea în Sfânta Scriptură, cuvânt care începe de la mărturisirea Tatălui, înaintează la împreună-mărturisirea Fiului cu Tatăl, și duce pe cei ce-i învață la împreună-primirea și împreună-închinarea Duhului cu Tatăl și cu Fiul, Treime desăvârșită în

301. Sfântul Maxim nu explică cuvintele Sfântului Grigorie despre mișcarea unității până la Treime ca referindu-se la viața Sfintei Treimi, ci la modul cum mișcă Dumnezeu mintea noastră ca să-L cunoască întâi ca Unul, apoi ca Treime în unitate. Căci n-ar putea mintea să cugete despre Dumnezeu și să înțeleagă taina Treimii Lui, dacă n-ar lumina-o Dumnezeu însuși. Dar, în modul cum mișcă Dumnezeu mintea noastră ca să-L cunoască și ca Unitate și ca Treime, se reflectă unitatea și treimea Lui internă. Făcând mintea creată să o caute prin cunoaștere, dumnezeirea o susține în revenirea ei de bunăvoie (dar și fără voie) la unitate, care, prin crearea minții, s-a făcut doime. Creând, Dumnezeu evită astfel divizarea unității Sale. Pe de altă parte, chiar în rodirea de sensuri, de cuvinte, de înțelepciune, de simțire iubitoare, mintea creată e unită cu rodnicia divină, omul imitând prin aceasta pe Dumnezeu ca unul în ființă și întreit în ipostasuri.

unitate desăvârșită, adică o ființă, o dumnezeire, o putere și o lucrare în trei ipostasuri³⁰².

86. Tâlcuirea cuvintelor: *"Dar altceva socotesc că e voitorul și altceva, voința; altceva, născătorul și nașterea; altceva, grăitorul și cuvântul, dacă nu suntem beți. Cele dintâi înfățișează pe mișcător, cele de al doilea, mișcarea. Deci lucrul voit nu e al voinței, nici născutul, al nașterii (căci nu derivă desigur din ele), nici ceea ce se aude, al rostirii, ci al voitorului, al născătorului și al grăitorului"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 6).

Acestea le spune înțeleptul dascăl către arieni, care mișcau totul ca să-și întemeieze blasfemia împotriva Unuia-Născutului și ziceau că Fiul Unul-Născut este fiu al voinței, nu al Tatălui. Prin aceasta a arătat că toată uneltirea lor împotriva adevărului este ușor de împrăștiat. Căci dacă spunem că puterile sufletului – despre care s-ar putea zice că completează ființa însăși – pot lucra în ființa în care se află, nu putem spune totuși că ele se pot mișca într-o lucrare ducătoare la efect, fără încuviințarea voitorului. Iar dacă s-ar concepe ipotetic că ele voiesc să lucreze ceea ce le e propriu prin mișcarea lor naturală, fără pornirea celor ce le posedă, ca să zic așa, ele n-ar putea duce nimic la îndeplinire din ceea ce e propriu pornirii lor. Căci nu derivă fapta din putere, dacă aceasta nu are în ea pornirea celui a cărui putere este, pornire care duce puterea la ținta reală prin lucrare, puterea fiind prin sine lipsită de ipostas. În zadar au menționat voința, care nu produce nici un efect fără cel ce o are și o voiește. Aceasta este ceea ce zice învățătorul. Căci nu derivă, desigur, ceea ce voiește din voință, și unele

302. Dar o anumită mișcare a lui Dumnezeu – nu pentru a înainta spre ceva superior Lui, ci pentru a ne cuceri pe noi prin arătarea treptată a adevărului Său treimic – are loc și în revelația Sa. Dumnezeu, mișcându-Se prin iubirea Sa, Se mișcă propriu-zis pentru a ne aduna în Sine. Și această mișcare e în același timp mai presus de mișcare.

din celelalte, fără contribuția subiectului în care acestea sunt. Deci dacă voiți să dovedeți cele dumnezeiești cu exemplele din lumea noastră, trebuie să admiteți voi, care faceți aceasta – conformându-vă înseși ipotezelor voastre –, că cele ce coexistă întreolaltă prin relația mijlocitoare sunt împreună și deodată. E vorba de voitor și de lucrul voit, de născător și de născut, care coexistă împreună prin relație, adică prin voință și naștere. Căci precum nu e vedere fără cel ce vede și ceea ce se vede, sau cum nu e cugetare fără cel ce cugetă și ceea ce se cugetă, așa nici fără cel ce naște și cel ce se naște nu e naștere, sau voire fără cel ce voiește și ceea ce voiește. Fiindcă, precum s-a arătat, din voință nu derivă ceea ce voiește, fără contribuția voitorului. Iar dacă acestea sunt împreună și deodată prin relație, căci e de neînlăturat relația celor doi, deodată cu Tatăl născător, Care e pururea Tată, era prin naștere Fiul cel născut, neprimind în nici un mod vreun interval de timp între El și Tatăl Care-L naște; Fiul nu e Fiu al voinței, ci al Tatălui Care-L naște³⁰³.

Și acestea, zice, pot fi spuse pe baza exemplurilor din lumea noastră. Dar cele ale lui Dumnezeu sunt mai presus de

303. Când se va angaja în lupta pentru apărarea celor două voințe în Hristos, Sfântul Maxim va insista asupra apartenenței voinței la natură. Aici însă el remarcă lupta Sfântului Grigorie pentru egalitatea și coeternitatea Fiului cu Tatăl, împotriva arienilor. De aceea insistă asupra legăturii voinței cu voitorul, a nașterii cu născătorul etc., adică asupra implicării acestora în subiect. Nu există voință fără subiectul care voiește și naștere fără subiectul care naște, precum nici ființă fără ipostas. Deci Fiul nu e rodul unei voințe de-sine-stătătoare și lucrătoare a Tatălui, ci rodul Tatălui ca subiect. Fiul există deodată cu subiectul născător, sau cu Tatăl. Voința, nașterea sunt relația de neschimbat între Tatăl și Fiul. Nu se poate disloca voința cu privire la Fiul și nașterea Fiului de Tatăl ca subiect. Ei sunt uniți prin această relație indisolubilă, dar și deosebiți. Pe planul uman existând multe nașteri ale fiecăruia, sau mulți fii, actul nașterii nu e un act unic al persoanei; la Dumnezeu, caracterul personal al nașterii este cu totul deosebit. La oameni caracterul de tată nu se concentrează întreg într-o singură naștere și nici nu este cineva exclusiv tată.

acestea. La El, poate, însăși voința de a naște e naștere. A spus-o aceasta cu îndoială folosind cuvântul "poate", deoarece nașterea Fiului din Tatăl e mai presus și de voință. Căci voința nu e la mijloc între Fiul și Tatăl, nici nu e cugetată voința Tatălui înainte de Fiul, pentru că nici Tatăl nu exista înainte de Fiul, precum nici Mintea, înaintea Cuvântului din ea, nici lumina, înainte de strălucire. Căci Tatăl și Fiul, Cel născut fără de început din El, având deodată existența, au și o singură voință, simplă și nedespărțită, precum și o singură ființă și fire.

87. Tâlcuire a cuvintelor: *"Pentru că altfel, ce mă împiedică și pe mine ca, afirmând această propoziție: «Tatăl e mai mare prin fire», apoi, însușindu-mi-o pe aceasta: «Prin fire nu e, desigur, mai mare, nici Tată», să conchid: «Ceea ce e mai mare nu e, desigur, mai mare», sau: «Tatăl nu e, desigur, Tată»* (Din aceeași Cuvântare, cap. 15, col. 93).

Fiindcă învățătorul definise înțelepțește că Tatăl e mai mare – după cauză – ca Fiul, întrucât Fiul e din Tatăl, iar nu Tatăl, din Fiul, arienii – adoptând afirmația că e "cauza prin fire" – i-au atribuit cu viclenie afirmația că e "mai mare prin fire". De aceea destramă mai întâi, cu energie, concluzia lor greșită, zicând: "Sau se amăgesc pe ei înșiși, sau pe cei către care grăiesc". Căci nu toate câte se zic despre ceva se zic și despre suportul lui. Ci unele indică atributele, altele, suportul lor. Căci nu toate câte se zic despre cauză – întrucât e cauză – se vor zice și despre fire. Pentru că nu este rațional ca cele spuse, să zicem, despre un înțelept sau un împărat, ca înțelept sau împărat, să se spună și despre suportul ce stă la baza acestora ca oameni și să cuprindem, în chip limitat, în definiția ființei suporturilor, cele spuse de-

La noi, actele naturii nu sunt total personalizate, ca la Dumnezeu. Această ne-dă să înțelegem cât de total și exclusiv personalizată este în Hristos natura Lui umană. Cât de intim sunt uniți Tatăl cu Fiul și ca persoane ni se arată în paragraful următor.

spre înțelepciune ca înțelepciune, și despre împărăție ca împărăție, adică să admitem cele ce nu țin nicidecum de rațiunea ființei, ca diferențe constitutive și întregitoare ale ființei înseși.

Apoi, împletind mai înțelepțește din concluzia lor un silogism, îi răstoarnă prin ei înșiși, și anume așa: "Pentru că altfel, ce mă împiedică și pe mine ca, afirmând această propoziție: «Tatăl e mai mare prin fire», apoi, însușindu-mi-o pe aceasta: «Prin fire nu e, desigur, mai mare, nici Tată», să conchid: «Ceea ce e mai mare nu e, desigur, mai mare», sau: «Tatăl nu e, desigur, Tată»".

Pentru a ni se face propoziția mai clară și mai întemeiată, să transcriem într-o schemă ceea ce spune, începând cu afirmația adversarilor și sfârșind cu învățătura Părintelui.

Propoziția arienilor sau eunomienilor era: "Dacă Tatăl e prin fire cauză a Fiului, iar Tatăl e mai mare ca Fiul, atunci Tatăl e mai mare prin fire ca Fiul".

Răspunsul Sfântului Părintelui nostru Grigorie, care răstoarnă pe adversari reducându-i la absurd, a fost: "Dacă – după voi – Tatăl e mai mare ca Fiul, dar nu prin fire e mai mare, nici Tată, atunci ceea ce e mai mare nu e mai mare, și Tatăl nu e Tată".

Așa sunt răsturnați, fiind prinși în uneltirile lor, cei ce neagă adevărul, dovedindu-se lipsiți de dreapta credință. Căci în astfel de chestiuni concluziile provin din premise, iar în cazul de față concluziile rezultă din premisele în care au căzut din multa ignoranță cei ce se socotesc pe ei înțelepți³⁰⁴.

304. Logica arienilor era o logică a confuziilor; logica Sfântului Grigorie era o logică ce distingea cele ce sunt distincte în ele însele. Arienii, din faptul că Tatăl e mai mare ca Fiul – în calitate de cauză –, deduceau că Tatăl e mai mare ca Fiul după fire. Sfântul Grigorie distinge între natura Tatălui și calitatea Lui de cauză în Treime. Tatăl e mai mare ca Fiul în calitate de cauză, dar nu prin natură. Concepția Sfântului Grigorie și

88. Tâlcuire la: *"Dar fie și al lucrării, dacă așa vi se pare; nici așa nu ne veți prinde. Căci chiar deoființimea (Fiului) a lucrat-o (Tatăl). Pentru că, altfel, ideea unei astfel de lucrări e absurdă"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 16, col. 96).

Cei ce aveau limba ascuțită ca briciul împotriva adevărului se făceau că întreabă: "Tatăl e nume al ființei sau al lucrării?". Aceasta, pentru ca, de vom zice că Tatăl e nume al ființei, să conchidă de aici că Fiul e de altă ființă decât Tatăl, întrucât aceeași ființă nu primește două nume deosebite în chip propriu (căci dacă Tatăl e nume al ființei, nu ar putea fi și Fiul nume al aceleiași); iar de vom zice că e al lucrării, să ne arate că mărturisim clar pe Fiul făptură a Tatălui, ca rezultat al lucrării. De aceea învățătorul, după ce explică contrar lor sensul cuvintelor, îndată le spune că numele "Tată" nu e nici al ființei, nici al lucrării, ci al relației și al modului cum Se află Tatăl față de Fiul, sau Fiul, față de Tatăl. Apoi adaugă concesiv: "Dar fie și al lucrării, dacă așa vi se pare", și continuă: "Căci chiar deoființimea a lucrat-o". Cum deci lucrează deoființimea?, ar întreba poate cineva dintre cei ce toate le cercetează și nu suportă să ignore nimic din cele de folos. Aceasta se explică în modul următor: "În existențe sunt două lucrări. Una dintre acestea scoate la iveală din existențe, în chip natural, pe cele de același gen și de aceeași ființă și întru totul identice între ele". După aceasta, acomodându-se cu blândețe argumentelor acelora, spre a-i înfrâna puțin de la blasfemii, învățătorul zice: "Dar, după voi, în scopul indicat al cuvântului, fie Tatăl și nume al lucrării". Apoi adaugă: "Chiar aceasta a lucrat-o Tatăl", adică deoființimea ca lucrare ființial subzistentă și vie, și cuvânt viu, și putere, și înțelepciune de sine

a tuturor Părinților e că natura nu se alcătuieste dintr-o sumă de atribute, ci e ceva deosebit de acestea, indefinibil. Natura nu poate fi definită rațional, ci intuită ca suportul atributelor ce pot fi definite rațional. La fel concepeau ei persoana ca subiect.

ipostatică, cum au numit dumnezeieștii învățatori ai adevărului pe Unul-Născut, Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu.

Iar altă lucrare este cea care efectuează cele din afară. Prin ea cineva, lucrând asupra a ceva din cele din afară și de altă ființă, pregătește ceva deosebit și străin de ființa proprie, din vreo materie mai înainte existentă. Această lucrare se manifestă, atunci când e însoțită de știință, în meșteșuguri. Despre aceasta dumnezeiescul învățator zice: "Pentru că altfel ideea unei astfel de lucrări e absurdă", în afară de sensul în care s-a spus. E absurdă mai ales când e cugețată la Tatăl și la Fiul, la care mintea binecredincioasă nu poate să o admită nici pe prima, propriu-zis, întrucât existența negrăită și neînțeleasă a Unuia-Născutului din Tatăl și deodată cu Tatăl și în Tatăl e mai presus și de aceea³⁰⁵.

305. Sfântul Maxim arată cum Sfântul Grigorie, pus de arieni în fața alternativei: "Tatăl este nume al ființei sau al lucrării?", a spus că nu e nici al ființei, nici al lucrării comune, pentru că în aceste cazuri nu s-ar mai putea distinge de Fiul, sau Fiul ar fi de altă ființă. Tatăl este, după Sfântul Grigorie, nume al relației. Dar relația implică totdeauna doi factori între care are loc relația, însă nu doi factori ca ființe sau ca lucrări deosebite. În acest caz, Tatăl și Fiul nu sunt nici nume ale unei ființe sau ale unei lucrări comune, nici numele unor ființe și lucrări deosebite, ci nume ale unor Persoane unite și distincte printr-o relație de origine. Prin aceasta Părinții au dat să se înțeleagă că Persoanele sunt altceva decât ființa sau lucrarea.

Dar Sfântul Grigorie vrea să fie concesiv în privința cuvintelor. De aceea spune arienilor: am putea admite totuși că Tatăl este un nume al lucrării dacă țineți mult la aceasta. Dar în acest caz, această lucrare trebuie concepută ca provenind din ființa unui subiect și ca având drept efect al ei deoființimea, adică dând existență Unuia care e de o ființă cu El, dar deosebit ca subiect. Acesta ar fi și El o lucrare, dar o lucrare subzistentă și, ca atare, deosebită de Tatăl ca subiect. Putința de a admite un astfel de nume pentru Tatăl e dată în faptul că există o lucrare prin care subiectul nu face decât să scoată la iveală ceea ce se află în El însuși sau în ființa Sa. Nu e cu putință însă de a socoti pe Tatăl ca o lucrare care confecționează ceva dintr-o substanță exterioară Lui. Chiar lucrarea în sensul prim nu se poate admite în sens propriu, indicând pe Tatăl și pe Fiul. Nașterea Fiului din Tatăl e altceva decât celelalte lucrări ale lui Dumnezeu, care sunt comune Tatălui și Fiului.

89. Tâlcuire a cuvintelor: *"Iar Dumnezeu se zice nu al Cuvântului, ci al părții Lui văzute. Căci cum ar fi Dumnezeu al Celui ce e în sens propriu Dumnezeu? Iar Tată e nu al părții Lui văzute, ci al Cuvântului. Căci Acesta era îndoit (în fire, n.ed.). Deci, pe de o parte, amândouă se afirmă în sens propriu, pe de alta, nu în sens propriu. La noi însă e dimpotrivă. Căci Dumnezeu ne e Dumnezeu în sens propriu, dar nu Tată" (A patra cuv. teol., Despre Fiul, cap. 8, P.G., 36, col. 113).*

Pe de o parte, amândouă se afirmă în sens propriu: Tată și Dumnezeu. Căci amândouă pot fi spuse în sens propriu în legătură cu Hristos. Pentru că Dumnezeu e în sens propriu Tată al lui Hristos, ca al Celui ce e și după întrupare Fiu și Dumnezeu-Cuvântul și Unul din Sfânta Treime; dar e și Dumnezeu al Aceluiași Hristos, iarăși în sens propriu, ca al Celui ce e Om cu adevărat, din pricina trupului, și unul dintre oameni. Căci cele proprii părților se atribuie în sens propriu întregului care constă din ele, ca Celui ce primește în chip natural, în sens propriu, toate însușirile părților din care consistă.

Pe de altă parte, iarăși, amândouă trebuie înțelese în sens impropriu: Dumnezeu și Tată. Căci nici una nu se poate spune în sens propriu în legătură cu Hristos, din pricina deosebirii naturale a firilor din care și în care consistă. Căci cele ce sunt proprii întregului, ca sinteză, niciodată nu se vor putea atribui în sens propriu uneia sau alteia din părțile sale. "La noi însă e dimpotrivă", adică altfel. Căci, când contemplu deosebirea firilor și le disting prin cugetare, nu pot să folosesc cele două nume în sens propriu, adică Dumnezeu și Tată. Fiindcă Tatăl nu e Dumnezeu al Cuvântului în sens propriu, nici Dumnezeu nu e Tată al trupului în sens propriu. Deci contrar, adică altfel, sau invers ca la noi se folosesc "propriu" și "impropriu", după cum se are în vedere unitatea și ipostasul cel unul sau deosebirea firilor și dis-

tinția lor prin cugetare. Așa se spune în sens propriu Tată al ipostasului cel unul, ca al Hristosului Cel Unul; și Dumnezeu, pentru cauza arătată (pentru firea omenească). Dar deosebirea după ființă a firilor impune folosirea acelor nume în sens impropriu, așa cum e la noi. Căci nouă Dumnezeu ne e Dumnezeu în sens propriu, cum e și al trupului Cuvântului; dar nu ne e Tată în sens propriu, precum nici al trupului Cuvântului. Deci să atribuim invers: părților, cele ale întregului, și întregului, cele ale părților sale, și va fi ușoară și clară înțelegerea de față.

Și, ca să se facă și mai clare cele spuse, când Hristos e cugetat ca ipostas, trebuie să le folosim în sens propriu pe amândouă, adică numele de Dumnezeu și Tată. Dar când – din pricina existenței neamestecate a celor în care și din care este – se contemplă firile lui Hristos, trebuie să afirmăm acele nume invers, adică în sens impropriu, cum e la noi. Iar aceasta o arată clar învățătorul când adaugă: "Și aceasta, împreunarea numirilor, îi rătăcește pe eretici, numirile schimbându-se între ele din pricina unirii". Iar dovida e că, atunci când firile sunt separate în cugetare, se separă împreună cu ele și numirile. Adică, atât cât privești pe Hristos, Ipostasul cel unul, e nedespărțită împreunarea numirilor prin comunicare. Dar când distingi prin cugetare firile care constituie ipostasul cel unul al lui Hristos, ai distins, împreună cu firile, și numirile. Sau, iarăși, fiindcă Hristos e îndoit în fire, se afirmă amândouă numirile în raport cu El: de Dumnezeu și de Tată; se afirmă în sens propriu, când se pronunță numirile corespunzător cu firile, și impropriu, când se acordă celeilalte, în mod invers, proprietatea cea după fire a fiecăreia dintre cele din care, în care și care este, pentru unitatea ipostasului.

Aceasta neștiind s-o facă, sau, mai adevărat, nesuportând s-o facă, ereticii de atunci și de acum nu se feresc să hulească pe Dumnezeu-Cuvântul, unii coborând pe Dumnezeu la

nivelul de făptură, din pricina celor omenești, alții desființând iconomia (întruparea), din pricina firilor din care este.

Un alt bărbat foarte înțelept în cele dumnezeiești, întrebat de mine despre locul acesta, a zis: Sensul "propriu" și "impropriu" al numirii de Tată, de Dumnezeu, sau amândouă indică aceeași categorie a relației, întrucât se aplică Hristosului Cel Unul, Care consistă din două contrarii: din ceea ce e "propriu" și din ceea ce e "impropriu". Când Tatăl e numit Dumnezeu al lui Hristos, dacă se cugetă la cele două firi, e numit "în sens propriu" Dumnezeul făpturii și "impropriu", al lui Dumnezeu-Cuvântul. Dar și invers: e numit Tată al Cuvântului "în sens propriu", și al făpturii, "în sens impropriu", cum e și la noi. Căci nouă, Același ne e Dumnezeu "în sens propriu", și Tată, "în sens impropriu". Am primit această remarcă a înțeleptului și, fiind frumoasă, am socotit s-o intercalez în scriere.

90. Tâlcuire a cuvintelor: *"El, adică Hristos, a primit viața, sau judecata, sau moștenirea neamurilor, sau stăpânirea peste tot trupul, sau slava, sau ucenici, sau câte se mai spun". Și acestora învățătorul le adaugă: "Iar aceasta se zice despre omenitate". Pe urmă, adaugă iar: "Iar de le atribui și lui Dumnezeu, nu e absurd. Căci nu l le atribui ca pe unele pe care le-a dobândit, ci ca pe unele pe care le are de la început, în temelul ființei, nu al harului"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 9, col. 113).

M-am întrebat adeseori pe mine însumi despre aceasta, adică despre modul și sensul în care se spune, cum zice învățătorul, că Dumnezeu primește ceea ce are după fire. Și neputându-mă lămuri, la urmă am socotit că e bine să întreb pe un bătrân înțelept, care a explicat cu multă pricepere cuvântul despre aceasta, spunând așa: "Dacă ne închipuim ipotetic pe cineva lămurind unora firile lucrurilor, acela va spune către ei: «Să atribuim lui Dumnezeu atotputernicia, înțelepciunea, bunătatea, dreptatea; de aseme-

nea, creaturii, slujirea, ascultarea, mărginirea, venirea la existență din nimic și cele ce decurg din acestea, întrucât firea fiecăruia, în cugetarea obișnuită, pretinde ale sale». Deci, zicând: «Să atribuim lui Dumnezeu», nu l-a acordat ceea ce nu ține de El, ci ceea ce are firea. Căci acest «să atribuim» înseamnă: să deosebim firea prin însușirile ei de cele care nu sunt ca acestea. În același mod înțelege în chip binecredincios și ceea ce spune învățătorul aici: «Iar de le atribui și lui Dumnezeu», adică înțelege că firea primește recunoașterea însușirilor ei de la cei ce disting bine lucrurile³⁰⁶.

91. Tâlcuire a cuvintelor: *"Precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău, sau să nu fie"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 2).

Întrebând pe înțeleptul bătrân, mai sus amintit, a spus că cuvintele "să nu fie" nu se leagă de cele de dinainte. Căci în acest caz am conchide că Dumnezeu e rău. Pentru că, spunând: "precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău, sau să nu fie rău", afirmăm că e rău, odată ce cuvântul "rău" e complementul comun. Căci două negații produc o afirmație. Pentru că negativul "cu neputință", legat cu "să nu fie rău", dă ca rezultat că e rău. Ceea ce nu e. Să nu fie! Ci fiecare parte își are un început propriu al șirului. Deci acest pasaj al cuvântării se armonizează astfel: "Căci precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău" – apoi punem virgulă și începem altă idee –, adăugând: "sau să nu existe".

92. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Ai numirile Fiului, umblă prin ele; prin cele înalte, dumnezeiește, prin cele trupești împreună-pățimind, mai bine zis, în întregime"*

306. Respingând concluzia arienilor că, în acele locuri din Scriptură unde se spune că Hristos a primit stăpânirea peste toate (Mt. 28, 18 etc.), se implică inferioritatea Lui față de Dumnezeu, Sfântul Grigorie arată că a primit-o fie după umanitatea Sa, fie în sensul că l s-au recunoscut cele pe care le avea după firea Sa dumnezeiască.

dumnezeiește, ca să fii dumnezeu, urcând de jos pentru Cel ce S-a coborât pentru noi de sus" (Din aceeași Cuvântare, cap. 21, col. 133).

Cel ce și-a luminat mintea cu contemplația înaltă – în interpretarea fiecăreia dintre numirile dumnezeiești –, și și-a ridicat-o și adaptat-o la rațiunea originară și duhovnicească a fiecăreia și, prin ostenele virtuții, și-a supus duhului cugetul trupului – făcându-se ascultător până la moarte –, umblă cu adevărat – cu duhul și cu trupul –, fără greșală, "prin numirile înalte dumnezeiește". El își face drumul dumnezeiesc și călăuzitor spre Dumnezeu prin contemplația tainică "în chip înalt" prin numirile înalte, iar prin filosofia făptuitoare își face trupul "împreună-pățimind". Căci el se grăbește prin cele trupești spre ținta de sus. Mai bine zis își face drumul "în întregime dumnezeiește", pentru că și făptuirea lui e contemplativă și nu lipsită de har. Iar în scopul acesta arată clar că a ales înstrăinarea voinței de trup prin desăvârșita tăiere-împrejur a mișcărilor naturale ale trupului ca să se facă dumnezeu prin har, ridicându-se pe sine cu trupul mai presus de materie prin făptuire, și cu mintea, mai presus de formă, prin contemplație, adică mai presus de cele din care se alcătuește existența fapturilor; sau, ca să spun totul, făcându-se prin deprinderea virtuții și a cunoștinței cu totul nematerial și fără formă, pentru Dumnezeu-Cuvântul, Care, fiind, după fire, în sens propriu fără materie și formă, S-a făcut pentru noi cu adevărat ca noi, din noi, în materie și formă³⁰⁷.

307. În acest capitol Sfântul Maxim întemeiază drumul nostru duhovnicesc pe hristologie. Cel ce pătrunde cu contemplația până la ultimul înțeles al numirilor dumnezeiești și, conformându-se înțelesurilor lor, își supune duhului cugetul trupului, prin ostenele pentru virtute, înaintează cu duhul și cu trupul spre stările dumnezeiești exprimate de aceste numiri. Pentru cel ce se aprofundează prin făptuire și contemplație în înțelesul ultim al acestor numiri, înțelesul acesta e o realitate și

Sau, "mai bine zis, în întregime dumnezeiește" înseamnă nepătimirea care s-a ivit în el, deoarece a dobândit toată virtutea și cunoștința cu puțință oamenilor din împreună-pătimirea cu trupul pentru Dumnezeu și aproapele, întrucât sufletul liber cu totul de întinăciuni se arată gata să-și asume datoria de a pătimi pentru alții³⁰⁸.

deci pentru el nu mai e posibilă o separare între numiri și realitatea exprimată de ele. Acela parcurge, folosindu-se de contemplația tainică, drumul său de înaintare în chip dumnezeiesc sau înalt, aprofundându-se în înțelesul acelor numiri sau în realitatea exprimată de ele. Aceasta pentru că el a început să parcurgă acest drum prin făptuirea virtuoaasă, deci prin faptele trupului, pătrunzând prin trup – "împreună" cu mintea – spre stările experiate de minte prin contemplație. E o "împreună-pătimitire" care poate avea atât înțelesul de participare a trupului la bunătățile ce se dau omului înaintat prin virtuți, fără să le producă el însuși, cât și înțelesul că în vreme ce mintea trăiește în bucuria acestor experiențe, trupul se supune pătimirilor înfrânării. Dar, oricare ar fi înțelesul acestei "împreună-pătimitiri" a trupului, se poate spune deopotrivă că omul duhovnicesc săvârșește acest drum "în întregime în mod dumnezeiesc", pentru că e un drum al îndumnezeirii nu numai cu sufletul, ci și cu trupul. În loc să fie lepădat ca o închisoare, în sens origenist, este și el îndumnezeit.

Săvârșind acest drum, prin făptuirea virtuoaasă, omul se ridică cu trupul mai presus de materie și cu mintea mai presus de formă, sau de formele gândite care întrețin în ea o atașare la trup. El se face – prin virtute și cunoștința superioară – nematerial, adică nesupus pornirilor trupului și fără formă, întrucât mintea lui nu mai ia forma diferitelor imagini și gânduri legate de cele de jos.

308. Este o afirmare clară a caracterului altruist al virtuților și al cunoștinței duhovnicești. Cel ce le-a dobândit pe acestea poate fi socotit, pe de o parte, într-o stare de îndumnezeire, deci și de nepătimire, pe de alta, într-o stare de "împreună-pătimitire". Căci acela – biruind patimile egoismului prin pătimirile proprii și ajungând nepătimitor – pătimește în întregime pentru alții, sau își însușește obligația lor de a pătimi, întrucât aceia nu sunt liberi de patimi. Nepătimirea nu e deci indiferență, ci maximum de participare la suferința altora din pricina patimilor la care aceia sunt încă supuși. E și aceasta o participare la împreună-pătimitirea lui Hristos, Cel pentru Sine nepătimitor. Dar e și un mijloc de înțelegere a faptului că Hristos – Cel pentru Sine nepătimitor – poate pătimi pentru oameni. Arhim. Vasile, starețul mănăstirii Stavronichita din Sfântul Munte,

93. Tâlcuirea duhovnicească a cuvintelor: "*Legile firii se vor desface. Trebuie să se umple lumea de sus. Hristos poruncește să nu ne împotrivism*" (Din *Cuvântarea la Naștere*, cap. 2, P.G., 36, col. 313).

Cu adevărat legile firii s-au desfăcut pricinuind plinirea lumii de sus. Aceasta înseamnă că, dacă nu s-ar fi desfăcut ele, lumea de sus ar fi rămas cu lipsuri și neumplută.

Dar care sunt legile firii care se desfac? Socotesc că zămisirea prin sămânță și nașterea prin stricăciune, dintre care nici una nu a caracterizat întruparea adevărată a lui Dumnezeu și desăvârșita înomenire. Căci zămisirea a fost cu adevărat curată și neatinsă de sămânță, iar nașterea, cu totul curată și neatinsă de stricăciune. De aceea Maria a rămas fecioară și după nașterea Celui ce S-a născut, rămânând în naștere fără pătimire, ceea ce este lucru minunat și în afară de toată legea și rațiunea. Căci Dumnezeu, Care a binevoit să Se nască din ea, i-a strâns și mai tare legăturile fecioriei prin naștere. A fost o faptă și o veste cu adevărat uimitoare să se înfăptuiască naștere și apariție de prunc, fără să se deschidă închizătorile născătoare ale celei ce naște. Căci trebuia, cu adevărat, ca Făcătorul firii, îndreptând cel dintâi firea, să desfacă prin Sine legile firii – prin care păcatul osândise pe oameni, din pricina neascultării, ca să aibă același mod al succesiunii lor ca și animalele necuvântătoare –, și astfel să se înnoiască legile primei și cu adevărat dumnezeieștii creații, ca ceea ce a pierdut omul din neatentie, ca un lipsit de putere, aceea să restaureze Dumnezeu din iubire de oameni, ca un puternic.

Deci dacă legile firii apărute din pricina păcatului au fost desfăcute în Hristos și toată răzvrătirea înrobitoare a patimilor a încetat cu totul prin venirea Cuvântului, trebuie

declară că cel ce se răstignește din iubire pentru alții se odihnește. El nu e chinuit de nepăsarea pe care ar fi arătat-o față de suferința altora și care i-ar fi putut pierde pe acela (*Eisodicon*, 1974).

să se umple lumea de sus, cum zice învățătorul. Să nu negăm aceasta. Căci dacă Adam cel vechi, care zăcea sub păcat, fiind simplul om, odată ce a desfăcut prin neascultare primele legi ale firii în duh, a umplut lumea de jos cu cei născuți ca el în trup spre stricăciune, făcându-se începător celor asemenea lui în cădere, și nimeni nu neagă aceasta, cu atât mai mult Hristos, noul Adam, Cel fără de păcat, Hristos-Dumnezeu – desfăcând ca Rațiune legile iraționalității pătrunse în fire din pricina păcatului – umple cu dreptate lumea de sus cu cei născuți de El în Duh spre nestricăciune, făcându-Se începător celor asemenea Lui în ascultare. Și să nu refuze să creadă aceasta nimeni din cei ce simt fie cât de puțin puterea lui Dumnezeu și nu ignoră mărimea ei. Așa se umple deci lumea de sus cu cei ce se nasc după Hristos în Duh și așa ia sfârșit legea trupului și a nașterii de jos și toate își revin la ritmul lor pentru lumea de sus³⁰⁹.

94. Altă tâlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.

309. Lumea de sus e lumea în care stăpânește duhul, superior trupului, precum lumea de jos e lumea în care stăpânesc pornirile inferioare ale trupului ce duc la păcat. Legile dintâi ale firii au fost legile duhului nerobit păcatului, legile duhului curat de patimi și liber. Căci duhul stăpâna asupra firii și o făcea ușoară, elastică. După ce eficiența duhului asupra firii a slăbit, aceasta a devenit grea, vârtoasă, opacă; ea a fost supusă unor legi automate, uniforme și implacabile, căci patimile – în desfășurarea lor automată, uniformă, neliberă – fac raționalitatea trupului mai irațională decât a animalului. Dacă ele sunt frânate în parte de rațiunea umană, cu atât mai mult pot fi frânate de Rațiunea divină supremă prin întruparea Ei, Rațiune care întărește rațiunea umană și o luminează, făcând-o stăpână peste raționalitatea sensibilă a trupului. Așa se face că, prin întruparea Rațiunii supreme, au fost copleșite sau biruite și legile automate care s-au înstăpânit prin simțul patimașă asupra firii raționale, asupra rațiunii libere și asupra raționalității trupului. Prin aceasta, Cuvântul a dat putere tuturor celor ce vor ca să umple lumea de sus (a celor duhovnicești), precum căderea lui Adam sub robia patimilor și a legilor automate irațional-simțuale a tras după ea umplerea lumii de jos cu toți cei născuți din el spre patimi și stricăciune.

Dar mi se pare că, pe lângă acesta, cuvântul învățatorului are și alt înțeles. Să-l arătăm deci și pe acesta, după puterea noastră, întrucât Dumnezeu însuși a indicat înțelesul drept al cuvântului în Evanghелиii. Singura cauză a tuturor, Dumnezeu Iisus al meu – învățând tainic în parabolele

P. Sherwood spune că aici Sfântul Maxim și-a însușit teoria Sfântului Grigorie de Nyssa despre două creații: prima, structurată pentru o viață nesexuală și liberă de pasiuni; a doua, structurată potrivit pasiunilor. Teoria revine la Sfântul Maxim, pe lângă *Ambigua* – P.G., 91, col. 1309 A-B; col. 1313 C-D; col. 1317; col. 1321; col. 1341 C, în *Quaestiones ad Thalas.*, P.G., 90, I, col. 269 A-B (*The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, p. 51).

Dar se poate spune mai degrabă că nu e vorba de două creații, ci de una și aceeași creație, cu două posibilități generale: cu posibilitatea dominării duhului și a libertății lui în ea, sau a legilor strâmte, automate ale simțualității, ale materiei. Prima posibilitate atârână de menținerea creației în ambianța lui Dumnezeu, căci prin El se întărește duhul și rațiunea; a doua se activează prin pornirea spre automatizare a simțualității produse de materie, deci prin cădere. În activarea celei de a doua posibilități, lumea – creată ca un câmp contingent de exercitare a dialogului liber al iubirii între Dumnezeu și oameni, dar și între oamenii înșiși – și-a pierdut în mare măsură elasticitatea personalistă. Dar cea mai proprie posibilitate a creației este cea "dumnezeiască". Numai activarea acesteia actualizează de fapt creația la nesfârșit. Actualizarea posibilității acesteia este legată de conceperea mântuirii ca sfințenie. Ea poate fi actualizată de creștini, în grade diferite, în cursul vieții pământești. Deplin va fi actualizată în starea de înviere. Hristos a actualizat-o mai deplin în El însuși chiar prin naștere, ca să o actualizeze total prin înviere. Noi o actualizăm în grade diferite în viața pământească și deplin, în viața viitoare, prin Hristos. Numai admițându-se această posibilitate în creație, ea nu e considerată rea în esență, ci prin cădere; adică numai așa se depășește origenismul. Occidentul creștin, care nu cunoaște decât modalitatea unei creații dominate de patimi și de stricăciune, a adaptat la ea și concepția despre mântuire, care nu mai vede în mântuire și o putere dată omului spre sfințire, ci numai un aranjament juridic între Fiul cel intrupat și Tatăl. În doctrina protestantă despre imposibilitatea unei vieți fără de păcat (chiar fecioria Maicii Domnului e contestată) acest origenism și-a atins gradul culminant. Walter Küneth a văzut acest origenism direct afirmat în teologia barthiană, care leagă indisolubil păcatul de timp (*Die Lehre von der Sünde*).

despre oaia ce s-a rătăcit de suta dumnezeiască (Lc. 15, 4), despre drahma pierdută din decada dumnezeiască (Lc. 15, 8) și despre fiul risipitor, care a părăsit nebunește pe tatăl său și a rupt armonia dumnezeieștii doimi frățești (Lc. 15, 12) –, a numit pe om oaie. Aceasta pentru că e proniat, condus și ținut în rânduială, și pentru că procură celui ce-l are trei lucruri trebuincioase: lână, miel și lapte, pentru că e hrănit și hrănește cu cuvântul și cu modul contemplației naturale, e îmbrăcat și îmbracă cu modul filosofiei morale, e îmbogățit și îmbogățește, născând pe cel asemenea prin taina vederii adevărate. L-a numit drahmă, pentru că e strălucitor și împărătesc și reflectă, ca chip, originalul dumnezeiesc și e capabil să încapă toată frumusețea dumnezeiască, pe cât e cu putință. Iar fiu, pentru că e moștenitor al bunătăților părintești și egal în cinste cu Fiul, după darul harului.

Pe acest om, ca oaie rătăcită, căutându-l purtătorul de grijă Dumnezeu ca păstor, l-a aflat și, punându-l pe umerii Săi, l-a readus la turma celor deopotrivă. Ca chip acoperit de patimi și cu frumusețea originară slăbită, Cuvântul ca înțelepciune – aprinzând trupul Său ca pe o candelă – l-a aflat la lumina dumnezeirii Sale și Și-a făcut din aflarea lui mare pricină de bucurie, completând prin această drahmă din urmă decada dumnezeiască. Iar ca să nu fie omorât de păcat și pierdut prin necunoștința lui Dumnezeu, întorcându-se el, l-a primit ca un Tată bun și l-a îmbrăcat iarăși fără știrbire cu semnele slavei de înainte și, lucru mai mare și mai tainic ca toate, a tăiat vițelul cel gras, oricare ar fi fost vițelul acesta și minunata lui tăiere. (Socotesc că acest vițel era Cuvântul sau Rațiunea cea mai înaltă, cea mai ascunsă și cea mai necunoscută a modului neînțeles și necunoscut al Providenței dumnezeiești și negrăite și dăruirea ei dumnezeiască, fapturilor). Astfel, din întoarcerea fiului Și-a făcut pricină de bucurie negrăită. Căci aceasta a completat în chip

măreț doimea fiilor, oricare ar fi ea, și decada de înainte a drahmelor și suta de înainte a oilor³¹⁰.

Dar dacă vrei, să încetăm a vorbi despre acestea, urmând să înfățișăm înțelesul fiecărui număr – la o vreme mai potrivită și printr-o cercetare mai stăruitoare – în altă scriere³¹¹. Deci Bunul Păstor a pus pe om pe umerii Săi, ca pe o oaie, și l-a adus la soții lui; ca dragma ce are prin chip întipărirea dumnezeiască, Domnul și Mântuitorul – în calitate de Înțelepciune și Putere a lui Dumnezeu și Tatăl – l-a aflat, întrupându-Se; iar ca fiu ce se întoarce, l-a primit în calitate de Părinte bun și atotmilostiv și l-a așezat între puterile cerului. Împlinind lipsa fiecărui număr al celor din cer prin omul mântuit, e vădit că Hristos Dumnezeu a umplut lumea de sus, înfăptuind în Sine însuși mântuirea tuturor.

95. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte.

Dar, dacă vrei, să tâlcuim și altfel tema aceasta. Spun cei ce au cercetat cu de-amănuntul firea lucrurilor că e o lege a fiecărei naturi stabilitatea constantă și neschimbată

310. Trupul lui Hristos e candela din care strălucește lumina dumnezeiască. Candela însăși, sau trupul lui Hristos, se face luminoasă prin lumina dumnezeiască din ea. Prin trupul Său, Fiul lui Dumnezeu a redescoperit frumusețea trupului omenesc Sieși și celorlalți. Și nu numai a trupului, ci a firii umane întregi. Cuvântul lui Dumnezeu a luat pe umerii Săi trupul Său și, în El, trupul tuturor, sau pe om în general, și l-a readus ca pe a zecea dragma în comuniunea cu cele nouă cete ingeresti. Sfântul Maxim nu voiește să precizeze care e dualitatea fiilor. Poate că ingerul în general e unul din cei doi fii, iar omul, al doilea. Vițelul tăiat e Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat, junghiat și împărțit tuturor, sau Rațiunea divină Care, întrupându-Se, întărește rațiunea umană ce se opune iraționalității simțuale a patimilor – întâi în trupul pe care l-a asumat și apoi, prin iradiere, în toți cei ce intră prin credință în legătură cu Ea. Rezultatul acestei opere mântuitoare e aducerea celui însingurat în comuniunea celor uniți cu Tatăl, cu Păstorul și cu Arhetipul drahmelor.

311. Cu înțelesul numerelor se va ocupa de fapt Sfântul Maxim în *Quaestiones ad Thalassium*, 55, alcătuită ceva mai târziu decât această a doua parte a scrierii *Ambigua*.

a rațiunii după care este și s-a făcut. Că această definiție a legii firii e bună, socotesc că va admite oricine va auzi de ea, dacă e părtaș de rațiune. Dar dacă lucrul acesta e adevărat, e vădit că, așa cum legea firii păzește cu necesitate rațiunea firii neatinsă, la fel păzește așezământul ei cu totul neschimbat. Dar Cel ce a determinat cu înțelepciune existența concretă a celor create după specia fiecăruia – fiind mai presus de fire și de lege și de minte și de rațiune și de loc și de mișcare – nu lucrează, în cele supuse firii, după nimic din cele naturale, ci lucrează și pătimește potrivit cu El însuși, acomodându-Se celor după fire mai presus de fire, nu asemeni celor supuse firii. El păzește neschimbabilitatea neștirbită a amândurora: a Sa, Care pătimește, și a celor făcute în chip minunat conform firii. Astfel, mișcându-Se cu adevărat spre noi, în jos, prin arătarea în chipul nostru, S-a făcut om desăvârșit, nemișcându-Se totuși nicidecum din Sine și neprimind cătuși de puțin experiența circumscrierii în spațiu; și ne-a îndumnezeit desăvârșit, nesuprimând nimic din firea noastră prin vreo modificare. Se dă întreg pe Sine însuși, fără știrbire, și ia pe om întreg și deplin prin unirea negrăită și nevătămată, nemicșorând desăvârșirea nici unuia. Și Același este cu adevărat Dumnezeu întreg și Om întreg, dându-Se pe Sine însuși mărturie, prin desăvârșirea celor două firi în care este cu adevărat, despre neschimbabilitatea și constanța amândurora. Așa desface Dumnezeu legile firii, folosindu-Se de fire, în cele ale firii, în chip mai presus de fire³¹².

312. După ce în cap. 93 a afirmat o readucere a creației la rânduiala ei de la început, dinainte de cădere, acum precizează că aceasta nu înseamnă o modificare a creației în natura ei. Rațiunea creației și a fiecărei făpturi în parte rămâne neschimbată. Dumnezeu Se acomodează legii firii în chip mai presus de fire, păzind-o pe ea, dar și pe Sine, neschimbat. Desigur, e vorba de acea lege "dumnezeiască" a firii care a fost la început și pe care Dumnezeu o restabilește. E vorba de rațiunea făpturii cu baza în Dumnezeu, nu de legile automate ale naturii, menite doar

96. Altă tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Trebuie să se umple lumea de sus"*.

Deci, dacă Hristos ca om – pârga firii noastre ridicate la Dumnezeu și Tatăl și, oarecum, aluatul întregii frământături – este ridicat la Dumnezeu și Tatăl ca înțelegere a umanității – de vreme ce, fiind Cuvânt, nu a ieșit niciodată din stabilitatea în Tatăl –, să nu ne îndoim că vom fi și noi, potrivit cu cererea Lui către Tatăl, acolo unde este El însuși, pârga neamului nostru. Căci precum a coborât El pentru noi în chip neschimbat și S-a făcut om ca noi, lipsit fiind numai de păcat, și a desfăcut în chip suprafiresc legile firii, așa vom urca și noi – ca urmare a acestui fapt –, din cauza Lui, și ne vom face dumnezei ca El prin taina harului, neschimbând nimic din fire. Și așa se umple iarăși, după înțeleptul învățător, lumea de sus, mădularele trupului adunându-se, după vrednicie, lângă Cap. Fiecare mădular primește, adică, prin apropierea în virtute, locul cuvenit lui, datorită lucrării arhitecturale a Duhului, completând în chip ar-

să o conserve, nu să o îndumnezeiască. E vorba de o lege prin care se afirmă puterea Duhului asupra firii, ținând-o în rațiunea ei și ducând-o la desăvârșirea ei. Dar firea rămâne totuși circumscrisă. Dumnezeu pătimește într-un fel, acceptând să lucreze în cadrul ei, dar rămâne totuși neschimbat. Iar firea noastră, rămânând și ea neschimbată, se face candelă luminii dumnezeiești mai presus de fire, sau rugul căldurii dumnezeiești care n-o mistuie.

Cel mai deplin martor al păstrării neschimbate a dumnezeirii și a umanității în unirea lor, dar și al acomodării dumnezeirii neschimbate în esență la umanitate, și al restabilirii umanității ca organ de manifestare a dumnezeirii, este Iisus Hristos. În Hristos avem garanția păstrării neștirbite a umanului pentru vecie, dar și a capacității lui de a deveni prin Dumnezeu organul manifestării maxime a lui Dumnezeu. În El, omul a umplut lumea de sus, care se golise de o parte a ei, de om. Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, pătimește cele ale firii asumate, dar potrivit cu El însuși, cu posibilitățile Lui de coborâre, iar firea asumată trăiește cele dumnezeiești potrivit cu ea însăși, potrivit cu posibilitățile ei de îndumnezeire. Voia Lui omenească e îndumnezeită de cea divină, cum va zice Sinodul VI ecumenic (*Mansi*, XI, col. 705).

monic trupul Celui ce plinește toate în toți, trup ce umple toate și se împlinește prin toate³¹³.

Deci lumea de sus se va împlini în mod sigur, precum s-a spus, fie prin renașterea duhovnicească a celor ce se nasc în Hristos, fie prin împlinirea numerelor tainice din cer – ce se săvârșește în Hristos și prin Hristos, adică a sutei dumnezeiești a oilor cuvântătoare și a decadei tainice a drahmelor înțelegătoare și a cinstitei doimi a fiilor –, fie prin adunarea mădularelor trupului lângă Capul lor și lângă pârga frământăturii. Căci ea e împlinită încă de pe acum în Hristos, dar are să se îplinească iarăși mai pe urmă în cei asemenea lui Hristos, când cei ce s-au făcut părtași de asemănarea morții Lui prin pătimirile lor se vor face părtași de învierea Lui³¹⁴.

313. În părțile acestui capitol, dependența desăvârșirii duhovnicești a omului de hristologie este pusă mai accentuat în evidență. Precum în Hristos pârga umanității noastre este ridicată la Dumnezeu și Tatăl, pentru că se află ca înțelegere și sensibilitate umană în Cel ce niciodată n-a ieșit din stabilitatea în Tatăl – supremul izvor al vieții și iubirii –, așa vom fi ridicați și noi în El. Prin aceasta vom deveni dumnezei, prin har, fără să suferim vreo înstrăinare de firea umană. Vom deveni fii dumnezeiești după har, dar, în același timp, fii omenești prin ființă. Căci vom completa – după virtutea pe care am dobândit-o fiecare, sau după puritatea și sensibilitatea pentru Dumnezeu, la care vom fi ajuns în viața pământească – trupul Cuvântului și Fiului, sau vom fi articulați în El într-un tot armonic. Zidirea aceasta a tuturor în trupul îndumnezeit al Cuvântului și Fiului, ca să constituie un trup armonic și o suferință spirituală de simțire și gândire – străbătută de bogăția spirituală divino-umană infinită a Cuvântului –, este opera unei lucrări arhitecturale a Duhului. Odată ce Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, avem perspectiva de a ajunge și noi la bunătățile Sale dumnezeiești, la care a ridicat, în Sine, umanitatea Sa.

314. Într-un fel suntem încă de pe acum în Hristos și ne împărtășim de cunoașterea Lui ca om. Dar deplin vom fi în El și ne vom împărtăși de cunoașterea și simțirea filială a lui Dumnezeu și Tatăl, proprie Lui, când vom ajunge în starea Lui de înviere. Căci acum suntem părtași mai mult morții Lui prin pătimirile noastre pentru virtute, prin mortificarea pomirilor inferioare, trupești și egoiste. Fără trecerea prin aceste pătimiri și dureri, nu putem ajunge la deplina biruință asupra lor, la deplina purificare,

97. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Prunc S-a născut nouă, Fiu S-a dat nouă, a Cărui stăpânire pe umerii Lui; căci Se ridică împreună prin cruce"* (Din aceeași Cuvântare la Naștere, cap. 2, P.G., 36).

Apropiindu-se prin rațiune de prima Rațiune, acest mare dascăl, cum e obiceiul lui, a lămurit pătrunzător – prin cuvânt – cuvântul despre Cuvânt, pe care l-a scris marele Prooroc Isaia, spunând tainic despre întruparea Cuvântului: *"A Cărui stăpânire pe umerii Lui"*. Explicând ce trebuie să socotim că e stăpânirea aceasta, el zice: *"Căci cu crucea Se ridică"*.

Dar deoarece crucea are multe înțelesuri după modurile în care o privim, se cuvine să cercetăm după care mod învățătorul a numit crucea, aici, stăpânire. Căci crucea e privită după formă, după compoziție, după proprietatea părților, după lucrare și după alte multe aspecte pe care le văd cei ce iubesc contemplația lucrurilor dumnezeiești. După formă, crucea e privită când se observă puterea ei ce cuprinde toate: cele de sus, cele de jos și cele de amândouă părțile, până la marginile lor. După compoziție, când se observă în ea ființa, pronia și judecata, sau manifestările acestora, adică înțelepciunea, cunoștința și virtutea Puterii care toate le cârmuiește: ființa și înțelepciunea, fiind creatoare, prin linia ridicată în sus; pronia și cunoștința, fiind purtătoare de grijă, prin linia culcată; judecata și virtutea, care biruie păcatul și strâng cele făcute și îngrijite în obârșia și cauza lor, prin întregul ei. După proprietatea părților, când se vede cum prin linia verticală crucea arată pe Dumnezeu, Care rămâne pururea același și nu iese nicicum din

subțiere, transfigurare și sensibilizare spirituală a firii noastre pentru Dumnezeu, a cărei treaptă culminantă este învierea, așa cum nici Hristos n-ar fi ajuns la starea de înviere a firii Sale umane dacă n-ar fi suportat și biruit în ea suferințele pricinuite de oameni. În nici o altă scriere a sa, Sfântul Maxim nu a unit viața spirituală cu Hristos, sau mistica cu hristologia, ca în această scriere, îndeosebi începând cu ultimele trei capitole.

stabilitatea Lui datorită așezării Lui statornice și neclintite, iar prin linia orizontală, toată zidirea în atârnare desăvârșită de Dumnezeu, neavând alte obârșii ale existenței sau altă bază afară de Dumnezeu. După lucrare, când se vede însemnând inactivitatea și mortificarea celor ce s-au fixat prin ea. În înțelesul acesta socotesc că a luat învățătorul cuvântul proorocesc³¹⁵.

Observăm că orice slujbă sau putere (fiindcă e bine să arătăm adevărul lucrurilor mai presus de noi prin exemple de la noi) își are anumite semne prin care cei ce le primesc se fac văzuți tuturor. Astfel, unul a luat această slujbă de la împărat: de pildă căpetenia are ca semn așa-zisii codicili, ducele își are ca semn al slujbei sabia, și iarăși altul, altă slujbă, prin alt semn. Aceste semne le primesc ei înșiși de la împărat și le poartă în mâinile lor, dar, ieșind, le dau să le poarte casnicii lor. În același fel, și Stăpânul nostru Iisus Hristos – primind după omenitate ca simbol al puterii Sale crucea Sa – a ieșit având-o pe umerii Săi, purtând-o întâi El, apoi dând-o altuia. Prin aceasta a arătat că cel ce a primit

315. Pentru că în capitolul anterior a vorbit de o împărtășire a noastră de cunoașterea lui Dumnezeu și Tatăl în Hristos – prin împărtășirea de crucea Lui, în acest capitol Sfântul Maxim vrea să explice în ce fel Crucea lui Hristos reprezintă o ridicare a Lui, la care participăm și noi. El remarcă mai multe înțelesuri ale crucii prin care ea înseamnă puterea lui Hristos ca Dumnezeu. La urmă arată înțelesul ei pentru Hristos ca om, adică înțelesul prin care crucea a fost mijloc de ridicare a lui Hristos ca om. Prin acest înțeles, ea poate fi mijloc de ridicare și pentru noi, căci numai de crucea în acest înțeles ne putem împărtăși și noi. Acest înțeles și-l arată crucea când o privim după lucrarea sau după eficiența ei. Prin lucrarea ei crucea produce oprirea de la orice faptă îndreptată spre satisfacerea vreunei pasiuni și produce mortificarea tendinței spre plăcerile inferioare. Crucea ne stabilizează, ne fixează în singura dorință după Dumnezeu.

În acest înțeles a spus Sfântul Grigorie că Hristos Se ridică cu crucea, că ea e semnul stăpânirii Lui peste patimi, dar și semnul puterii Lui peste cei ce se atașează Lui prin credință. Căci le dă și acestora putere să se înalțe asemenea Lui.

puterea trebuie să premergea celor conduși de el și să se țină de cele poruncite prin ea (căci așa va fi ascultat în chestiunile reprezentate de ea) și apoi să poruncească celor încredințați lui, ca să facă și ei ca el.

Iar dacă semnul puterii Domnului nostru Iisus Hristos este crucea pe care a purtat-o pe umerii Lui, se cuvine să știm ce a voit să arate când a rânduit și a răbdat acestea astfel în chip tainic. Spun cei pricepuți în simboluri că umărul este dovada făpturii, iar crucea, a nepătimirii, ca una ce pricinuește mortificarea. Deci, prin aceste ghicituri Domnul și Dumnezeu nostru – împlinind amândouă cele înfățișate prin aceste ghicituri (adică făptuirea și nepătimirea desăvârșită) în așa fel ca făptura să nu fie coruptă prin slava deșartă –, prin cele pe care le-a făcut, a arătat ce o să facă și cei ce ascultă de El. El aproape că strigă în chip pătrunzător: "Acesta este simbolul puterii Mele. Deci oricine dintre voi dorește această putere, să se lepede de sine, să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie; adică, să ia făptuirea omorătoare a patimilor, bunătatea și libertatea de orice pizmă". Prin aceasta a arătat că dorește ca toți să primească asemenea Lui această putere. Căci când purtătorul-de-Dumnezeu-învățător zice: "Se ridică împreună prin cruce", socotesc că prin aceasta ne învață că, întrucât firea rațională a oamenilor se înalță prin făptuire și prin nepătimirea unită cu ea, înseamnă că Însuși Hristos Se înalță împreună, adică Hristos ne ajută să ne facem asemenea Lui, înălțându-ne treptat și după o ordine, prin făptuirea nepătimitoare, la contemplația cunoscătoare a naturii și, de la aceasta, ne mișcă mai departe la tainica inițiere teologică (cunoștința de Dumnezeu)³¹⁶.

316. Dacă pe Golgota (și chiar înainte de aceea, în urcușul vieții pământești) Hristos S-a înălțat singur și deci primul, după aceea Se înalță împreună cu cei ce primesc crucea Lui, adică mortificarea patimilor, sau făptuirea nepătimitoare. Numai întrucât Hristos Se înalță împreună cu ei, starea lor este asemănătoare cu cea a lui Hristos și orice înălțare mai departe a lor, sau a acestei stări a lor, este o împreună-înălțare a lui Hristos

Aceasta mi se pare că o arată marele și Sfântul Dionisie Areopagitul când zice: "Dar deoarece Dumnezeu este principiul (izvorul) sfințitei rânduieli, prin care sfințitele minți ajung la cunoștința de sine, cel ce tinde la ceea ce se poate vedea din firea sa la început va vedea cine este el însuși și va lua întâi un dar sfânt din înălțarea spre lumină. Iar cel ce a văzut bine ale sale prin ochii nepătimitori va părăsi adâncurile întunecoase ale neștiinței, dar, fiind încă nedesăvârșit, nu va dori el însuși, de la sine, iluminarea și participarea atotdesăvârșită la Dumnezeu, ci va fi ridicat cu încetul de la cele dintâi ale lui la cele și mai dintâi și, desăvârșindu-se, la comuniunea culminantă și atotdumnezeiască, în chip bine orânduit și sfânt" (*De Eccl. Hier.*, cap. 2, par. 4). Așa Se ridică împreună cu crucea, după acest mare și dumnezeiesc dascăl, Cel singur Preainalt, prin noi, care ne înălțăm în duh cu El, ridicându-ne – prin pătimire și prin nepătimirea unită cu ea – la cunoștință, și prin aceasta înălțându-ne cu mintea nematerială la inițierea (cunoștința) tainică în cele dumnezeiești, ba, îndrăznesc să adaug, și la participarea la ele³¹⁷.

cu ei. Înălțarea aceasta parcurge cele trei trepte ale urcusului duhovnicesc: nepătimirea, sau făptuirea nepătimitoare, sau virtuoasă, contemplarea rațiunilor divine din creație, cunoașterea tainică a lui Dumnezeu.

317. Citatul dat din Dionisie Areopagitul invalidează afirmația lui I. Hausherr că acesta, în opoziție extremă cu Evagrie, care găsea pe Dumnezeu în interiorul minții umane, îl considera mai presus de orice ("Ignorance infinite", în *Orientalia Christiana Periodica*, 1936, p. 357 ș.u.). Din acest citat vedem că Dionisie se plasează la mijloc, între aceste extreme, afirmând că se poate ajunge nu numai la o vedere duhovnicească a lui Dumnezeu, ci și la o comuniune cu El, dar drumul spre aceasta duce prin cunoașterea de sine a omului. Sfântul Maxim își însușește această concepție considerând, contrar cu ceea ce spune Hans Urs von Balthasar despre el (*Kosmische Liturgie*, 1961, p. 40), această comuniune cu Dumnezeu posibilă încă în viața aceasta. Sfântul Maxim leagă strâns drumul nostru spre purificare de patimi de crucea lui Hristos. Dar purificarea aceasta, deci și crucea lui Hristos, este temelia pe care se înalță treptele superioare ale desăvârșirii duhovnicesci. Numai prin pătimirea înfrânarilor și durerilor ajungem la nepătimire, sau la curățirea de pătimirile cele rele.

98. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Cuvântul Se îngroașă*" (Din aceeași *Cuvântare*, cap. 2, P.G., 36, col. 313).

Purtătorul de Dumnezeu și învățător a spus, socotesc, că Cuvântul Se îngroașă, în aceste înțelesuri:

Sau pentru că Cuvântul, fiind simplu și netrupesc, și hrănind după ordine, în chip duhovnicesc, toate puterile din cer, a binevoit să Se îngroașe și, prin venirea Lui în trup – din noi, pentru noi și ca noi, afară de păcat –, să înfățișeze în chip acomodat nouă, prin cuvinte și pilde, învățătura despre cele negrăite, care întrece puterea a tot cuvântul (căci spune că a grăit toate prin parabole, și fără parabole n-a explicat nimic, aceeași *Cuvântare*, cap. 7). Fiindcă așa le place învățătorilor să facă, întrucât ascultătorii nu pot urmări lucrurile când sunt spuse așa cum sunt în starea lor originală. De acea voiesc să-i ridice la înțelegerea celor spuse^{317 b}.

Sau pentru că, ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în rațiunile lucrurilor, Se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare dintre cele văzute ca prin niște semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin și întreg

317 b. Sfântul Maxim vede lucrarea Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu extinzându-se și asupra cetelor îngeresti, și anume, nu numai pornind de la întruparea Sa ca om, ci încă înainte de aceea. El coboară treptat nu printr-o lucrare mântuitoare de păcat (care se referă numai la oameni), ci printr-o lucrare prin care Se face mai deplin cunoscut ca Dumnezeu, de la cele mai de sus cete îngeresti până la noi, făcând accesibilă fiecărei trepte experiența Sa, după nivelul ei. Deci această coborâre la îngeri nu se datorește unui păcat pe care l-ar fi săvârșit și ei, potrivit originismului, ci pentru a-i ajuta și pe ei să urce și mai sus, spre Dumnezeu. Ajungând la noi, fiind în trup, Fiul lui Dumnezeu ia trup și ne comunică – prin simboluri trupești și prin parabole istorice – cunoștința despre Dumnezeu. Dar pe noi trebuie să ne elibereze și de patimi și de moarte, ca să putem primi cunoștința Lui, ca să ne ridice la fericirea înțelegerii Lui și a comuniunii strânse cu El. Se îngroașă, luând trup, ca să facă trupul nostru transparent prin înduhovnicire și să-L putem cunoaște pe El ca Dumnezeu, prin trupul Său și prin trupul nostru, devenite transparente în parte în cursul vieții pământești și deplin prin înviere.

în fiecare și nemicșorat; Cel nedivers și pururea la fel, în cele diverse; Cel simplu și necompus, în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut, în cele văzute și Cel nepipăit, în cele pipăite.

Sau fiindcă pentru noi, cei groși la cugetare, a primit să Se întrupeze și să Se întipărească (să ia chip) în litere, în silabe și cuvinte, ca din toate acestea să ne adune pe începutul la Sine pe noi, cei ce urmăm Lui, uniți în Duh, și să ne ridice la înțelegerea simplă și liberă de relație, așa de mult concentrându-ne pe noi pentru Sine în unitatea Sa, pe cât de mult S-a desfășurat pe Sine pentru noi, prin pogorământ³¹⁸.

Coborârea aceasta a lui Dumnezeu-Cuvântul a putut să se facă după o oarecare succesiune, dar și deodată. El a putut lumina deodată atât cetele îngeresti, cât și pe oameni, prin întrupare. Dar e mai probabil că, chiar de la crearea cetelor îngeresti, Cuvântul lui Dumnezeu S-a coborât la o înțelegere a lor, cum S-a coborât și la înțelegerea omului (fără să Se întrupeze) de la crearea lui. Dar, căzând omul în păcat, coborârea Cuvântului s-a oprit la porțile închise ale omului, însă a stăruit în planul lumii îngeresti. Crearea lumii înseamnă o chenoză pentru Dumnezeu, o coborâre a Lui la nivelul tuturor treptelor ei înțelegătoare. În felul acesta, toată lucrarea Cuvântului, prin care Dumnezeu a creat lumea, îmbrățișează și ține îmbrățișată întreaga lume creată. Dar coborârea Cuvântului susține și întărește și urcușul etern al îngerilor și al oamenilor spre cunoașterea mai deplină a lui Dumnezeu și spre comuniunea cu El. Faptul că Dumnezeu Se face om legând omenirea cu El arată că omenirea nu mai poate cădea din Dumnezeu, iar progresul infinit în Dumnezeu arată că Dumnezeu nu e plafonat ca lumea și omul nu se mișcă etern între două margini, expus unei eterne plictiseli. El e cu adevărat infinit cum nu e lumea, care nu poate da din ea nimic mai înalt ca omul.

318. Întruparea Cuvântului în Hristos, pentru oameni, e pusă în legătură cu incorporarea Lui în toate lucrurile, ca în niște semne. În fiecare e întreg, și în toate cele diverse, fără diversificare. E întreg fără să Se compună cu cele compuse și fără să Se facă văzut cu cele văzute. E prezent în toate prin rațiunile lor, ce iradiază din aceeași Rațiune și în toate cuvintele pe care ni le adresează prin ele același Cuvânt ipostatic. Acesta e un mod prin care ni Se face cunoscut nouă, celor din trup. Prin toate ne adună treptat la Sine, unindu-ne în Duh cu El, dar și întreolaltă, căci

99. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Nu din cele ce este El, ci din cele din jurul Lui, culegându-se un chip din altul, într-o înfățișare a adevărului"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 9, P.G., 36).

Dumnezeu nu este cunoscut niciodată ce este din cele ce sunt ființa Lui, adică din ființa însăși. Căci o noțiune care să exprime ce este e imposibilă și la fel de inaccesibilă întregii zidiri văzute și nevăzute. Dumnezeu Se face cunoscut celor ce văd din cele din jurul ființei, însă numai că este, și aceasta, când sunt bine și binecredincios contemplete. Căci toate cele din jurul ființei arată nu ce este, ci ce nu este, ca, de exemplu, însușirea de a fi nefăcut, de a nu avea o origine, infinitatea, necorporalitatea și toate cele asemenea câte sunt în jurul ființei și înfățișează ce nu este ea, nu ce este ea. Dar și rațiunile proniei și ale judecării, după care toate cu înțelepciune se chivernisesc, ca și înfățișarea armonioasă a firii în legătură cu Dumnezeu, care e împreunată cu acelea, arată pe Creatorul în mod proporțional, însă numai că este.

Deci negațiile opuse afirmațiilor se conciliază cu acestea și se substituie între ele. Astfel, negațiile, indicând nu ce este Dumnezeu, ci ce nu este, se unesc cu afirmațiile în jurul faptului că e ceva Acel ce nu este aceasta sau aceea; iar afirmațiile, indicând numai că este, dar nu și ce este Acela, se unesc cu negațiile în jurul faptului că nu e ceva

prin ele Îl înțelegem pe El și ne unim cu El tot mai mult în bogăția Lui de sensuri și în iubirea Lui multiform manifestată față de noi; dar ne înțelegem și ne unim tot mai mult și între noi, îmbogățindu-ne împreună din același conținut, și legându-ne împreună prin firele nenumărate ale dependenței și iubirii reciproce și ale dependenței comune de El.

Dar numai pentru că S-a intrupat Cuvântul dumnezeiesc în cea mai clară formă în Hristos, Îl putem vedea în toate lucrurile, ca incorporări ale rațiunilor și cuvintelor Lui, fără să-L identificăm cu ele, dar simțindu-L lucrând în ele ca Subiect mai presus de ele, transcendent lor. Însă și mai direct este încorporat și prezent Cuvântul în cuvintele Scripturii.

cunoscut Acel ce este ceva. Ele indică, de obicei, contradicția ca opoziție, dar, aplicate la Dumnezeu, indică unirea extremelor prin coincidență³¹⁹.

100. Tâlcuirea duhovnicească a cuvintelor: *"Fiindcă nu ajungea Bunătății să Se miște prin autocontemplarea Ei, ci trebuia ca Binele să Se reverse și să Se răspândească pentru ca să fie mai multe cele cărora să le facă bine"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 9, P.G., 36, col. 320).

Întrebând pe marele și înțeleptul bătrân, adeseori pomenit, despre aceasta, mi-a spus că prin aceasta marele și de-Dumnezeu-purtătorul Grigorie arată că Dumnezeu este același unic în Sine, ca Cel ce e unul în sens propriu, neavând nimic deosebit după fire, care să se poată cugeta împreună cu Sine. Căci numai El are în Sine stabilitatea neînțeleasă, fără de început, nesfârșită și necuprinsă, din care, prin revărsarea nesfârșit de darnică a bunătății, a creat lucrurile din nimic și le-a făcut să subziste, vrând să Se împărtășească pe Sine tuturor, pe măsura lor, și fiecăruia în parte, fără să Se întineze, dăruind fiecăruia puterea de a fi și de a persista. Aceasta o indică Sfântul, dumnezeiescul și marele Dionisie Areopagitul zicând că Dumnezeu trebuie propovăduit ca Unul, ca Cel ridicat mai presus de toate, ca Cel ce din bunătate a adus la existență toată ordinea celor inteligibile și frumusețea celor văzute, că Se află pe măsura lor în fiecare dintre fapte – potrivit unei rațiuni negrăite a înțelepciunii, fără să fie închis câtuși de puțin de nici o ra-

319. Fără întruparea Cuvântului, întipăririle Lui în creație ne-ar da numai o cunoștință a celor din jurul Lui, iar despre ființa Lui, numai cunoștința faptului că este, nu și ce este. Astfel, din creație adunăm numai negații și afirmații referitoare la cele din jurul ființei și la faptul că ea este. Combinându-le în ele însele, afirmațiile și negațiile par să se contrazică; dar, dacă le referim la Dumnezeu, ele se armonizează, întrucât coincid, spunându-ne că Dumnezeu este, dar nu ce este, în ființa Lui. Ființa Lui e mai presus și de unele și de altele, dar le unește pe unele și pe altele.

țiune și mod. În unele Se află anume printr-o revărsare pri-sositoare a bunătății darnice, în altele, în chip moderat, iar în altele întrucât pot doar să-L oglindească întrucâtva (*De div. nom.*, cap. 2, par. II).

Aceasta este, poate, după nepriceperea mea, revărsarea și răspândirea binelui și înmulțirea lui Dumnezeu cel unul, pe măsura celor ce-L primesc, prin comunicarea bunătăților.

101. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Comunică o altă împărtășire, mult mai minunată decât prima*" (Din aceeași *Cuvântare la Naștere*, cap. 13, P.G., 36, col. 325).

Socotesc că n-a fost un lucru așa de uimitor, deși a fost așa de mare, că Dumnezeu a așezat firea oamenilor – apărută prin prima creație – în comuniune cu Sine prin însuflare. Căci atunci ea era curată, ca una ce era cinstită de mâna lui Dumnezeu. El împărtășea celui asemenea frumusețea dumnezeiască a chipului. Mai uimitor lucru a fost că a primit să stea în convorbire cu aceasta, după ce aceasta s-a întinat și s-a depărtat de El prin patimile pe care și le-a îngăduit și să Se facă părtaș de ceea ce e mai rău, întinzând minunea până la unirea miraculoasă a ei cu Cel ce n-are nici un amestec cu cele create. Căci înainte firea nu primise unirea cu Dumnezeu după nici un mod sau rațiune a ființei sau ipostasului în care se contemplă în general toate cele ce există. Dar acum a primit să fie una cu El după ipostas, prin unirea negrăită, păstrându-și după ființă rațiunea proprie neschimbată și deosebită de dumnezeiasca ființă cu care are, prin unire, unitatea de ipostas, păstrându-se deosebirea. Aceasta, pentru ca rațiunea ființei, după care a fost făcută și este, să-și păstreze ființa ei nemicșorată în nici un fel, iar prin rațiunea modului de existență a ființei să primească a subzista dumnezeiește, ca să nu cunoască și să nu admită nicidecum tendința mișcării în jurul a altceva. Prin aceasta Cuvântul înfăptuiește cu firea oamenilor o co-

muniune cu mult mai minunată decât prima, unind cu Sine în chip esențial după ipostas însăși firea noastră³²⁰.

102. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Iar acum să primești zămislirea și săltarea, dacă nu ca Ioan, din pân-tece, măcar ca David, la reșezarea cortului"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 17, P.G., 36, col. 329).

Marele Ioan este nu numai icoana pocăinței, și a filosofiei făptuitoare a nepătimirii, și a contemplației cunoscătoare – a celei dintâi ca propovăduitor și botezător, a celei de-a doua, ca pustnic și depărtat de lume, iar a celei de-a treia, ca levit și preot și Înaintemergător al Cuvântului –, ci și simbolul statorniciei neschimbate în acestea prin deprindere, ca cel ce a păstrat, din pân-tece și până la moarte, neslăbită încrederea în acestea. Iar David este și el icoana mărturisirii (păcatelor), a făptuirii și a contemplației, ca cel ce a fost întâi păstor, pe urmă împărat al seminției iudaice și biruitor al celor de alt neam, dar nu și simbol al stabilității în acestea prin deprindere. Căci a căzut, după venirea la cunoștință, pătimind ceva omenesc, și n-a păzit neschimbata deprinderea virtuții și a cunoștinței. De aceea poate nici nu s-a scris că a săltat întru întâmpinarea Cuvântului

320. Sfântul Chiril al Alexandriei folosește expresia lui Apolinarie, care circula și sub numele Sfântului Atanasie: ἡ φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, dar o explicase în sens ortodox, ca unirea a două firi într-un ipostas (ἡ ἔνωσις τῶν φύσεων καθ' ὑπόστασιν). El voia să evite prin această înțelegerea unirii celor două firi ale lui Hristos ca o simplă legătură (συνάφεια) a două ipostasuri cu o reprezentare (πρόσωπον) comună, cum spunea Nestorie. Sinodul de la Calcedon impusese uzul exclusiv al unirii după ipostas (ὑποστατική ἔνωσις). Sfântul Maxim folosește aici expresia calcedoniană, dar o combină cu expresia "în chip esențial", ca să întărească ideea de unitate a celor două firi într-un ipostas. El exprimă prin această unire faptul că firea umană subzistă în concret *în* și *prin* ipostasu-l Cuvântului, adică nu are o subzistență concretă de sine. De aceea, ea nu cunoaște și nu admite actualizarea voinței sale într-o tendință spre altceva, decât spre ceea ce vrea Fiul lui Dumnezeu. Nesubzistând concret prin sine, firea umană nu are o mișcare a voinței de sine (γνώμη).

din pânțele, ca marele Ioan, ci numai după desăvârșita înfrângere a celor de alt neam și după aducerea cortului, adică după retragerea patimilor și reîntoarcerea cunoștinței. Deci Ioan este tipul tuturor celor care se nasc în virtute și cunoștință prin pocăință în duh și păstrează până la sfârșit, prin înaintare neschimbată, deprinderea în acestea; iar David, al tuturor celor care cad după venirea la cunoștință și iarăși dobândesc prin pocăință bucuria dumnezeiască a sufletului pe baza virtuții și a cunoștinței. De aceea, vrând să fie scurt și să concentreze cu duhul în chip spiritual cuprinsul larg al cuvântului, marele dascăl a comparat cu Ioan și cu David, cu acești mari bărbați, pe cei ce ascultă, în chipul unuia sau altuia, cuvintele dumnezeiești. Aceasta pentru că fiecare dintre cei ce viețuiesc cu bună credincioșie corespunde, cum socotesc, în chip sigur unuia din aceștia, adică modului arătat al fiecăruia. Deci, parcă ar striga lămurit: Toți câți ați primit cuvântul dumnezeiesc al virtuții și al cunoștinței, zămislit în voi prin pocăință, păstrați ca marele Ioan – de la început până la sfârșit, prin înaintare în chip neschimbat – săltarea dumnezeiască a sufletului pentru El, nefiind furați de nici un fel de păcat și de nici o neștiință; sau, dacă vi s-a întâmplat ceva nedorit pe drumul dumnezeiesc al virtuților, străduiți-vă prin pocăință și cu osteneală, ca fericitul David, să readuceți la voi virtutea și cunoștința prin tăria răbdării și prin exercitarea în cuvintele dumnezeiești, ca nu cumva, lăsând cu ușurătate întinat de patimi dumnezeiescul cort al virtuții și al cunoștinței, să aveți de suportat boala preotului Eli și, căzând pe spate la porțile templului din Sichem, să muriți strivind umărul virtuților (I Regi 4, 17).

102 a. Aceasta socotesc că o învață acest fericit Părinte în *Cuvântarea la Duminica cea nouă*, cap. 1, unde zice: "Ni s-a poruncit să cântăm Domnului cântare nouă, fie că am fost duși de păcat în Babilon și în zăpăceala cea rea, apoi

readuși în Ierusalim (căci acolo nu puteam cânta cântarea dumnezeiască, fiind în țară străină, dar aici am început cântare și viețuire nouă), fie că am rămas în bine și am înaintat, fiind în parte biruitori, iar în parte, în curs de biruință, prin Duhul înnoitor". Acestea bănuiesc, în prostia mea, că le-a cugetat învățătorul când a zis: 'Iar acum să primești zămisirea și săltarea, dacă nu ca Ioan, din pânțecă, măcar ca David, la reșezarea cortului', concentrând înțelesul celor spuse într-un chip potrivit cu demnitatea și cu genul³²¹.

Căci spun cercetătorii sânguincioși ai acestor taine și îndrăgostiții scrutători ai rațiunilor lor duhovnicești că rațiunea generală a înțelesului duhovnicesc al Scripturii, fiind una, apare contemplației lărgită înzecit: prin loc, timp, gen, persoană, demnitate sau ocupație, filosofia făptuitoare, naturală, teologică, prezent și viitor, sau tip și adevăr; și iarăși, concentrată prin circumscrierea celor cinci moduri dintăi în cele trei următoare și apoi a celor trei în cele două din urmă și prin închiderea celor două în Rațiunea cea una, în afară de număr. Căci cele cinci moduri, ale timpului, locului, genului, persoanei și demnității, se adună în cele trei: al filosofiei făptuitoare, naturale și teologice, iar acestea trei, în două, care indică prezentul și viitorul. Și acestea, în Rațiunea ne-

321. Orice viață după Dumnezeu începe prin auzirea cuvântului și prin pocăință. De la pocăință se înaintează la virtute, care produce nepătimirea, și la contemplație, care produce cunoașterea de Dumnezeu. Acestea sunt cele trei trepte inevitabile ale urcușului duhovnicesc. Cel ce înaintează statornic pe această cale păstrează în sine neîncetat pocăința, ca izvor care alimentează efortul urcușului. El saltă și deci urcă continuu la auzul cuvântului, care se adresează continuu conștiinței. Cel ce renunță la acest efort a pierdut și starea de pocăință. El trebuie să revină din nou la pocăință, ca să reînceapă drumul făptuirii virtuții, care duce la contemplația și la cunoașterea de Dumnezeu. Acesta saltă la reîntorcerea cortului dumnezeiesc al virtuții și al contemplației în suflet, de pe urma pocăinței, cum a făcut David. Sunt cele două tipuri de oameni care se mântuiesc. Cine nu se încadrează în nici unul nu se mântuiește, pentru că nu săvârșește drumul creșterii duhovnicești.

grăită, desăvârșitoare, simplă și atotsusținătoare. Pentru că din aceasta s-a ivit, prin ieșire, decada generală a modurilor contemplate în Scriptură, ca dintr-o obârșie, și se adună prin concentrare aceeași decadă în monadă.

102 b. Sub aspectul *timpului* rațiunea Scripturii e văzută spiritual când ne arată pe: "când", "era", "este", "va fi", "înainte de aceasta", "prezentul", "după aceasta", "în aceeași vreme", "de la început", "trecutul", "viitorul", "anii", "vremurile", "lunile", "săptămânile", "zilele", "noapțile" și părțile acestora și, pe scurt, toate câte le arată timpul. Sub aspectul *locului*, când arată cerul, pământul, aerul, marea, lumea, marginile, țările, insulele, cetățile, bisericile, satele, țarinile, munții, văile, drumurile, râurile, pustiurile, lacurile, livezile, viile și, pe scurt, toate câte pot exprima locul. Sub aspectul *genului*, în general, când arată pe îngeri sau toate câte țin de ordinea ființelor înțelegătoare din ceruri, apoi cerul și luna, stelele, focul și câte sunt în aer, pe pământ, în mare, sau animalele, sau plantele și câte se scot din pământ și se prelucrează de meșteșugurile omenesci, sau toate celelalte asemenea; în special, când arată oameni, neamuri, popoare, limbi, seminții, gîni și toate cele asemenea, fie că se dau cu număr sau fără număr. După *persoane*, când numește cu numele pe acest înger sau pe acest arhanghel, sau serafim, sau celelalte ființe înțelegătoare care viețuiesc în ceruri, sau arată cu numele pe Avraam sau Isaac sau Iacov sau pe altul dintre cei amintiți în Scriptură cu laudă sau cu ocară. Iar după *demnitate*, când arată împărăția sau pe împărat, pe păstor sau turma, pe preot sau preoția, pe plugar sau pe comandantul de oști, pe arhitect și, simplu grăind, toate profesiunile în care se împarte neamul omenesc.

Dar toate acestea pe care le-a arătat cuvântul că se cuprind în cele cinci moduri – fiecare constând din ființă, putere și lucrare, sau din primele distincții referitoare la ele –, mișcă sau sunt mișcate, lucrează sau sunt lucrute, contem-

plă sau sunt contemplate, vorbesc sau sunt vorbite, învață sau sunt învățate, atrag sau resping și, ca să spun scurt, lucrând sau pătimind. Iar acestea înfățișează prin împletirea reciprocă între ele, în chip variat, filosofia făptuitoare, naturală și teologică. Căci fiecare dintre cele numite e înțeles în chip diferit, ca vrednic de laudă sau de ocară – după sensurile aflate prin contemplație –, și descoperă rațiunile referitoare la ele, cele care trebuie făcute sau nu trebuie făcute, cele naturale sau nenaturale, cele inteligibile sau neinteligibile. Pentru că, precum am spus, în orice rațiune sunt două moduri, descoperite după putința celui ce cercetează cu prudență înțelesul lor. Și din afirmarea rațiunilor celor ce sunt de făcut, a celor naturale și a celor inteligibile, și din respingerea închipuirilor celor ce nu sunt de făcut, a celor nenaturale și a celor neinteligibile, cei credincioși cultivă filosofia făptuitoare, naturală și teologică, ceea ce e tot una cu iubirea de Dumnezeu.

102 c. Acestea, iarăși, se împart în prezent și viitor, ca unele ce au umbra și adevărul, tipul și arhetipul (chipul și modelul). Căci chiar de ar avea omul în veacul acesta, în chip suprafiresc și înalt, puterea de a atinge cea mai înaltă măsură a virtuții, a cunoștinței și, prin aceasta, puterea de a se face stăpân pe știința celor dumnezeiești, se află încă în tipul și icoana arhetipurilor. Pentru că tot ce socotim noi acum că e adevăr e în realitate tip și umbră și icoană a Rațiunii celei mai înalte. Rațiunea, Care în toate lucrează în vederea viitorului și e făcătoare a tuturor, e înțeleasă ca existând și arătându-Se în tip și în adevăr, ca una ce e mai presus de prezent și viitor și mai presus de tip și de adevăr, neavând nimic opus care să se contemple împreună cu Ea. Adevărului însă i se opune minciuna. Deci Rațiunea în Care se adună toate e mai presus de adevăr. Și iarăși, existând ca om și Dumnezeu, e cu adevărat mai presus de umanitate și dumnezeire.

Deci cele cinci moduri de mai înainte se contrag, după înțelesul lor multiplu, în filosofia făptuitoare, naturală și teologică; acestea, iarăși, în prezent și viitor, sau în tip și adevăr; prezentul și viitorul, în obârșie, adică în Cuvântul ce era la început. Acesta face pe cei ce s-au făcut vrednici de El și prin cele spuse au făcut cu osteneală drumul spre El – și decada care s-a făcut pentru ei au făcut-o pentru El monadă – să-L pătimească și să-L vadă. Pentru că unitatea i-a eliberat de toată mișcarea pătimească, naturală și înțelegătoare și a imprimat în ei, printr-o deprindere integrală și prin har, însușirea simplității dumnezeiești după fire³²².

322. Împrejurările acestea reflectă diferitele rațiuni în care se ramifică Rațiunea divină în creație și în istorie. În Scriptură e străvezie, mai mult ca în creație, Rațiunea cea una ramificată în rațiunile cele multe. Dar Scriptura nu e o ordine despărțită de creație, ci în ordinea ei e pusă în lumina mai clară a Revelației ordinea creației. De aceea, ea și ajută ordinii creației să se restabilească și să se actualizeze conform cu adevărata ei destinație. Propriu-zis, ajută omului să se realizeze, ținând seama de totalitatea rațiunilor încorporate în creație și luminate în ordinea și modul lor de actualizare prin Scriptură sau prin Revelație. Căci numai omul se realizează prin cunoaștere și voință. În efectuarea urcușului său spiritual spre Dumnezeu omul combină rațiunile creației, lămurite de Scriptură, conform relațiilor firești în care se împletesc ele, realizând ordinea vieții în dezvoltarea ei spre Dumnezeu. Omul se dezvoltă astfel în relație cu tot universul, în multiplicitatea aspectelor lui. Se dezvoltă combinând timpul lui, care face parte din timpul lumii, cu locul lui, care face parte de asemenea din locul lumii; cu apartenența la neamul față de care are anumite datorii, care e condiționat de celelalte neamuri ale lumii; activând calitățile și îndatoririle persoanei lui în raport cu celelalte persoane, cu ocupația sau poziția lui în societate.

Trăind într-un anumit timp și loc, având față de neamul din care face parte datoriile pe care i le impune acel loc, timp și ocupație sau poziția sa în acel neam, fiind dotat ca persoană cu însușiri particulare, fiecare om primește de la Dumnezeu alte daruri și alte solicitări, și toate aceste daruri și solicitări sunt rațiuni și cuvinte noi prin care Se manifestă Dumnezeu în lume și pe care le vrea dezvoltate prin răspunsurile speciale ale acelui om, care contribuie astfel la punerea în relief pentru toți a unei alte părți din bogăția unitară a rațiunilor și a darurilor lui Dumnezeu spre

Dar trebuie știut și aceea că rațiunea providenței s-a în-sămăntat în filosofia naturală, iar rațiunea judecății, în cea făptuitoare, în modurile potrivite acestor rațiuni, moduri în

creșterea spirituală a tuturor. Numai cel ce s-a întâlnit astfel continuu cu Dumnezeu, Care îi grăiește, îi oferă daruri și-l solicită în mod special – dar în ansamblul tuturor cuvintelor, darurilor și solicitărilor adresate oamenilor într-o ramificare concretă a rațiunilor Sale –, crește în cunoașterea nesfârșitelor forme ale manifestării iubirii lui Dumnezeu, pentru ca, atunci când se va întâlni cu El în persoană, să vadă, în simplitatea Lui, și multiplicitatea nuanțelor acestei iubiri. Numai cel ce a experiat în nenumărate ocazii darurile și solicitările tatălui, sau și-a dezvoltat prin acestea dialogul iubitor cu el, a crescut la capacitatea de a vedea concentrată în fața tatălui bogăția de simțiri pe care a manifestat-o prin toate acele daruri și solicitări. Nu va putea ajunge cineva la înțelegerea complexității iubirii concentrate în fața unitară a tatălui său, dacă nu a fost atent la toate cuvintele, darurile și solicitările ce i s-au adresat, dacă nu le-a sesizat și nu le-a răspuns, ci și-a căutat liniștea în vidul unei detașări abstracte a eu-lui său interior. Cerând fiecăruia o asemenea valorificare a împrejurărilor concrete ale vieții lui, ca drum spre Dumnezeu, Sfântul Maxim afirmă din nou importanța creației în toată complexitatea ei pentru urcușul omului spre Dumnezeu. Insistența lui asupra doctrinei despre rațiuni, asupra importanței cunoașterii lor prin contemplarea curată a lucrurilor, după dobândirea virtuților, pare a-și avea cauza în voința de a respinge origenismul platonizant, care preconiza desprinderea cât mai radicală a omului de lume pentru a se întoarce în unitatea preexistentă, neimbogățit din viața în lume.

Dar Sfântul Maxim acordă prin aceasta importanță deplină identității personale a fiecărui om. Omul nu-și pierde identitatea sa personală pe drumul către Dumnezeu. Dimpotrivă, în raportul cu Dumnezeu omul își găsește și-și păstrează identitatea sa personală, simțind iubirea lui Dumnezeu îndreptată în mod particular spre sine, împreună cu responsabilitatea specială cu care Dumnezeu îl investeste în raport cu întreaga creație. Raportându-se la Dumnezeu în conformitate cu coordonatele care-l individualizează și cu darurile și cu solicitările dumnezeiești pe care le are în aceste coordonate și prin care Dumnezeu i Se adresează în fiecare împrejurare a vieții lui, într-un mod special, omul urcă treptat – prin filosofia făptuitoare a virtuților, sau prin despățimire și prin contemplarea rațiunilor divine care îl solicită, din creație și din Scriptură – spre cunoașterea tainică a lui Dumnezeu, în Care se adună toate rațiunile cunoscute de el. Prin fiecare faptă și treaptă se împlinește pentru

care se arată, celor ce contemplă, existențele și desfășurarea lor³²³.

Acestea socotesc că le-a cugetat, cum s-a spus, acest dumnezeiesc dascăl, când a numit în chip cuvenit pe sfinții amintiți din modul înțelegerii lor după neam și demnitate, iar pe marele Ioan, și din modul locului. Căci Sfântul Ioan,

prezent și se deschide unei împliniri superioare în viitor. Căci virtutea și cunoștința dobândită în prezent e numai un tip dinamic spre binele și adevărul final. Mai bine-zis, plenitudinea ultimă spre care tindem e mai presus de dualitatea: prezent-viitor, virtute-cunoaștere, bine-adevăr. Ea e mai presus chiar de dualitatea umanitate-dumnezeire, spune Sfântul Maxim. Căci omul ajuns în Dumnezeu nu se mai distinge de Dumnezeu, deși după natură rămâne deosebit de Dumnezeu. Unitatea aceasta s-a realizat în mod culminant și exemplar în Hristos. Astfel, prin urcuș, cele cinci moduri le combină în trei, pe cele trei în două, și de la acestea se ridică în monada divină, sau mai bine zis formează cu Dumnezeu o unică monadă. Cu monada divină se unește când s-a unificat pe sine însuși în mod desăvârșit, unindu-se în întregul său simplificat cu Dumnezeu Cel în simplitatea Sa atotcuprinzătoare. Căci simplitatea monadei divine, imprimându-se în el, l-a eliberat de toată varietatea mișcărilor, și anume nu numai a celor pătimase, păgubitoare firii, ci și a celor naturale și înțelegătoare.

Unificarea nu se produce numai în om și între om și Dumnezeu, ci și între oameni. Deși fiecare se mișcă spre sursa divină pe linia unor rațiuni conforme persoanei lui și a combinațiilor speciale de coordonate pe care le reprezintă, liniile diferitelor persoane sunt nu numai convergente, ci și legate între ele și într-o comunicare reciprocă continuă și tot mai intimă, producând între ele o unică mișcare simfonică și vastă ce se înalță spre aceeași sursă, care este totodată aceeași țintă. Convergența simfonică se micșorează numai acolo unde mișcărilor diferiților inși nu înaintează spre aceeași sursă a rațiunilor. Mișcărilor acestea sunt contrare firii și nu conduc creatura la scopul ei desăvârșitor, ci la coruperea definitivă, aruncându-le într-un adevărat haos corupător al ființei și al persoanelor.

323. Sfântul Maxim distinge între rațiunea și scopul Providenței și între rațiunea și scopul Judecății. Cea dintâi se descoperă cunoașterii existențelor, sau gândirii referitoare la ele (filosofiei naturale), fiind sădită și în tendința omului după această cunoaștere; cea de a doua e sădită în judecata (distinctivă) ce o face omul între cele ce trebuie făcute și cele ce nu trebuie făcute, deci și la cerința creației de a fi tratată în acest

ca predicator al pocăinței, este icoana făptuirii; ca pustnic, al nepătimirii; ca levit și preot, al contemplației cunoscătoare; iar ca cel ce a săltat în pânțece în întâmpinarea Cuvântului, e simbol al neschimbării și al deprinderii în virtute și cunoștință. Iar Sfântul David, ca iudeu și păstor, închipuiește filosofia făptuitoare, prin mărturisirea (păcatului); ca împărat al lui Israel, înfățișează tainica inițiere contemplativă. Deci neamul Sfântului Ioan e poporul și seminția din care a fost, demnitatea (ocupația) e predica și preoția, iar locul e pustiul în care petrecea. Iar al marelui David, la fel, neamul e poporul și seminția, ocupația sau demnitatea, păstoria și împărăția³²⁴.

Dacă înțelegem pe fiecare din aceștia potrivit cu el în-suși, după rațiunea cuvenită și modurile enumerate, indicăm fără greșală taina manifestată prin el.

fel, ca singurul mod în care poate fi dezvoltată în chip firesc. Aceste două feluri de rațiuni se descoperă deci numai când omul activează concret cele două moduri de abordare a realității. Astfel, există rațiuni divine ale celor ce sunt și ale celor ce trebuie făcute, sau rațiuni ființiale și rațiuni normative. Dar între ele este o strânsă legătură. Rațiunile normative indică în ce direcție trebuie să fie dezvoltate lucrurile, care există în baza rațiunilor ființiale; sau rațiunile ființiale au și un aspect normativ. În trecerea de la ceea ce sunt la ceea ce trebuie să devină apar modurile. Modurile sunt formele prin care rațiunile normative dezvoltă rațiunile ființiale.

Nu numai prin concepția pozitivă despre mișcare, ci și prin cea despre rațiunile normative și prin cea despre moduri, viziunea Sfântului Maxim despre lume se dovedește profund dinamică. Întreaga creație ajută înaintării spre Dumnezeu a persoanei umane, iar aceasta are misiunea să ducă întreaga creație spre Dumnezeu. Ea nu este o temniță pentru om, în sensul origenist.

324. David, ca păstor, închipuiește înțelepciunea cu fapte, care începe de la mărturisirea păcatului, sau de la pocăință, închipuită de Sfântul Ioan Botezătorul. În faza aceasta omul își păzește gândurile, ca David, oile. Ca împărat, închipuiește treapta supremă a cunoașterii tainice a lui Dumnezeu. Amândoi parcurg cele trei trepte duhovnicești, dar Ioan, fără nici o intrerupere.

103. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"De fugie în Egipt, fugi împreună cu El din toată inima; căci bine este să fugi împreună cu Hristos când e prigonit. De întârzie în Egipt, cheamă-L din Egipt, unde se aduce bună închinare"* (Din aceeași Cuvântare la Naștere, cap. 18, P.G., 36, col. 332).

Socotesc că nu ajunge să știm că Domnul a fugit în Egipt; mai trebuie să știm, în consecință, că a fugit prigonit de cineva. Deci nu fugie Domnul simplu în Egipt, ci prigonit de Irod, care împărătea atunci în Iudeea. Iar Irod, cum se spune, se tâlcuieste "patimă", sau "cel de piele", sau "fire". Iar Egiptul are și el multe înțelesuri, după modurile de contemplație. Uneori înseamnă lumea de acum, alteori, trupul, uneori, păcatul, alteori, neștiința, sau necăjirea. Mai ales în înțelesul acesta trebuie să luăm acum fuga Domnului în Egipt. Bine este deci să fugim în Egipt împreună cu Hristos, deci cu rațiunea dumnezeiască, cea cunoscătoare, din noi, prigonită din pricina prunciei pentru noi, cei prunci încă în ea, de către cugetul pământesc ce stăpânește și împărățește încă asupra noastră prin mișcările pătimase ale trupului. Să fugim adică în starea de suferire a greutăților prin făptuire, până ce ni se va vesti prin nepățimire moartea celor ce caută sufletul atotdumnezeieștii rațiuni aflate în noi în stare de pruncie, adică moartea celor ce vor să omoare viața noastră cea conformă Rațiunii (Cuvântului), a celor stăpâniți de furia de a nimici în noi starea sau deprinderea cea după chipul lui Hristos. Căci Rațiunea (Cuvântul) vine, prin râvna voinței noastre neșovăielnice, ca printr-un nour ușor, în Egiptul nostru, adică în trup, clătînând mișcările și patimile acestuia, ca pe niște idoli făcuți de mână, și le răstoarnă de pe tron și le alungă cu totul din suflet, întorcându-l pe acesta, după aruncarea idolilor, la închinarea cuvenită a Sa.

Deci să fugim în sens bun împreună cu Hristos cel prigonit, primind drept bună răsplată a fugii împreună cu El – prin suferirea de bunăvoie a greutăților și necazurilor – nepăți-

mirea. Și să-L chemăm iarăși pe Hristos din Egipt, nelăsând rațiunea dumnezeiască a cunoștinței din noi – după alungarea și omorârea desăvârșită a patimilor – prinsă neînțelepțește în lupta împotriva patimilor ce nu mai sunt și neîngăduind să se facă cunoscută numai ca trup rațiunea care e în noi sau în cei care sunt în contact cu noi, ci, după ce am fost pregătiți bine și în chip credincios în chipurile filosofiei făptuitoare cu ajutorul necazurilor legate de virtuți, să urcăm de la virtuți, prin contemplație, la cunoștința puterilor ale căror chipuri și preînchipuiri sunt virtuțile. Să urcăm bine, ca de la Egipt în Iudeea, și să-i învățăm și pe cei ce sunt cu noi să urce și să ne mutăm, prin făptuire, de la cunoașterea lui Hristos-Cuvântul ca trup, la slava sau la cunoștința Lui ca a Unuia-Născut din Tatăl. Așa fuge cineva în sens bun și credincios împreună cu Hristos cel prigonit și așa îl cheamă pe El iarăși, strămutându-se de la făptuire la contemplație și cunoștință, toate făcându-le cu rațiunea, conform cu Rațiunea, mai presus de rațiune³²⁵.

325. Se descrie lupta rațiunii divine sau a solicitării divine, ce ni s-a descoperit în conștiință, cu mișcările pătimase din noi. Cât e încă în stare de pruncie, să fugim de prigoana acestora în greutatea legate de făptuirea virtuților, până ce mor aceste patimi. Apoi să o chemăm, din aceste greutăți și necazuri legate de practicarea virtuților, la lucrarea mai înaltă a contemplării. Să nu o mai lăsăm să se lupte cu pretinse patimi, care nu mai sunt, și să se manifeste numai în străduințe săvârșite prin trup pentru curățirea trupului; ci să o lăsăm să se înalțe de la virtuți la treptele spirituale, ale căror chipuri sunt virtuțile. Iar noi să ne mutăm în întregime împreună cu ea de la starea ei terestră la starea ei transfigurată, adică, de la cunoașterea sau experiența ei cea după trup, la cunoașterea și experiența stării ei de slavă; să vedem rațiunile divine în ele însele, sau în Dumnezeu.

Tot drumul acesta să-l facem cu o rațiune care se conformează Rațiunii mai presus de rațiune. Rațiunea divină mai presus de rațiune S-a coborât la noi prin rațiunea noastră și prin rațiunile lucrurilor, ca daruri și solicitări către noi, ca să ne înalțe la bucuria întâlnirii personale cu Ea, depășind greutatea împlinirii cerințelor Ei prin biruirea patimilor noastre egoiste. Din Rațiunea iubirii mai presus de rațiune, s-a întins rațiunii

Să nu ți se pară ciudat că se înțelege Egiptul ca suferire de necazuri în vederea virtuții. Ia seamă cu atenție la cele istorisite în Vechiul Testament: el nu a apăsat numai pe Israel, punându-l a face cărămidă, ci și pe egiptenii înșiși i-a chinuit până la piere, prin apariția lui Moise. Căci Egiptul se talmăcește, cum am spus, apăsare și întuneric. Dar orice talmăcire, când se ține seama de rațiunea convenită a locului la care se referă, de cele mai multe ori găsește în el, prin contemplație, un sens de laudă și unul de ocară. Deci, dacă atunci când trupul este în vigoare și se îngrășă prin patimi, sufletul e chinuit și întunecat, retrăgându-se de la el deprinderea virtuților și iluminarea cunoștinței, la fel și cu totul convenit, când sufletul e păzit și luminat de frumusețea dumnezeiască a virtuților și de iluminarea cunoștinței, omul din afară se strică, trupul lepădând, prin apariția rațiunii, vigoarea naturală. Căci în trup se ascundea, târându-se, sau, mai vartos, împărătea șarpele ce avea puterea în buric, ca un oarecare faraon nevăzut ce arată cele frumoase, chinuind sufletul cu mușcăturile păcatului. Dar stingându-se în parte cugetul trupului, prin greutatea și strâmtorările făpturii, se retrage și șarpele, fiind mortificat cu desăvârșire și nemai-lăsând nici urmă din tirania de mai înainte. Astfel, cei ce au dobândit libertatea pot striga prin Hristos încă înainte de învierea cea de obște, din pricina învierii de bunăvoie a libertății ce s-a ivit în ei: "Unde-ți este, moarte, boldul? Unde îți este, iadule, biruința?" (I Cor. 15, 55). E vorba de plăcerea trupului și de rătăcirea din neștiință a sufletului împreună cu plăcerea aceea. Căci atotscleratul diavol, stăpânind prin acelea firea omenească, înțepa fără cruțare cu acul

noastre puntea spre rațiunea noastră, ca prin această punte să urcăm la Rațiunea iubirii, Care e mai presus de rațiunea noastră și de puntea coborâtă la noi, dar cu Care noi și rațiunea noastră suntem în acord. Să ne ridicăm la starea în care vedem în mod transparent Rațiunea supremă mai presus de rațiunea noastră.

plăcerii firea oamenilor și o trăgea spre pieire, plin de pizmă, cu arcanul înșelăciunii³²⁶.

104. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Dacă vreunii vor să fie numaidecât lipsiți de dreapta credință și să cadă de la slava lui Dumnezeu, fiind atrași la idoli și la lucrurile meșteșugite și la plâsmuirile mâinilor, cei ce au minte n-au decât să dorească altceva, în loc să le respecte și deci să le cinstească"* (Din *Cuvântarea la Sfânta Lumină*, a aceluiași, cap. 6, P.G., 36, col. 340-341).

Când au fost citite acestea, ați spus că unii dintre ascultători au contrazis pe învățator, spunând că nu e drept ca cei ce au minte și au hotărât să viețuiască evanghelic să dorească să fie respectate acestea și deci să le cinstească. Față de aceștia eu nu spun de la mine nimic, ci ceea ce am învățat despre acestea de la un bătrân înțelept în cele dumnezeiești și care s-a ocupat mult cu învățătura Părinților. Aflați (căci grăiesc ca și când aceștia ar fi de față) că Sfântul și fericitul părinte Grigorie, văzând pe elini stăpâniți mai ales de această rătăcire irațională și înstrăinați cu totul de cunoștința Celui ce e cu adevărat Dumnezeu, le spune acestea călăuzit de legea compătimirii. El voia să le devină cât mai ușoară întoarcerea la calea cea dreaptă, din iraționalitatea și din nimicnicia sau mai bine zis din murdăria idolilor

326. Suferirea de necazuri și de greutate e și un lucru bun, când prin ele omul se exercită în virtute. Egiptul luat în acest sens capătă un înțeles bun. Aceasta putea mira pe unii dintre cititorii Sfântului Maxim. De aceea spune că și Egiptul, ca orice lucru, poate fi luat atât în sens bun, cât și în sens rău. Egiptul are acest dublu înțeles prin faptul că este chipul trupului. Dar dacă trupul ținut în vigoare poate fi spre moartea lui și a sufletului, dacă vigoarea lui întreținută de lăcomie e slăbită, el contribuie la creșterea duhovnicească a sufletului și pregătește ființa umană spre înviere. Ideea aceasta o va dezvolta Sfântul Maxim (în *Quaest. ad Thal.*, 58), când spune: 'Întristându-se omul cu trupul de virtute, din pricina ostenețelor se bucură cu sufletul, privind la frumusețea celor viitoare ca la ceva prezent'.

lor, după ce li se va arăta deplin netemeinicia lor prin rațiuni demonstrative. Și, pe lângă aceasta, mai voia să nu fie atras cineva de necredința aceluia, odată ce rătăcirea lor e vădită tuturor și ușor de demascată, neascunzând răul cuprins în ea nici unuia dintre cei care cugetă cinstit.

105. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Unde e curățire, acolo e iluminare, iar iluminarea e împlinirea dorinței aceluia care doresc cele mai mari, sau ceea ce e mai mare, sau ceea ce e mai presus de mărime"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 8, P.G., 36, col. 344).

Cunoscătorii tainelor dumnezeiești spun că unde e curățirea sufletului cea prin virtuți, acolo apare și iluminarea cunoștinței după cercetarea cu evlavie a lucrurilor. Iar aceasta ridică sufletul spre înțelegerea lui Dumnezeu și ținutuește dorul lui de Cel mai de sus dintre cele dorite, adică de Dumnezeu, Care e și se cunoaște întru cele mai mari, sau e Cel mai mare și e propriu-zis mai presus de mărime. "Întru cele mari" e ca Cel ce e în trei ipostasuri de o ființă, de o putere și neamestecate în proprietatea exactă și neschimbată a fiecăruia, adică în nenaștere, în naștere și în purcedere; "Cel mai mare" e pentru unitatea, identitatea și unicitatea dumnezeirii după ființă; iar "mai presus de mărime", pentru că dumnezeirea nu e circumscrisă de vreo cantitate sau mărime sau mulțime și nu e cuprinsă în niște margini. Căci toată mărimea e mărginită. Dumnezeirea e singura fără margini, cum zice marele David: "Mare e Domnul și laudat foarte" (Ps. 47, 1) și "măreția Lui nu are sfârșit" (Ps. 144, 3). Ba nu e mărginită de nici un hotar. De aceea e infinită, neexistând nici o noțiune de timp și de spațiu care să o ajungă. Pe baza unor astfel de noțiuni, cei ce se muncesc cu aceste lucruri au născocit metoda argumentelor raționale. Dar din pricina lor s-au dovedit incapabili de a afla adevărul, deoarece au crezut că tot ceea ce nu putea fi prins în raționamentele lor nici nu există.

Și e dovedit că învățătorul le spune pe cele mai dinainte pentru faptul că și în alte părți se folosește de aceleași cuvinte. Căci zice în *Cuvântul la venirea din Egipt*, cap. 6, vorbind despre ființa necreată și despre firea creată și care a luat început: "Iar cea dintâi se numește Dumnezeu și stă în cele trei mai mari, adică în Tatăl, creatorul și desăvârșitorul, și în Fiul și în Sfântul Duh". Și iarăși, în *Cuvântul despre Sfântul Botez*, cap. 41, vorbind despre una și aceeași sfântă Dumnezeire în trei sfinte ipostasuri, zice: "Din toate părțile egală, din toate părțile aceeași, ca o singură frumusețe și mărire a cerului, o consubstanțialitate infinită a celor trei infinite".

Deci învățătorul s-a făcut el însuși tâlcuitor celor ce nu citească superficial dumnezeieștile lui cuvinte.

106. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Se înnoiesc firile și Dumnezeu Se face om*" (Din aceeași *Cuvântare*, cap. 13, P.G., 36, col. 348).

Sfinții – care au primit cele mai multe din tainele dumnezeiești de la cei ce au fost următori și slujitori ai Cuvântului și deci au fost inițiați nemijlocit în cunoștința lucrurilor, întrucât le-a fost transmisă în chip succesiv prin cei dinaintea lor – spun că în subzistența tuturor celor create se disting cinci împărțiri. Spun că cea dintâi dintre acestea e cea care deosebește firea creată în general, care a primit existența prin facere, de firea necreată. Căci spun că Dumnezeu a făcut din bunătate strălucitoarea ordine a tuturor lucrurilor; de aceea nu-i este acesteia de la sine vădit ce și cum este. Această neștiință care distinge pe creatură de Dumnezeu o consideră semnul deosebirii. Dar ce este ceea ce distinge acestea întreolaltă, în chip natural, încât nicio dată nu primesc unirea într-o ființă, neputând primi una și aceeași rațiune, au lăsat-o nespuse. A doua deosebire e cea prin care toată firea care a luat existență de la Dumnezeu se deosebește în inteligibilă și în sensibilă. A treia e

cea prin care firea sensibilă se împarte în cer și pământ. A patra e cea prin care pământul se împarte în rai și lumea locuită. Și a cincea e cea prin care omul – care e peste toate, ca un laborator ce ține și leagă toate la un loc și mijlocește prin sine în chip natural între toate extremitățile tuturor împărțirilor, fiind introdus între făpturi prin facerea din bunătate – se împarte în bărbat și femeie. Căci el are, în chip natural, prin însușirea părților sale de a fi în relație cu toate extremitățile, puterea de unire, prin mijlocirile între toate extremitățile. Prin această putere completându-se modul creării prin cauză a celor împărțite, omul avea să facă arătată prin sine marea taină a țintei dumnezeiești: unirea armonioasă a extremităților din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus, și pe rând, de la cele imediate la cele mai îndepărtate, și de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârșindu-se în Dumnezeu³²⁷.

Pentru aceasta a introdus între făpturi, ca cel din urmă, pe om, ca o legătură naturală ce mijlocește prin părțile sale

327. Omul este inelul de legătură între toate părțile deosebite ale realității, căci prin părțile sale stă în relație cu toate părțile realității. Unirea aceasta se înfăptuiește prin om în mod treptat și ea progresează în sus, adică le duce pe toate spre unirea în Dumnezeu. Omul depășește mai întâi despărțirea dintre bărbat și femeie și dintre el și semenii săi (Gal. 3, 28), apoi, între el și lumea sensibilă pe care o transfigurează în sine, începând cu cea mai apropiată și sfârșind cu aștrii, apoi dintre pământul locuit și rai, după aceea, deosebirea dintre el și îngeri, și, la urmă, dintre el – cu toată creația adunată în el – și Dumnezeu. Ideea aceasta o afirmase mai întâi Atanasie, care văzuse această unire realizată deplin în Hristos. Sfântul Atanasie spunea: "Cuvântul, prin Care și în Care la început au fost create toate lucrurile, conduce din nou creația întregă, care a părăsit mișcarea dată ei de Dumnezeu, și o recompune și o adună. Diviziunile apărute în creație, prin separarea elementelor care erau destinate să țină creația ca un tot și a nu se separa, au fost depășite în Hristos și puterea unificatoare realizată în El exercită o forță unificatoare în toată creația. Prin nașterea Sa din Fecioara, Hristos a depășit contradicția sexelor. În Hristos, spune Apostolul, «nu e bărbat și femeie» (Gal. 3, 28). Prin moartea și învierea Sa a înlăturat separarea dintre rai și lume

între extremitățile universului și aduce în sine la unitate cele despărțite după fire printr-o mare distanță. Aceasta, pentru ca omul, prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu, ca la cauzatorul lor, începând de la despărțirea sa de mai înainte și înaintând apoi prin cele de la mijloc, pe rând și treptat, să ia în Dumnezeu – în Care nu e împărțire –, prin unirea cu El, sfârșitul urcușului înalt săvârșit prin toate.

Aceasta o face întrucât scutură mai întâi cu totul de la fire, prin afecțiunea atotnepătimașă față de virtutea dumnezeiască, însușirea de bărbat și femeie, care – după rațiunea de mai înainte (κατὰ τὸν προηγουμένον λόγον) – nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la nașterea omului. Prin aceasta se arată și se face, potrivit cu intenția dumnezeiască, numai om, nedespărțit prin numele de bărbat și femeie, conform cu rațiunea după care a fost creat la început, neîmpărțit în secțiunile în care este acum, datorită cunoștinței desăvârșite a rațiunii sale, după care, precum am zis, a fost creat.

Apoi unind, prin virtutea sa sfântă, raiul și lumea locuită, face pământul unul, ca să nu mai fie pentru el împărțit după deosebirea părților omului, ci mai vărtos adunat, întrucât omul nu mai suferă nici o ispășire spre vreuna din părțile aceluia.

După aceea unește cerul și pământul, pentru identitatea vieții sale cu îngerii, prin virtute, pe cât e cu putință oamenilor.

apărută după cădere și a deschis neamului omenesc intrarea în raiul interzis, pentru că El însuși Se întoarce după înviere pe pământ și arată că în El raiul și lumea sunt una. Prin înălțarea la cer unifică cerul și pământul și înalță corpul omenesc asumat de El și constituit din aceeași esență și materie. Întrucât S-a înălțat cu sufletul și cu trupul deasupra cetelor îngerești, El a restabilit unirea între lumea sensibilă și inteligibilă și garantează armonia întregii creații" (după J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Cerf, Paris, 1969, p. 194). Dar Sfântul Maxim insistă asupra însușirilor care-l fac pe om capabil de această forță unificatoare actualizată în Hristos. La fel, descrie felul în care se pot realiza prin om depășirile diferitelor diviziuni.

Pe urmă face zidirea sensibilă una și neîmpărțită, nedespărțită pentru el spațial prin distanță, ca unul ce a devenit ușor cu duhul și nereținut la pământ de nici o povară a trupului și neîmpiedicat în urcușul spre ceruri. Aceasta, datorită desăvârșitei invizibilități a minții, care se silește sincer spre Dumnezeu și-și face cu înțelepciune drumul înălțării spre El în mod treptat, ca pe o cale de obște, înaintând de la ceea ce a atins la ceea ce urmează.

Apoi unește, pe lângă acestea, cele inteligibile și cele sensibile prin desăvârșita egalitate cu îngerii, în cunoștință. Face astfel întreaga creație o singură creație, nedespărțită pentru el din punct de vedere al cunoașterii și necunoașterii. Căci a dobândit o știință cunoscătoare (gnostică) a rațiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri – întocmai cu a îngerilor –, prin care, venind revărsarea nesfârșit de darnică a înțelepciunii adevărate, drept urmare, se dăruiește celor vrednici – în mod nemijlocit și în chip curat – cunoștința de neînțeles și de netălmăcit despre Dumnezeu.

În sfârșit, după toate acestea, unește prin iubire și firea creată cu cea necreată (o, minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu față de noi!), arătându-se una și aceeași prin posesiunea harului ca putere habituală. Ajuns aici, omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El îl are pe Dumnezeu însuși întreg în sine și agonisește ca răsplată atotunică a urcușului pe Dumnezeu însuși, ca țintă finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemișcată a celor purtate spre El, și ca graniță și margine nehotărnică și nesfârșită a toată granița și regula și legea, rațiunea și mintea și firea³²⁸.

328. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru că omul e inelul de legătură dintre toate părțile creației și Dumnezeu. În El se vor aduna toate. Omul are de la început o legătură ontologică cu toate și o sete de a desăvârși această legătură. În el există capacitatea de a fi unit cu toate,

106 a. Omul, după ce a fost creat, nu s-a mișcat în chip natural în jurul Celui nemișcat, ca obârșie proprie (adică în jurul lui Dumnezeu), ci s-a mișcat de bunăvoie contrar firii, și, fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost

de a le aduce pe toate la Dumnezeu, unite cu sine. În aceasta stă demnitatea omului, de preot al creației. În vederea acestei uniri a fapturilor cu Sine, prin om, a adus Dumnezeu creația la existență.

Partile creației sunt părțile omului. Ele își găsesc unitatea deplină în om. Ele nu sunt un cosmos deplin decât prin om și în om. Nu omul e o parte a cosmosului, ci toate părțile cosmosului sunt părți ale omului. Omul nu e un microcosmos, alături de macrocosm, sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucât dă o unitate deplină și un sens deplin tuturor părților creației. Părțile creației sunt umane și sunt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părțile creației și adaptat ei, ci toate părțile creației sunt încadrate în om și adaptate lui. Creația devine un cosmos în om, întrucât e unificată și umanizată deplin în el. Brațele omului sunt mai largi decât toate dimensiunile creației. El e mai cuprinzător decât toată creația neinsuflețită, ajungând până la Dumnezeu și mijlocind între creație și Dumnezeu. Omul e chemat nu numai să umanizeze creația făcând-o cosmos, actualizând întreaga ei frumusețe virtuală, ci să mijlocească îndumnezeirea ei, întrucât o unește intim cu sine; sau ea se îndumnezeiește în om, prin om și pentru om. Omul e cel ce descoperă sensul creației, ca sens care îl completează. Sensul creației e pe măsură omului și el descoperă sensul ei uman și destinația ei mai întâi umană și apoi divină sau teandrică. Sensul deplin al creației îl descoperă omul, dar îl descoperă numai în Dumnezeu.

Acest rol unificator îl are omul pentru că are în el părți comune cu toată creația și pentru că toată contribuie la susținerea lui biologică și la îmbogățirea lui spirituală, deci și pentru că spiritul său e deschis prin ea infinitului dumnezeiesc și caută să adune toate în sine și în acest infinit, sau să reverse prin sine infinitul dumnezeiesc peste ea. Spiritul uman are această forță unificatoare pentru că e înrudit cu ea; dar și pentru că se unește cu Duhul dumnezeiesc, Care le cuprinde pe toate și Care dă omului înțelegerea tuturor. În baza puținței de unire a tuturor prin spiritul său, omul este "laboratorul" în care toate sunt adaptate și articulate în spiritul său și, prin el, în Dumnezeu. Dumnezeu nu are ce face cu cosmosul fără om. El vrea să vadă cosmosul adunat în om, cizelat de om, umanizat și adus Lui prin om, cu pecetea și cu actualizarea pe care i-o dă omul, sau vrea să vadă pe om venind în fața Lui cu tot cosmosul adunat în el și umanizat în el. Unitatea între om și cosmos și unitatea tuturor

pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzând de puterea naturală dată lui prin creație de a uni cele despărțite, ca mai vârtos să despartă cele unite^{328 b}. Primejduindu-se astfel, puțin a lipsit ca să se strămute iarăși, în chip jalnic, în ne-

lucurilor din cosmos nu se realizează printr-o simplă legare exterioară, ci printr-o înțelegere, prelucrare și transfigurare a tuturor pe măsura omului, în vederea acestei articulări a lor în sine și în Dumnezeu. O pildă ne dă felul cum sunt prelucrate lemnele sau pietrele din care își construiește omul casa, iar în pereții casei sunt așezate ferestrele care se deschid spațiului din afară, prin care îi vin aerul și lumina. Numai omul e deschis și deschide lumea, prin spiritul său, infinitului dumnezeiesc, văzând-o ca simbol, numai omul tânjește – prin relativitatea sa și a lumii – să fie împlinit de absolutul divin, care nu mai însetează după nimic altceva; și numai el cere această împlinire și pentru lume. Căci numai absolutul divin, care e totodată suprema conștiință și lumină, explică lumea și pe om în calitate de cauză și de scop desăvârșitor. Numai în Dumnezeu omul participă la absolut și vede și lumea explicată în mod absolut. Desigur, omul câștigă și el de la lume, nu numai lumea de la el, se umple și el de lume, așa cum se luminează lumea prin el. Dar omul are nevoie de lume numai ca drum spre Dumnezeu, ca pregătire pentru înțelegerea lui Dumnezeu. Omul nu se poate opri la lume. Nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul duce lumea la Dumnezeu. Nu ea îi dă ultimele răspunsuri la întrebările pe care i le pune existența și ultimele satisfaceri. Ea îi trezește doar apetituri și întrebări mai adânci, prin satisfacerile și răspunsurile parțiale pe care i le dă. El trebuie să depășească lumea și ea îl ajută la aceasta prin relativitatea ei. Dar numai el trăiește întrebările și simte nevoia depășirii ei. Lumea pune, dar nu-și pune întrebări. Ea e obiect finit, nu subiect însetat de infinit.

328 b. Se descriu condițiile pe care trebuie să le îndeplinească omul pentru depășirea diferitelor diviziuni. Prin toate aceste condiții, omul se realizează pe sine însuși și împlinește rolul său de unificare a creației și a acesteia, cu Dumnezeu. Trebuie să devină nepătimaș pentru depășirea contradicției între sexe; trebuie să depășească ispita exercitată de lumea aceasta, adică să depășească ispita divizării egoiste a lumii, pentru a depăși despărțirea ei de rai; trebuie să depășească despărțirile spațiale din lumea sensibilă prin pătrunderea cu duhul la orice distanță. Trebuie să depășească deosebirea între lumea sensibilă și inteligibilă, prin înălțarea continuă de la ceea ce a atins, la ceea ce i se deschide în față (conform epectazelor Sfântului Grigorie de Nyssa), dar și prin transparența ce o câștigă lumea pentru el. Prin aceasta, devine una cu îngerii în unirea

existență. De aceea se înnoiesc firile și, în chip minunat, Cel cu totul nemișcat după fire Se mișcă nemișcat, ca să zic așa, mai presus de fire, în jurul a ceea ce se mișcă prin fire; și Dumnezeu Se face om, ca să mântuiască pe omul cel pierdut. Unind astfel prin Sine însuși părțile naturale sfâșiate ale firii universale în totalitatea ei și rațiunile generale manifestate în părți, prin care se înfăptuiește unirea celor despărțite, împlinește marele sfat al lui Dumnezeu și Tatăl, readunând (recapitulând) toate în Sine, cele din cer și cele de pe pământ. Căci în Sine au fost și create³²⁹.

cunoașterii și a necunoașterii trăite a prezenței lui Dumnezeu, care vine după ce s-a depășit cunoașterea rațiunilor creației. Dacă depășirile de mai jos sunt condiționate de eliberarea de patimi, depășirea separării de îngeri vine prin cunoașterea contemplativă a rațiunilor creației și prin cunoașterea mai presus de cunoaștere a lui Dumnezeu, prin trăirea prezenței Lui în sine și în cosmos.

La urmă de tot omul depășește deosebirea creatului de necreat, ajungând la posesiunea habituală sau definitivă a harului. Pe această treaptă culminantă e întrepătruns întreg cu Dumnezeu întreg, fiind tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. Aceasta e starea de iubire deplină în care omul îl are, îl sesizează, îl cunoaște și îl iubește în locul său pe Dumnezeu, și simte că și Dumnezeu e sălășluit în întregime în sine și îl iubește. Mișcarea lui a ajuns în Dumnezeu la ținta ei finală și la stabilitatea fundamentală și neclintită a unui dialog intim în iubire desăvârșită, la granița nehotărnicită și la marginea fără margini a viețuirii fericite, a unui dialog și schimb de iubire și de viață, dincolo de care nu se pot ridica mintea și firea prin puterile lor. Căci în Dumnezeu nu mai sunt intervale ca să se treacă de la o graniță atinsă spre altă graniță, de la o margine ajunsă spre altă margine. El e ultima margine nemărginită, pentru că El e infinitatea neîmpărțită și simplă în care totul se are nelimitat, în infinitatea unui dialog de desăvârșită comunicare și comuniune. Acolo cunoașterea cea mai înaltă e una cu necunoașterea cea mai adâncă.

329. Până aici Sfântul Maxim a arătat cum trebuie să se miște omul spre Dumnezeu, adunând toată creația în sine. Acum arată că, întrucât omul nu a activat mișcarea sădită în firea lui spre Dumnezeu, ci a îndreptat-o spre cele inferioare lui, devenind și el ca ele și periclitându-se să ajungă până la balansarea pe buza inexistenței, Dumnezeu însuși, Cel prin fire nemișcat, Se mișcă spre creatura care se mișcă prin fire, într-un

Începând astfel adunarea generală a tuturor în Sine de la dezbinarea din noi, Se face om, având pentru noi, ca noi, toate ale noastre fără nici o lipsă, afară de păcat, neavând nevoie nicidecum spre aceasta de rânduiala naturală a firii. Prin aceasta socotesc că a arătat totodată că poate exista și alt mod, preștiut de Dumnezeu, pentru înmulțirea oamenilor, dacă primul om păzea porunca și nu se cobora la animalitate, abuzând de puterile sale. Astfel, a depărtat din fire deosebirea și împărțirea în bărbat și femeie, de care, cum am spus, omul nu ar fi avut poate numaidecât nevoie, căci nu e necesar să persiste pururea cele fără de care era, poate, cu puțință omului să fi existat (căci "în Hristos, spune Apostolul, nu e nici bărbat, nici femeie"). După aceea, sfințind lumea noastră locuită prin viețuirea Sa ca om, după moarte intră neîmpiedicat în rai, cum a făgăduit în chip nemincinos tâlharului: "Astăzi vei fi cu Mine în rai". Apoi, deoarece lumea noastră locuită nu mai era pentru El deosebită de rai, după învierea din morți S-a arătat iarăși în ea, petrecând împreună cu ucenicii. Prin aceasta a arătat că pământul e unul și neîmpărțit în el însuși, eliberând rațiunea potrivit căreia nu trebuie să existe diviziunea rezultată din deosebire.³³⁰ Pe urmă, prin înălțarea la cer a unit cerul cu pământul, căci, prin intrarea cu acest trup pământesc

chip nemișcat mai presus de fire, ca s-o ducă și pe ea la nemișcarea în El. În acest sens Sfântul Grigorie de Nazianz a putut vorbi nu numai de o reinnoire a firii create, ci și de un act nou (de o "innoire") a firii necreate. Pentru concilierea mișcării și a nemișcării în Dumnezeu, gândirea răsăriteană a recurs la doctrina energiilor necreate. Dumnezeu e nemișcat prin ființă, dar Se mișcă prin energiile Sale. Printr-un asemenea act Dumnezeu Se face om. Prin firea umană restabilită în Sine, Hristos va putea, folosindu-Se acum de mișcarea ei naturală, să readune în Dumnezeu toate, căci în Sine sunt reunificate rațiunile întregii creații. În Hristos, omul se unește în Dumnezeu cu semenii săi și cu lumea, pe care o penetrează cu spiritul său uman umplut de Dumnezeu.

330. Depășirea diferitelor diviziuni și contradicții e o chestiune de putere spirituală; iar puterea spirituală se activează în sfințenie. În aceasta

– de o fire și de o esență cu noi – în cer, a arătat că toată firea sensibilă e una în rațiunea ei mai generală, acoperind astfel în sine nota deosebirii care o diviza. Apoi, pe lângă aceasta, străbătând prin toate treptele dumnezeiești și inteligibile din cer, cu sufletul și cu trupul, adică cu firea noastră desăvârșită, a unit cele sensibile și cele inteligibile, arătând în Sine – cu totul neîmpărțită și nedezbinată – convergența spre unitate a întregii creații, în rațiunea ei atotoriginară și atotgenerală.

Și, în sfârșit, după toate acestea, ajunge la Dumnezeu însuși cu omenitatea Sa, înfățișându-Se adică pentru noi, precum s-a scris, în fața lui Dumnezeu și Tatăl, ca om, El, Care nu poate să Se despartă niciodată în nici un mod de Dumnezeu. Astfel a împlinit ca om, cu fapta și cu adevărul, prin ascultarea neclătită, toate câte ca Dumnezeu le-a rânduit de mai înainte El însuși să se facă, realizând tot sfatul lui Dumnezeu și Tatăl în favoarea noastră, care am zădărnicit prin reaua întrebuițare puterea ce ni s-a dat de la început, în chip natural, spre aceasta³³¹. Mai întâi ne-a unit pe noi cu noi înșine în Sine, prin înlăturarea deosebirii de bărbat și femeie, și în loc de bărbați și femei, în care se ob-

se depășește contradicția dintre bărbat și femeie prin viața înduhovnicită, nepătimașă; se depășește deosebirea dintre lumea noastră locuită, și rai, sfințind lumea de aici printr-o viețuire sfințită, lipsită de patimile egoismului și ale alipirii la cele materiale, prin puterea spiritului. Gândirea patristică nu are nevoie de demitizarea bultmaniană, pentru a se elibera de înțelegerea nespirtuală a realităților spațiale.

331. Unificarea tuturor a realizat-o în numele nostru întâi Hristos ca om. El a restabilit în Sine puterea unificatoare a naturii umane pe care noi o alterasem. Pe treapta cea mai înaltă a unificat umanitatea Sa cu Dumnezeu, sau a înfățișat-o pe aceasta plină de toată creația transfigurată în fața lui Dumnezeu și Tatăl. El a realizat unirea tuturor în Sine, ca om, și unirea Sa ca om cu Dumnezeu, întrucât a ascultat porunca dumnezeiască de a folosi această putere în vederea unificării tuturor în Sine și a Sa cu Dumnezeu, prin rolul conducător recunoscut spiritului (minții). Căci, dacă pomirile trupești pătimășe dezbină pe om în el însuși și pe om de toate, spiritul îl unifică în el și cu toate. Dar spiritul face aceasta

servă mai ales modul deosebirii, ne-a arătat numai oameni în sens propriu și adevărat, modelați cu totul după El și purtând nevătămat și cu totul neîntinat chipul Lui, neatins în nici un mod de vreo trăsătură a stricăciunii; și împreună cu noi și pentru noi a îmbrățișat prin cele de la mijloc, ca părți ale Lui, toată creația și a unit în jurul Lui între ele, în chip indisolubil, raiul și lumea locuită, cerul și pământul, cele sensibile și cele inteligibile, ca unul ce avea simțire, suflet și minte ca noi. Căci însușindu-Și prin fiecare din acestea, ca prin niște părți, extremitatea înrudită cu fiecare în modul amintit, a recapitulat (a adunat) toate în Sine³³².

nu impunând o stăpânire silnică asupra părților inferioare ale omului și asupra lumii, ci câștigându-le prin forța superioară a purității și a înțelegerii adevăratului rost al omului și al lumii. Contrar origenismului și urmând lui Hristos, omul duce în sine întreaga creație la unirea cu Dumnezeu, căci spre aceasta a fost făcută.

332. Simțirea, sufletul și mintea mijlocesc între subiectul uman și toate cele asemănătoare lor, care subzistă neunite între ele: între lumea sensibilă, cu țesătura ei rațională, și lumea ființelor îngeresti, care sunt minți pure. De aceea simțurile, sufletul, sau lucrarea lui rațională, și mintea, sau lucrarea ei înțelegătoare, sunt socotite ca fiind la mijloc între subiectul uman și realitățile care le corespund. Dar adevărata unificare a lor în om se realizează prin orientarea minții spre Dumnezeu. Căci, altfel, cele trei lucrări mijlocitoare rămân neunificate în om, mai bine zis lucrarea inferioară a simțurilor pune stăpânire pe om și, prin ele, lumea sensibilă însăși. Iar în această stare omul este neunificat și nu poate unifica cu sine și cu Dumnezeu nici lumea. Căci e purtat de la o pasiune la alta, de la un obiectiv atractiv la altul, dându-le pe rând o importanță exagerată. Numai mintea (spiritul), ca forță superioară făcută să se deschidă lui Dumnezeu și să se hrănească spiritual din El, poate aduce la unitate cele trei lucrări ale omului, supunând pe cele mai de jos celei mai de sus, sau imprimând în cele mai de jos interesul pentru cele mai de sus, în ultimă analiză, pentru Dumnezeu, în Care omul își găsește conținutul suprem și a-toate-cuprinzător al satisfacerii trebuințelor tuturor celor trei lucrări: a simțirii purificate, a rațiunii ce străbate la ultima Rațiune, a înțelegerii nesfârșite a Realității nesfârșite. Dar aceasta s-a făcut întâi în Hristos, în Care Dumnezeu S-a unit prin minte cu natura umană, făcând-o deplin și etern deschisă infinității de lumină și de iubire a Lui.

Prin aceasta a arătat că toată creația este una, ca un alt om, împlinindu-se prin convergența părților ei între ele și ținându-se toată în ea însăși prin solidaritatea totalității ei ca aceeași substanță sau ca rațiunea unică, simplă, indefinită și nediferențiată a creației din nimic, în baza căreia toată creația poate primi una și aceeași rațiune cu totul indistinctă, ca una ce are pe "nu era" mai bătrân ca "este"³³³.

106 b. Căci toate cele ce sunt după Dumnezeu și își au existența din Dumnezeu prin facere sunt, în orice privință, conform Rațiunii celei adevărate. Întâi, pentru că nici una dintre existențe, fie ea dintre cele foarte cinstite și superioare, nu e dezlegată după fire de relația generală față de Cel foarte liber de relație, nici cea de cea mai mică cinste

333. Cel care a restabilit cel dintâi, ca om, în Sine puterea prin care le unifică pe toate în Sine și cu Dumnezeu a fost Hristos. În El creația s-a arătat din nou ca una, unită cu omul nou, sau ca un alt om. Căci, propriu-zis, toată creația adunată în om e un om lărgit și nimic mai mult sau mai puțin. Ea se completează ca un întreg prin convergența părților ei în om, convergență descoperită de el. Deci deplina convergență a părților ei ca într-un întreg nu are loc decât în om. Iar în om nu se împlinește și nu se adună creația, ca într-un întreg sau ca într-un om reunificat, decât pentru că el și-a găsit această întregire sau calitatea unui om complet în Hristos. Unitatea lumii constă în rațiunea ei comună de realitate creată. Dar această rațiune iese în relief în Hristos, în Care legătura creaturii cu Creatorul se manifestă în gradul culminant și în claritatea maximă. Toată creatura, care are ca trăsătură comună începutul ei în timp, e unită cu Creatorul ei, împărtășindu-se de eternitatea Lui și explicându-se din ea, pentru că e încadrată în Subiectul etern, pentru că El îi descoperă în Sine sensurile ei inepuizabile, pentru că mintea Lui omenească poate înainta la nesfârșit în aceste sensuri ale ei în Sine însuși ca Dumnezeu-Cuvântul creator și susținător al ei, pentru că din El pot străluci în mod sensibil în ea noi și noi frumuseți spirituale, curate, negrait de adânci, de netălmăcit. Ce departe suntem de origenismul platonizant, după care nu se reține pentru viața viitoare decât sufletul, refuzându-se lumea văzută ca fostă temniță a sufletului! Omul are, într-un anumit sens, ca făptură creată, o rațiune comună cu a întregii lumi și ea e unită întreagă cu Dumnezeu-Cuvântul, Care îi descoperă adâncimile infinite.

dintre existențe nu e în afară și nepărtașă de relația generală naturală față de cele mai de cinste³³⁴.

Apoi, toate cele ce se disting între ele în chip special, prin deosebirile proprii, sunt unite în general prin identitățile universale și comune și sunt împinse împreună spre unitatea și identitatea dintre ele printr-o oarecare rațiune generală a firii. Căci nici una din cele universale și cuprinzătoare și generale nu se împarte împreună cu cele particulare și cuprinse și speciale. Pentru că nu mai poate fi general ceea ce nu ține la un loc pe cele ce se împart în chip firesc, ci se împarte împreună cu ele și iese din propria unitate unică. Căci tot ceea ce e general prin însăși rațiunea sa se află întreg și nedespărțit în toate cele de sub el, în chip unitar, și în fiecare din cele particulare se contemplă întreg, în chip general.

Iar speciile, depășind varietatea datorată diferenței, primesc prin gen identitatea împreună. Și indivizii, primind prin specie coincidența lor, devin una și aceeași între ei, având prin comunitatea firii o completă asemănare și libertatea de orice deosebire. Iar accidentele împreună combinate în

334. Unitatea creației se arată întâi în faptul că toate existențele din cadrul ei sunt în relație între ele și cu Cel mai presus de orice relație sau dependență. Apoi, prin faptul că toate cele ce se disting între ele prin deosebirile proprii sunt unite prin identitatea existentă între ele ca creaturi și, în ultimă analiză, printr-o rațiune generală a întregii firi create. Căci rațiunea nici unui gen nu se împarte cu speciile și rațiunea nici unei specii nu se împarte cu exemplarele speciei. În acest caz rațiunea generală n-ar mai fi rațiune generală. Iar rațiunile tuturor genurilor sunt unite în rațiunea generală a calității de creație unică și prin dependența ei sau a lor de Rațiunea personală și liberă divină, Care nu mai e dependență de ceva superior Ei, pentru că în acest caz n-ar mai fi un absolut care să le explice pe toate și în care să se împlinescă toate ca un întreg dependent de același Absolut. În dependența de Rațiunea absolută și liberă, ca și în dependența unora de altele, există o egalitate și o unitate între toate, indiferent de poziția mai importantă sau mai puțin importantă ce o au în cadrul creației.

subiect au o unitate care rămâne nesfărâmată, împreună cu subiectul³³⁵.

Martor nemincinos al acestora este adevăratul cuvântător-de-Dumnezeu, marele și Sfântul Dionisie Areopagitul, care în capitolul "Despre desăvârșitul și unul", din scrierea *Despre numirile dumnezeiești* (cap. 12, 2), zice: "Mulțimea nu e nepărtașă de unul, ci ceea ce prin părți e multe, e una prin întreg; și ceea ce prin accidente e multe, e una prin subiect (prin suportul lor); și ceea ce prin număr sau puteri e multe e una prin specie; și ceea ce prin specie e multe e una prin gen; și ceea ce prin manifestare e multe e una în izvor. Și nu e nici una din existențe care să nu fie părtașă de Unul. Și, ca să spun pe scurt, rațiunile tuturor celor distincte și particulare se cuprind, cum se zice, în rațiunile celor universale și generale. Și rațiunile celor mai generale și mai universale sunt cuprinse de înțelegere, iar rațiunile celor particulare, conținute în chip variat în ale celor generale, sunt cuprinse de înțelepciune. Prin înțelepciune, rațiunile se simplifică mai întâi și părăsesc varietatea simbolică din lu-

335. Există astfel o identitate universală a lumii create, cu toată varietatea genurilor, o unitate a fiecărui gen, cu toată varietatea speciilor subordonate și cu toată distincția indivizilor, și a modurilor lor de manifestare, cu varietatea accidentelor ce țin de ele. Propriu-zis, dincolo de varietatea accidentelor, diferit combinate pentru fiecare entitate individuală concretă, există și se menține unitatea misterioasă a ipostasului (a subiectului concret); dincolo de varietatea indivizilor există și se menține unitatea misterioasă a speciei; dincolo de varietatea speciilor există și se menține unitatea misterioasă a genului, și dincolo de varietatea genurilor există și se menține unitatea creației. Sfântul Maxim le spune acestor unități "rațiuni", căci fiecare reprezintă un sens distinct de celelalte și se menține ca atare în mod nealterat. Dar numele de rațiune nu poate explica nici constituirea, nici menținerea, nici sensul lor deplin. Ele sunt taine ale căror sens și origine se ascund în Dumnezeu ca Rațiunea tainică a tuturor rațiunilor, mai presus nu numai de sensul total al rațiunilor creației, ci de orice înțelegere. Prin această unitate a celor participante în specii, genuri, rațiuni generale ale creaturilor, ca creaturi, toate sunt ținute în unitate și sunt "împinse" spre unitatea între ele, fără să se piardă deosebirea.

crurile individuale, ca să fie unificate de înțelepciune, prin care își descoperă conaturalitatea identității cu cele generale³³⁶. Iar înțelegerea și înțelepciunea lui Dumnezeu și Tatăl este Iisus Hristos, Care susține cu puterea înțelegerii Sale rațiunile generale ale lucrurilor și cuprinde cu chibzuința Sa părțile acestora, ca Factor și Proniator prin fire al tuturor, și adună prin Sine într-una cele distanțate și stinge războiul din fapte și le leagă pe toate într-o iubire pașnică și într-o armonie indisolubilă, pe cele din ceruri și pe cele de pe pământ, cum zice Apostolul (Col. 1, 20)³³⁷.

336. Sfântul Maxim face aici o deosebire între înțelepciune și prudență. Înțelepciunea sesizează rațiunile generale: ale universului, ale genurilor, ale speciilor, având un caracter de înțelegere a întregurilor asupra cărora omul nu poate interveni prin actele sale. Prudența sesizează rațiunile entităților individuale, concrete, ajutând pe om în actele sale; înțelepciunea are caracter de cunoaștere contemplativă, prudența, caracter de cunoaștere practică, morală. Proprietatea rațiunilor din entitățile individuale, pe care ele o ascund când sunt sesizate de înțelepciune în identitatea lor cu cele generale, este numită de Sfântul Maxim "simbolică", pentru că ia un chip supus simțurilor, care e un simbol al structurii ei nespuse simțurilor.

337. Iisus Hristos este atât înțelepciunea, cât și prudența Tatălui, căci El cuprinde în Sine atât rațiunile generale ale fapturilor, cât și pe cele ce se concretizează în faptele individuale și în părțile lor, ca Făcător și Proniator, acordând atenție tuturor. Întrupându-Se ca om, El le adună în Sine pe toate. Adunarea lor în Sine nu o face printr-o acțiune exercitată asupra lor în mod exterior, ci, prin faptul că le umple pe ele însele de iubire și de pace între ele, le face să-și descopere legătura lor indisolubilă. Iisus Hristos, ca Rațiunea cea mai generală, unindu-Se cu faptele, restabilește rațiunea comună a lor înzestrată cu forța iubirii, datorită faptului că faptele nu sunt nici o unitate uniformă, nici o varietate lipsită de unitate. Unitatea lor e de aceea și o unitate-iubire a celor deosebite. Iisus Hristos restabilește prin aceasta, în fiecare faptură rațională care se atașează Lui, forța iubirii unificatoare. Iisus Hristos, văzut ca Rațiunea și iubirea unificatoare a tuturor, este El însuși Biserica, întrucât ea e modul prin care trece din virtualitate în actualitate, pe măsură ce restabilește în cei pe care îi adună în Sine iubirea lor față de El și întreolaltă. Biserica nu se poate concepe fără acest rol unificator, care e identic cu însăși misiunea ei mântuitoare.

107. Altă tâlcuire a acelorasi cuvinte.

Și, iarăși, se înnoiesc firile întrucât cea dumnezeiască suportă de bunăvoie, din pricina bunătății și a iubirii de oameni nemăsurate, în chip mai presus de fire, nașterea trupească, iar a noastră pregătește în chip minunat Dumnezeu-lui întrupat, după o lege străină, deosebită de fire, un trup fără sămânță, însuflețit rațional, întru toate ca al nostru și asemenea nouă, afară de păcat; și, ceea ce-i și mai minunat, fără să se știrbească întru nimic prin naștere legea fecioriei celei ce l-a fost Maică. Căci înnoirea constă propriu-zis nu numai în faptul că S-a născut după trup și în timp Dumnezeu-Cuvântul, Care Se născuse fără de început, în chip negrăit, din Dumnezeu și Tatăl, ci și în faptul că firea noastră l-a dat un trup fără de sămânță și că e născut de o fecioară fără stricăciune³³⁸. Căci fiecare din aceste aspecte, vădind înnoirea, ascunde cu totul, dar totodată vădește rațiunea

338. După ce mai înainte Sfântul Maxim a explicat "înnoirea firilor" prin mișcarea celei dumnezeiești în chip nemișcat spre cea omenească și prin ridicarea acesteia peste legea nașterii din pofta trupului, acum arată mai concret în ce constă mișcarea firii dumnezeiești spre cea omenească și a celei omenești spre cea dumnezeiască. Firea dumnezeiască se "înnoiește" nu numai prin faptul că Fiul lui Dumnezeu cel născut înainte de veci din Tatăl Se naște în timp din Fecioara, ci și prin faptul că firea omenească pregătește un trup fără de sămânță lui Dumnezeu-Cuvântul și că Maica cea care-L naște rămâne fecioară.

"Înnoirea" (καινοτομία) de care e vorba nu înseamnă o întinerire a firii învechite, concomitent cu rămânerea ei în legea proprie. Aceasta n-ar fi o întinerire adevărată. Dar nici Dumnezeu nu S-ar putea înnoi în sensul acesta. Totuși nu înseamnă nici o alterare a lui Dumnezeu sau a firii noastre, ci venirea la o stare nouă, la un act nou. Pentru Dumnezeu înseamnă acceptarea unei mișcări care nu contrazice nemișcarea Lui, sau a unei nașteri temporale, care nu-L coboară din eternitatea Lui. Pentru firea omenească apariția unui nou mod de naștere, într-un anumit fel, este o restabilire a firii în starea anterioară, originară, produsă prin suflare dumnezeiască. Pentru Dumnezeu înseamnă o coborâre din iubire prin actele Sale, dar nu prin ființa Sa; pentru om, o înălțare în starea îndumnezeită, o copleșire a ei de către Duhul lui Dumnezeu prin spiritul uman.

negrăită și necunoscută după care s-a făcut; o ascunde prin modul mai presus de fire și cunoaștere în care s-a împlinit și o vedește prin rațiunea credinței prin care pot să fie sesizate toate cele mai presus de fire și de cunoaștere.

Așa se lămurește, după cum socotesc, sensul acestor cuvinte, pe cât se poate, și nu știu cum l-aș putea lămuri altfel. Dar ține de înțelepciunea ta să aprobi cele spuse, sau să afli și să expui în chip mai înțelept o explicație mai bună și să-mi împărtășești rodul unei cunoștințe mai înalte, care să nu aibă nimic pământesc.

108. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Scriptura cunoaște o întreită naștere a noastră: cea din trupuri, cea din botez, cea din înviere"*. Apoi, adăugând la acestea câteva gânduri și tâlcuind nașterile, zice: *"Pe toate aceste nașteri le arată Hristos al meu că le cinstește: prima, prin suflarea cea dintâi și de-viață-dătătoare, a doua, prin întrupare și prin botezul cu care S-a botezat El însuși; iar a treia, prin învierea pe care a inaugurat-o El, încât, precum S-a făcut primul între mulți frați, așa a primit să Se facă și primul născut din morți"* (Din Cuvântarea la Sfântul Botez, cap. 2, P.G., 36, col. 360-361).

De ce reia dumnezeiescul dascăl în acestea, după cât se pare, cele spuse înainte, într-o propoziție care cuprinde ceva în plus? Căci vorbind de nașterea întreită: de cea din trupuri, de cea din botez și de cea din înviere, adaugă – uitând parcă cele spuse –, printr-o propoziție ce pare a fi de prisos, și o a patra, spunând: "Prima, prin suflarea cea dintâi și de-viață-dătătoare". Căci, neexplicând prin aceasta cele trei nașteri, adaugă, spunând ca despre una pe care ar fi spus-o înainte: "Prima, prin suflarea cea dintâi și de-viață-dătătoare".

De ce o spune aceasta învățătorul, o știe numai cel ce s-a făcut asemenea lui în virtute și nu stă departe de înțeleapta lui știință în cele dumnezeiești. După câte înțeleg eu, cu debilitatea înțelegerii mele neputincioase, nu socotesc

că a patra naștere, adăugată, e una în plus, ci mai degrabă completează nașterea din trupuri, amintită înainte, și explică rațiunile și modurile dumnezeiești aflate în ea. Căci Cel ce – din cauza facerii primului Adam – a primit să Se facă om nu a refuzat să Se nască din pricina căderii aceluia, acceptând facerea ca pogorământ la cel căzut, iar nașterea, ca golire de bunăvoie (chenoză) în favoarea celui osândit. Facerea L-a adus la identitatea cu omul de la început (prin suflarea de viață-dătătoare), din care luând "după chipul" ca om, a păstrat libertatea nevândută și nepăcătoarea nepătată; prin naștere îmbrăca, la întrupare, asemănarea cu omul stricăciunii, întrucât a luat chipul de rob. A suferit ca un vinovat Cel ce era fără de păcat, ca să Se supună cu voia aceluiași afecte (pătimi) naturale ca și noi, afară de păcat. Căci, luând aceste părți din amândoi, S-a alcătuit din părți și S-a făcut în chip desăvârșit un nou Adam, purtând în Sine prin părțile amândurora pe primul Adam nemicșorat. Căci, acceptând prin legea pogorământului facerea lui Adam (înainte de cădere), și deci luând, la plăsmuirea Sa prin insuflare, în chip natural nepăcătoșenia, nu a luat și neștricăciunea. Iar din nașterea sub osânda de după cădere luând, prin golirea Sa de bunăvoie, în chip natural, caracterul pătimitor (afectele), nu a luat și păcătoșenia. Și astfel Se face un nou Adam, primind aceeași facere, afară de păcat, și suportând aceeași naștere unită cu suferința. Căci împletindu-le desăvârșit în Sine pe amândouă între ele, prin comunicarea reciprocă între amândouă părțile, le-a tămăduit cu putere pe una cu alta, prin lipsa consecinței extreme a fiecăreia³³⁹. Celei dintâi și cinștite i-a făcut-o mântui-

339. Adam a venit la existență numai prin facere, nu și prin naștere. Urmașii lui vin la existență prin naștere, dar nu prin facere. Acestea sunt îmbinate în nașterea ca om a Fiului lui Dumnezeu. Prin facere primește ca om "chipul" lui Dumnezeu, dar păstrează libertatea față de păcat și nepăcătoarea. Din naștere primește asemănarea cu omul supus stricăciunii, pentru că, deși nu primește păcatul și vinovăția personală pentru

toare și înnoitoare pe cea de a doua, cea umilită, iar celei de-a doua i-a făcut-o susținătoare și vindecătoare pe prima. Iar extreme numesc: a facerii, care e cea dintâi și cea cinstită, nestrîcîciunea, ca urmare a nepăcătoșeniei; a nașterii, care e cea de-a doua și cea umilită, păcătoșenia, ca una ce e unită cu patima și strîcîciunea. Acestea neprimindu-le Mîntuitorul nicidecum în trup, dar primind cele ce sunt din pricina lor, a făcut nașterea salvatoare a facerii, reînnoind prin patima (afectul) ce ține de ea, în chip minunat, nestrîcîciunea facerii, iar facerea a făcut-o tîmăduitoare a nașterii, sfințind prin nepăcătoșenia ei nașterea supusă patimii. Astfel, facerea a salvat cu desăvîrșire ordinea firii prin creare, ca să susțină firea cu rațiunea dumnezeiască a facerii, și a eliberat cu totul nașterea (originea prin naștere), căreia îi era supusă firea din pricina păcatului, ca să nu mai fie stăpînită de modul provenirii prin curgerea seminței, asemenea celorlalte viețuitoare de pe pămînt³⁴⁰.

păcat, primește afectele, sau pătîmirea, sau capacitatea de suferință ca și noi. Prin aceasta poartă chipul omului supus suferinței și morții. Adică a luat din omul facerii o parte, și din al nașterii, o alta și le-a îmbinat pe amîndouă. A luat din omul facerii chipul lui Dumnezeu, iar din omul nașterii, chipul de rob sau pătîmirea (capacitatea de suferință) și strîcîciunea. Îmbinîndu-le pe amîndouă, prin nepăcătuire a tîmăduit pătîmirea și prin pătîmire și moarte a scos din fire afectele care pot duce la păcat. Aceasta, pentru că afectele provenite din nașterea Lui erau lipsite de păcat, care e punctul extrem la care pot ajunge, iar nepăcătuirea care provenea din facere era lipsită de nepătîmire sau nestrîcîciune, care e punctul extrem al facerii. N-a luat păcatul nașterii noastre pentru că S-a născut din Fecioara ca printr-un fel de facere prin suflare dumnezeiască; n-a luat nepătîmirea și imortalitatea, pentru că S-a născut din firea noastră după cădere.

340. Partea din facere, care e partea primă și cinstită a lui Hristos ca om, a fost înnoită și mîntuită prin suferința provenită din naștere, adică printr-o calitate a părții a doua și umilite, căci afectele de suferință ale acesteia nu duceau la păcat, ci erau suportate în mod curat; iar pătîmirea și strîcîciunea și moartea părții a doua, provenită din naștere, le-a vindecat prin nepăcătuirea părții întîi. La ceilalți oameni a fost vindecată

Legând deci facerea și plămuirea și însuflarea, în chip natural, cu întruparea și nașterea, distinge-le numai cu cugetarea și vei afla că, pentru marele învățator, a patra naștere completează pe cea din trupuri și numai prin cugetare se poate distinge de ea, în modul în care am spus. Iar aceasta este facerea care e cugetată înainte de nașterea ce s-a introdus ulterior și a cărei însușire proprie e însuflarea primă și de-viață-făcătoare³⁴¹.

mai întâi păcătoșenia la care au dus afectele provenite din naștere. Iar prin suferința legată de aceste afecte a fost restabilită, în potență, nestrîcâciunea legată de facere, ceea ce îi duce la înviere. Căci nepăcătoșenia și moartea sunt cele două extreme. Precum păcătoșenia provenită din nașterea comună duce la strîcâciune și moarte, așa nepăcătoșenia lui Hristos duce la desființarea strîcâciunii și a morții, pentru că înseamnă o stăpânire a afectelor și o strînsă unire cu Dumnezeu. Păcătoșenia duce la strîcâciune, iar nepăcătoșenia duce la nestrîcâciune, pentru că prima înseamnă despărțire de Dumnezeu, a doua, unire cu Dumnezeu. Hristos a luat nepăcătoșenia, dar nu și nestrîcâciunea. Însă prin nepăcătoșenie a ajuns la nestrîcâciune sau la înviere, confirmând cu voia unirea Sa, ca om, cu Dumnezeu. În El nepăcătoșenia a dus la nestrîcâciune prin îndepărtarea din fire a afectelor, care duc la păcătoșenie, dar care în El nu au dus. În ceilalți oameni puterea nepăcătoșeniei Lui și a nestrîcâciunii la care a ajuns El duce nu la suprimarea afectelor și prin aceasta a strîcâciunii, ci a păcătoșeniei în care afectele se dezvoltă pentru a duce la strîcâciune și la moarte. În ceilalți oameni, între afecte și strîcâciune se intercalează păcătoșenia. În Hristos nu era intercalată păcătoșenia. De aceea a avut El puterea să învingă afectele și strîcâciunea (moartea) în Sine însuși și păcătoșenia în ceilalți, încă în viața aceasta. Iar afectele și strîcâciunea le-a învins în aceștia după moarte. Luând firea printr-o naștere fără păcătoșenie, a luat o fire care avea puterea să învingă moartea. Deci ceea ce avea prin naștere a fost mântuitor pentru ceea ce avea prin facere.

341. În Hristos sunt, ca la orice om, tot numai trei nașteri, nu patru. Adică cea prin întrupare, prin botez și prin înviere. Cea a facerii prin însuflare completează numai pe cea a nașterii, și se poate distinge de naștere numai prin cugetare. Nașterea lui Hristos fără unirea între două trupuri dă însă Sfântului Maxim puțința să susțină opinia Sfântului Grigorie de Nyssa că, înainte de păcat, s-a putut ca omul să vină la existență prin facere, ca Adam, nu prin nașterea din trupuri, introdusă ulterior din pricina

109. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Scriptura cunoaște o întreită naștere a noastră*".

Și, ca să spun pe scurt, dacă vrei să cunoști înțelesul exact al cuvintelor învățătorului, caută care e rațiunea anterioară a facerii omului, sau cauza lui ce rămâne pururea neieșită din stabilitatea proprie; și care e modul nașterii lui, introdus din pricina păcatului, în baza iconomiei educative (prin încercări), mod care are ca țintă ultimă îndreptarea celui educat și întoarcerea lui desăvârșită la rațiunea facerii lui. În felul acesta vei înțelege limpede cum Dumnezeu, făcându-Se om, S-a făcut în chip desăvârșit după amândoi, readucând cu înțelepciune modul iconomiei la rațiunea adevărată a facerii³⁴².

păcatului. Opinia aceasta o vede Sfântul Maxim afirmată implicit și în textul de față al Sfântului Grigorie de Nazianz. Pe baza aceasta, Sfântul Maxim a putut vedea la Hristos nașterea din trup în mai mare măsură fundamentată pe facerea trupului lui Adam din țărână și prin suflarea Duhului Sfânt și deci ca neavând numaidecât nevoie de o naștere din sămânța bărbătească, precum la ceilalți oameni. Prin aceasta a salvat în parte firea omenească a lui Hristos de modul nașterii de după păcat, adică a salvat-o de pofta de care era legată această naștere. Prin aceasta, firea umană a Lui a fost menținută în rațiunea ei adevărată ce o are prin creare și a fost salvată de modul legat de poftă, prin care se produce venirea ei concretă la existență în ceilalți oameni. Printr-o astfel de fire, dezlegată chiar în originea ei de pofta păcătoasă, Hristos va putea influența asupra celorlalți oameni. Ea va putea comunica puritatea Sa și lor prin Botez, ca naștere (sau facere) prin insuflarea Duhului.

342. Sfântul Maxim întreprinde o analiză mai amănunțită a raportului dintre rațiunea anterioară a facerii (creării) omului, care e cauza lui, și modul nașterii lui introdus prin păcat. Modul acesta are ca țintă ca, prin iconomia educativă (educație prin pedepsire), să îndrepte pe om la rațiunea facerii lui, la cunoașterea acestei faceri. Omul trebuie să înainteze prin suportarea bărbătească a încercărilor ce decurg din păcat și deci și din nașterea sa din poftă, ca să ajungă la ținta sa finală, care nu e decât restabilirea deplină în rațiunea care e cauza creării sale. În *Quaest. ad Thal.*, 59, Sfântul Maxim spune: "Deci omul, căutându-și cu stăruință ținta sa finală, dă de originea sa, care se află în mod natural în ținta finală.

Și atunci vei admira după dreptate înțelegerea învățatorului, datorită căreia, distingând prin cugetare, a lămurit în mod implicit întreaga rațiune a atotdumnezeieștii taine referitoare la noi. Căci, împărțind prin cugetare nașterea din trupuri în: insuflare de-viață-dătătoare și întrupare, a indicat în chip acoperit deosebirea modului nașterii față de rațiunea facerii. Pe acestea le-a primit pentru noi Dumnezeu, Care a reinnoit firea, sau, ca să spunem mai adevărat, a înnoit-o și a readus-o la străvechea frumusețe a nesticăciunii prin sfântul Lui trup însuflețit rațional, pe care l-a luat din noi; ba mai mult, i-a procurat firii cu generozitate îndumnezeirea, din care nu mai poate nicidecum cădea, fiind întrepătrunsă cu Însuși Dumnezeu cel întrupat – ca sufletul cu trupul – printr-o unire neamestecată, și ea a primit, datorită arătării Lui prin ea, să se ascundă atât de mult, cât de mult S-a făcut El arătat prin ea și S-a socotit ieșit din ascunzimea Sa naturală³⁴³.

Căci, părăsind căutarea originii sale, a întreprins prin fire căutarea cu stăruință a ei ca țintă finală³⁴³. El recunoaște prin aceasta un rost pozitiv chiar nașterii din poftă, contrar origenismului platonizant. "Facerea" omului nu a fost produsul unei căderi dintr-o existență în unitatea inițială, ci un act pozitiv al lui Dumnezeu în vederea unei existențe fericite a omului. Dar, odată ce omul a păcătuit, nu mai putea fi salvat printr-o retragere a lui din existența pământească, ci printr-o înaintare de la nașterea din poftă într-o dezvoltare, care constă în nevoia de purificare de păcat, pentru a ajunge ca la o țintă finală – ce se află înaintea, nu înapoia lui – la rațiunea originară a ființei sale aduse la existență prin creație. De aceea, chiar Fiul lui Dumnezeu acceptă modul nașterii din trup, dar purificat de la început. Căci El a imbinat acest mod al nașterii cu rațiunea provenirii lui prin facere, deci a unificat modul nașterii, pentru iconomia mântuirii, cu rațiunea facerii.

343. Fiul Lui Dumnezeu, acceptând atât existența omenească creată, cu rațiunea ei, cât și existența născută, cu modul ei, a readus existența prin naștere la frumusețea de la început, adică la starea de nepăcătuire, ba chiar la îndumnezeire. Căci această existență a fost într-o întrepătrundere cu Dumnezeu însuși, într-o unire neamestecată, încât însușirile ei de pe urma nașterii s-au ascuns atât de mult în Dumnezeu, pe cât de mult S-a arătat prin ele Dumnezeu, ieșit din ascunzimea Lui naturală.

Și mai minunat decât aceasta e că, fiind Dumnezeu prin fire și binevoind să Se facă și om prin fire, nu a schimbat hotarele nici uneia dintre firi prin cealaltă, ci, fiind întreg Dumnezeu, a rămas și întreg om.

Faptul că era Dumnezeu nu L-a împiedicat de a Se face om, nici faptul că S-a făcut om nu L-a micșorat existența Sa ca Dumnezeu. Dar S-a păstrat Unul și Același prin amândouă, fiind amândouă cu adevărat în chip natural. Nu S-a împărțit – din pricina păstrării neatînse a deosebirii naturale, celei după ființă, a părților – și nu S-a amestecat, din pricina unității culminante a ipostasului; nu S-a prefăcut în firea de jos și nu a căzut în ceea ce nu era.

Nu a împlinit iconomia în mod părelnic, luând chip și figură de trup și toate celelalte ce se atribuie unui suport, dar fără suportul lor, ci, luând în sens propriu și real și cu

Firea noastră, asumată de El prin nașterea de pe urma păcatului, și-a ascuns în El atât de mult ceea ce-i era propriu (nașterea din poftă, păcătoșenia), pe cât de mult s-a arătat în aceste însușiri primite de ea dumnezeirea Lui. Firea noastră de după păcat e făcută în Hristos un mediu de revelare a Lui ca Dumnezeu. Omul Iisus a fost atât de minunat, că revela pe Dumnezeu fără a se știrbi ca fire omenească, ci tocmai prin revenirea ei la rațiunea ei neștirbită, întrucât chiar în aducerea ei la existență se arată, în parte, facerea omului de la început prin Dumnezeu. Iisus, ca om, în parte Se face fără de păcat, în parte Se naște ca să intre în legătură cu omenirea existentă. Astfel, chiar prin modul facerii lui, omul e rânduit să fie un transparent al lui Dumnezeu. Nu e adus la existență pământească spre pedeapsă în sens origenist. Dumnezeu l-a adus la existență ca om prin suflarea iubirii Sale, sau adierii infinitului dumnezeiesc al Duhului Sfânt, în care omul trebuia să respire permanent. Printr-o suflare a început să se formeze și în Fecioara umanitatea lui Hristos, printr-o suflare asemănătoare cu cea a facerii de la început, dar incomparabil mai eficientă. Și printr-o astfel de suflare ni se transmite și nouă, în Botez, nașterea omului nou din Hristos, având să trăim pururea în adierea dragostei infinite, de-viață-datătoare a Duhului Sfânt. De altfel, chiar în nașterea noastră din trupuri e implicată și o însuflare a lui Dumnezeu, chiar dacă sufletul dat prin ea nu rămâne în legătura originară a omului cu Dumnezeu.

adevărat însăși firea omenească, Și-a unit-o Sieși după ipostas, în mod neschimbat, nealterat, nemicșorat și neîmpărțit, păstrând-o neschimbată din rațiunea și hotarul ei.

În felul acesta, a cinstit și nașterea noastră cea din trupuri, după acest Sfânt și mare învățător, făcându-Se om cu adevărat și născându-Se omenește, ca să ne elibereze pe noi din lanțurile nașterii și din legea la care eram osândiți din pricina păcatului, de a fi semănați și de a răsări asemenea ierbii, cum zice undeva marele și văzătorul celor mari, Iezechiel, ridicat tainic la cele dumnezeiești, unde a cunoscut cauza iconomiei de acum cu privire la om. Căci zice acesta, adresându-Se Ierusalimului: "Acestea zice Domnul Ierusalimului: Rădăcina ta și nașterea, din pământul Canaan; tatăl tău, amoreu, și mama ta, heteancă. În ziua în care te-ai născut, nu ți-au legat buricul tău și n-ai fost scăldată în apă, nici frecată cu sare și în scutece n-ai fost înfășată. Și ai fost aruncată pe fața câmpului pentru viclenia sufletului tău în ziua în care te-ai născut. Și am trecut pe lângă tine și te-am văzut pe tine tăvălită în sângele tău și am zis: «Din sângele tău, viața ta. Înmulțește-te, că rod al țarinei te-am dat»" (Iez. 16, 3 ș.u.)³⁴⁴.

Deci Domnul, vrând să tămăduiască firea de osânda legii – datorită căreia odrăsește prin sămânță asemenea ierbii

344. Taina unirii celor două firi în ipostasul unic al Cuvântului, fără alterarea nici unei firi, se explică prin faptul că firea omenească, departe de a fi micșorată sau alterată în însușirile ei de către firea dumnezeiască, este consolidată în ele sau întărită și desăvârșită în rațiunea ei. Și, în realizarea ei plenară, nu obligă firea dumnezeiască la o micșorare sau alterare în ființa ei, ci numai la un pogorământ în lucrările ei. Dumnezeu nu e contrar făpturii Sale, și făptura nu e contrară lui Dumnezeu. Există între ele o convergență. În *Opuscula theologica et polemica* Sfântul Maxim spune: "A închipuit în mod nefantezist marele mister al iconomiei pentru noi, neînlăturând nimic natural din partea asumată, afară de păcat" (P.G., 91, col. 32). Prin înlăturarea păcatului nu se înlătura ceva de la firea umană, ci mai degrabă se restabilește aceasta în conformitatea ei naturală cu Dumnezeu și deci în deplina ei actualizare. "Căci nimic din cele

și are viață prin sânge, ca celelalte animale – și s-o readucă la străvechiul har al nestrucăciunii, a venit să o elibereze și să-i arate clar binele spre care a fost creată la început, dar spre care nu s-a mișcat deloc; apoi, să calce răul spre care mișcându-se îndată ce a fost creată, din pricina rătăcirii, și-a deșertat contrar firii toată puterea ei, și să lege de Sine puterea poftelor ei (al cărui simbol e buricul), care a primit astfel o fermă și statornică deprindere a fecundității în bine; de asemenea, să o spele, adică să o curețe de petele neștiinței cu apa vărsată peste ea prin har, și să o învelească în scutece, adică să întărească cu Duhul lucrarea ei naturală în direcția binelui pentru care a fost creată; iar prin aceasta, să o facă curată și incapabilă de putreziciunea patimilor și, strângând-o în învelișul rațiunilor adevărate din lucruri ca în niște scutece, să o oprească de la orice revărsare în afara rațiunii ei³⁴⁵.

naturale și nici firea nu se opune Cauzatorului firii" (*op. cit.*, P.G., 91, col. 89). Venind cu libertatea dumnezeirii în firea noastră robită păcatului, a eliberat-o pe aceasta de la început de această robie, dându-i de la început libertatea de păcat și, deci, de automatismul animalelor și vegetalelor, apoi, de alterarea ce urmează acestei propagări automate. Iubirea nu răpește libertatea celui iubit, ci i-o întărește. Cel ce iubește vrea să fie iubit în mod liber.

Acceptând în libertate nașterea noastră, a cinstit-o pe aceasta, dar ne-a și eliberat din lanțurile pe care ea le imprima ființei noastre, suflând în firea umană născută din umanitatea noastră libertatea iubirii desăvârșite. Ba, mai mult, prin libertatea pe care i-a insuflat-o de a lupta contra pornirilor ce o opreau de la iubirea liberă a lui Dumnezeu, sau de a se lăsa abătută de la aceasta de durerile coruperii ce ne vin din această naștere, i-a dat puțința de creștere duhovnicească. În sfârșit, prin harul și prin forța divină cu care a pus în comunicare firea noastră, i-a dat nu numai puterea de a nu păcătuți, ci și pe aceea de a redobândi incoruptibilitatea. Căci viața dumnezeiască este incoruptibilă și comunică incoruptibilitatea. Prin toate acestea, Sfântul Maxim respinge pesimismul resemnă al origenismului platonizant, referitor la nașterea și la viața în trup.

345. Unind firea noastră cu firea dumnezeiască în ipostasul Său, Dumnezeu-Cuvântul i-a făcut acesteia clară și atrăgătoare frumusețea binelui adevărat sau a izvorului existenței ei, spre care ea trebuie să se

110. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte.

Dar poate învățătorul, stabilind prin cele spuse o îndoită rațiune și un îndoit mod al facerii firii omenești – una, a sufletului, și alta, a trupului –, însăși nașterea din trupuri a împărțit-o prin cugetare în două; a arătat că sufletul se constituie, în chip negrăit, din insufierea dumnezeiască și de-viață-făcătoare și că trupul se alcătuiește din substanța materiei din care provine deodată cu sufletul, prin zămislire. Căci nu a îngăduit să se spună că amândouă au, fără deosebire, aceeași rațiune și același mod al facerii, căci acestea nu sunt identice între ele după substanță. Iar cele a căror substanță nu e identică au și o rațiune și un mod deosebit al facerii. Deci e drept să se creadă că alta este rațiunea, și altul modul sufletului, și alta rațiunea, și altul modul trupului, după care trupul se face, este și rămâne neschimbat, chiar dacă e unit cu sufletul.

111. Explicare scurtă către cei ce spun că sufletele există înaintea trupurilor, sau vin la existență după ele.

În ce privește venirea la existență a celor două, adică a sufletului și a trupului, timpul facerii este același, nici una neprimind facerea, cum am spus, înaintea celeilalte, sau după cealaltă, ca să nu se rupă specia formată ca întreg din cele două.

Totuși, rațiunea (cauza) a ceea ce există pentru altceva e mai tânără decât ipostasul de sine existent al uneia sau

miște, ca să se întărească tot mai mult în existență. Puterea ei nu se mai cheltuiește în preocuparea de ceea ce nu are consistență. Firea noastră își recâștigă fecunditatea în bine, odată ce ea soarbe din izvorul infinit al binelui. Aflându-se într-un ipostas comun cu firea dumnezeiască, firea omenească e deschisă în Hristos oceanului de viață și de cunoștință sau de lumină, ce se revărsa în ea prin har din prezența dumnezeiască infinită. În Hristos ea e înfășată în lumea ordonată și unitară a rațiunilor divine ale lucrurilor, încât nu se poate revărsa în afara lor spre suprafața pur sensibilă a lucrurilor.

alteia, căci e parte a lui; pe când cu altele, ipostasul își are unirea fără silă. Însă ceea ce completează (trupul) împreună cu altceva (cu sufletul) ipostasul, prin compoziție naturală, nu e ferit de corupere și de prefacere în ceea ce nu era.

De aceea, ceea ce preexistă de sine în chip deosebit nu poate fi redus niciodată la ipostasul altei specii.

Căci, dacă preexistentul primește compoziția cu altul spre întregirea unei alte specii, aceasta o face desigur sau după fire, sau contra firii. Dacă e după fire, niciodată nu va fi văzut ieșind din compoziția în care se află cu altul spre întregirea unei alte specii, neputând ieși cu sila din firea proprie; pentru aceasta nu se va putea concepe nicicând nici suflet fără trup, nici trup fără suflet. Și astfel, înțelepciunea acestor a-prea-multe-știutori li s-a schimbat în nebunie, fiind duși cu sila la o concluzie de care se străduiau să fugă. Iar dacă fiecare dintre acestea primește, contra firii, compoziția cu cealaltă pentru întregirea unei alte specii, se corupe desigur, ieșind din hotarele proprii, devenind ceea ce nu e prin fire și căzând în ceea ce nu era. Și ce ar fi mai nebuște ca aceasta? Dar să revenim la tema noastră³⁴⁶.

346. Sfântul Maxim aduce, pentru venirea concomitentă la existența a sufletului și trupului, trei argumente. Primul argument e: numai ceea ce nu face parte dintr-un ipostas, ci e folosit de acesta, vine la existență mai târziu. Dar omul e ipostas ce nu face parte din altul sau din altceva, ci realizează o unire liberă cu acel altul sau altceva. Ceea ce nu face parte din ipostas, ci e primit de ipostas în el, se corupe prin aceasta și se preface în ceea ce nu era. Aceasta se întâmplă cu orice materie asimilată de trup. De aceea ceea ce preexistă cu ipostas propriu nu poate fi redus la un alt ipostas. Astfel, trupul nu poate exista înainte de suflet, sau după suflet, nici sufletul, mai înainte de trup sau după trup, căci nici unul nu e numai o parte folosită de cealaltă ca un ipostas preexistent. În cazul acesta, partea primită s-ar corupe prin folosirea ei de către cealaltă parte ca ipostas preexistent. Al doilea argument: pe de o parte, nici sufletul, nici trupul nu pot fi considerate nici ca ipostasuri preexistente, căci nici un ipostas preexistent nu poate fi redus la alt ipostas. Al treilea argument: dacă sufletul și trupul ar fi două realități deosebite care se unesc între ele ca să constituie o specie, această unire ar realiza-o sau

Deci facerea sufletului, cum zice în mod clar învățătorul, nu se înfăptuiește dintr-o materie ce subzistă, ca trupurile, ci din voia lui Dumnezeu, prin însuflarea de-viață-facătoare, în chip negrăit și necunoscut, cum singur Făcătorul lui știe. Sufletul, primind existența la zămislire deodată cu trupul, e adus în existență spre întregirea unui om; iar trupul se face din materia subzistentă, adică a altui trup, la zămislire primind deodată cu aceasta compoziția cu sufletul spre a fi o specie cu acela. Aceasta o spune în altă parte învățătorul, zicând: "După îndoita putere a suflării, ni s-a insuflat tuturor și suflarea și Duhul Sfânt" (Sf. Grigorie de Nazianz, *A patra cuv. teol., Despre Fiul*, cap. 20).

Deci trebuie să repartizăm, prin cugetare, la zămislire, însuflarea vieții și pe Duhul Sfânt pe seama esenței mintale (intelectuale) a sufletului, iar întruparea și suflarea, pe seama trupului, cum zic Părinții. Facerea protopărintelui Adam s-a produs în chip tainic. Dar ea are altă rațiune a existenței și alt mod al facerii sufletului și altă rațiune și alt mod al existenței și alt mod al facerii trupului, cum ne-a învățat în chip măreț dumnezeiasca Scriptură. Căci aceasta nu îngăduie ca sufletul și trupul să coincidă prin unul și același mod al facerii, și deci să se contopească după fire, ci să se cunoască rațiunea substanței fiecăruia și modul deosebit al facerii³⁴⁷.

după firea lor, sau contra firii. Dacă ar realiza-o după firea lor, ea nu ar putea avea această compoziție după venirea lor la existență, căci în acest caz fiecare dintre ele ar face parte din altă specie, deci n-ar fi nici trup, nici suflet. Dar nici de trup nu se poate spune că e trup fără suflet, nici de suflet, că e suflet fără trup. Trupul ține de ființa omului, deci e în relație naturală cu sufletul, contrar teoriei origeniste.

347. Sfântul Maxim arată că însuflarea de-viață-facătoare, prin care sufletul e adus la existență de Dumnezeu, poate fi deosebită prin cugetare de nașterea trupului din trupuri, dar ele au loc concomitent. Insuflarea dumnezeiască e actul prin care se creează sufletul și se înzestrează cu Duhul Sfânt (cu chipul lui Dumnezeu), iar facerea trupului (sau întruparea) e actul de constituire concomitentă a trupului din trupurile părinților, nu fără o participare a sufletului.

Iar dacă în cazul lui Adam a fost o îndoită putere a in-suflării, concurgând la aducerea lui la existență, ce ar spune cineva despre Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, Care după omenitate le are pe amândouă, adică sufletul și trupul, într-o împreunare care păstrează, pe cât e cu putință, multă asemănare cu primul Adam? Căci precum, așa cum zice învățătorul, Dumnezeu face pe om luând trup din materia de curând preexistentă, iar de la Sine sădind viața, pe care Scriptura o socotește suflet mintal și chip al lui Dumnezeu, în același fel El – luând trupul din Neprihănită Fecioară ca dintr-un pământ nespurcat, iar de la Sine sădind viața, pe care Scriptura o socotește suflet mintal și chip al lui Dumnezeu – a făcut omenitatea Sa, sau S-a făcut pe Sine de bunăvoie om pentru noi, în chip neschimbat, prin primirea trupului însuflețit, mintal și rațional, ca Atotputernicul³⁴⁸.

Prin aceasta, zice învățătorul, Domnul și Dumnezeu nostru a cinstit nașterea noastră întreită, adică modurile generale ale facerii noastre în vederea existenței, a existenței bune și a veșnicei existențe: pe cea *din trupuri*, care e una pentru amândouă părțile, adică pentru suflet și pentru trup, prin faptul că sunt aduse împreună la existență, dar e împărțită în două pentru modul deosebit al facerii fiecăruia – aceasta e cea prin care primim existența; pe cea *din botez*, prin care primim îmbelșugat existența cea bună; și pe cea *din înviere*, prin care suntem preschimbați prin har spre existența veșnică³⁴⁹.

348. Domnul Iisus Hristos Se constituie ca om pe de o parte după oarecare asemănare cu Adam, deși e și născut după o oarecare asemănare cu noi, pe de alta, e făcut altfel decât Adam și altfel decât noi. El a adus neîntinarea într-un trup luat din trup omenesc ca al nostru, care a fost sălaș corespunzător pentru sufletul Lui neîntinat, creat prin însuflare dumnezeiască.

349. În această primă naștere neîntinată a Domnului spre existență ca om e implicată a doua naștere a Lui, cea prin botez, spre existența

Deci trebuie să primim întocmai cuvintele învățătorului, față de cei ce defăimează cele ce sunt bine scrise. Căci, distingând numai cu cugetarea nașterea din trupuri din pricina arătată, învățătorul declară că deodată cu zămislirea – care nu trebuie cugetată nici o clipă ca anterioară – Domnul a primit și Duhul de-viață-făcător, adică însuflarea ce ține de omenitatea Lui, sau sufletul mintal, împreună cu trupul cel din Neprihănită Fecioară, și nu după zămislire³⁵⁰.

Lui cea bună pentru Dumnezeu, și a treia naștere, cea a învierii, spre veșnica existență bună. Dar prin această naștere a Domnului e cinstită și prima naștere a noastră, precum în ea sunt implicate și celelalte două nașteri ale noastre împreună cu ale Lui: cea spre existența cea bună, prin botez, și cea spre existența veșnică, prin înviere. Existența noastră prin naștere devine astfel, prin Hristos, existență veșnică. Astfel, existența noastră ca rezultat al nașterii din trupuri nu se anulează, ci e ridicată la existența veșnică. Din nou e respins origenismul, dar, acum, pe temei hristologic.

350. Sfântul Maxim ține să facă evident că nici la Domnul, nici la ceilalți oameni nu se admite o separare în aducerea la existență a sufletului și a trupului. Numai prin cugetare se poate distinge între aducerea la existență a sufletului prin însuflare de către Dumnezeu, și a trupului, din alt trup – în cazul lui Hristos, și din alte trupuri – în cazul nostru, sau din pământ – în cazul lui Adam. Sunt două acte concomitente, indisolubil legate între ele, sau o pereche de acte neseperate având ca rezultat persoana umană, ca unitate desăvârșită. Sfântul Maxim a ținut să dea aceste două explicații, pentru că unii considerau că în vorbirea Sfântului Grigorie s-ar indica o a patra naștere, care ar putea implica o preexistență a sufletului.

Sfântul Maxim, deși distinge actul dumnezeiesc, prin care aduce sufletul la existență, de actul nașterii trupului din trup, le unește nu numai prin concomitența lor, ci și prin referirea unuia la altul și prin faptul că ele concură în a aduce la existența reală o persoană umană conformă unei rațiuni unitare a ei în Dumnezeu. De aceea credem că putem merge mai departe în accentuarea unității duale a actului prin care e adusă la existență o persoană omenească. O face de altfel aceasta însuși Sfântul Maxim. De fapt, trupul omenesc, care se naște din trupuri, nu e numai o entitate biologică, ci e o raționalitate organizată, articulată chiar de la începutul formării ei într-o rațiune cunoscătoare sau într-un suflet conștient (rezultatele științei ne-au dovedit că însăși materia e o raționalitate

112. *Către cei ce spun că sufletele există înainte de trupuri.*

Unii zic, cum am spus înainte, că sufletele există înaintea trupurilor, iar alții, din contră, că trupurile există înaintea sufletelor. Noi însă mergem pe calea împărâtească, de mijloc, cu Părinții noștri care nu afirmă nici pre existența,

plasticizată). Actul de zămislire a omului nou nu e numai zămislirea unui trup de către două trupuri de sex contrar, ci actul de zămislire a unui trup insuflat cu suflet rațional, deci a unei persoane umane integrale. N-am spune că prin aceasta ne declarăm aderenții traducianismului, după care sufletul vine din sufletul părinților, respingând creaționismul. E în actul de zămislire a unui om nou o misterioasă împreună-lucrare a lui Dumnezeu și a părinților și poate și o implicare, în parte, a sufletelor urmașilor (sau a rațiunilor lor) în cele ale înaintașilor, care ar corespunde unei implicări a rațiunilor lor în rațiunea generală a speciei umane, în Rațiunea supremă, actualizându-se ca persoane concrete prin colaborarea dintre părinți și Dumnezeu. Simțulitate excesivă care s-a introdus în actul zămislirii noului om nu a făcut pe Dumnezeu să-și retragă colaborarea la această zămislire, căci în acest caz ea nu s-ar produce.

Aceasta ne dă puțința să admitem că, în eventualitatea necăderii lui Adam și a Evei în păcat, zămislirea copiilor s-ar fi produs nu în afara unirii lor trupești, ci printr-o covârșire a senzualității trupești de o sensibilitate a dragostei spirituale sau de înfrânarea ei prin rațiunea sau prin mintea părinților (prin spiritul lor) trăitoare într-o accentuată intuire a lui Dumnezeu și a gustării bunătăților spirituale aflate în El. Pentru că, după căderea în păcat, zămislirea unui nou om nu se putea înfăptui decât în condiția excesivei sensibilități carnale, Dumnezeu Cuvântul Și-a zămislit trupul prin evitarea unirii între două trupuri, ceea ce a asociat zămislirea Lui cu o trăire spirituală curată a Fecioarei, produsă de lucrarea covârșitoare a Duhului Sfânt. Dumnezeu-Cuvântul, Rațiunea supremă, a întărit rațiunea Fecioarei ca să frâneze sensibilitatea ei trupească și a deschis mintea (spiritul) ei pentru sesizarea prezenței și lucrării lui Dumnezeu, întărind și rațiunea umanității pe care Și-o forma Fiul lui Dumnezeu. Aceasta a apropiat de facerea lui Adam zămislirea Lui ca om, care s-a produs printr-o formare a unui trup fără mijlocirea altui trup sau altor trupuri, dar a unui trup care se forma de la început ca un trup insuflat cu un suflet rațional, unit cu Dumnezeu prin harul Duhului Sfânt. Căci, dacă rămânem la ideea Părinților despre concomitența creării sufletului și trupului, nu trebuie să se admită o distanță între crearea trupului și a sufletului

nici postexistența sufletului sau a trupului, ci mai degrabă coexistența lor. Nu ne abatem în nici o parte, neaplecându-ne nicidecum, nici la dreapta, nici la stânga, cum zice Sfânta Scriptură.

Căci ne temem de lucrul decât care nu e altul mai de temut, adică de a zice că sufletele există înaintea trupurilor și că trupurile au fost născocite pentru pedepsirea sufletelor din pricina păcatului săvârșit mai înainte de ființele cele fără de trupuri. Prin aceasta am presupune că singura cauză a mării și sublimei opere a celor văzute, prin care se cunoaște Dumnezeu ca Unul ce e vestit în tăcere, este răul care L-a silit pe Dumnezeu să creeze fără voie lumea pe care n-a binevoit-o, neavând poate nici rațiunea ei ascunsă

inzestrat cu un anumit har dumnezeiesc. Distanța dintre crearea trupului și a sufletului e afirmată la facerea fiecărui om, pentru a distinge prin gândire între ceea ce are omul din materie și ceea ce dă Dumnezeu în mod direct (insuflarea sufletului unit cu un anumit har). Omul a fost creat ca un întreg. Trupul lui are de la început în el suflet și un anumit har, prin care e deschis unui alt orizont, mai precis, comuniunii cu Dumnezeu, nefiind închis în natură ca animalul. Insuflarea chipului dumnezeiesc în Adam reprezintă această deschidere a omului spre Dumnezeu, prin suflet, și o anumită legătură cu Dumnezeu, prin rațiunea care tinde la o cunoaștere infinită, până la totul absolut, și, prin virtuți, până la binele la fel de infinit al comuniunii cu Dumnezeu.

Nașterea de după cădere, în care sensibilitatea trupurilor ce se unesc s-a accentuat puternic, a covârșit mult deschiderea oamenilor născători și născuți spre orizontul spiritual, închizând în mare măsură venirea la existență a urmașilor în procesul unor legi ale naturii, în care actul lui Dumnezeu părea acoperit. Dar nu a putut fi cu totul acoperit. Omul continuă a se naște nu numai cu trup, ci și cu suflet și într-o anumită legătură cu Dumnezeu, deci deschis spre orizontul spiritual infinit. În zămislirea și nașterea lui Hristos legea naturii e dezlegată sau deschisă iarăși în mod mai direct actului creator al lui Dumnezeu. Dar contribuția naturii umane nu e eliminată total. La ceilalți oameni care se alipesc lui Hristos, actul lui Dumnezeu – prin care omul e ajutat ca să se deschidă liber planului dumnezeiesc sau comuniunii cu Dumnezeu în mod deplin – se înfăptuiește în botez, căruia S-a supus și Hristos, născut cu unele strămtorări ale trupului, ca om.

în Sine dintru început, înainte de vremuri, împreună cu altele. Fiindcă a spune că Dumnezeu are fără de voie rațiunile celor făcute nu-mi pare propriu unei cugetări judicioase și măririi atotputerniciei lui Dumnezeu, Celui nepătimitor și adevărat, Care nu are nimic recent în rațiunile lucrurilor preexistente în El, și, mai ales, nimic fără de voie. Căci toate cele ce sunt, sau se vor face în vreun fel oarecare de către El, în substanța lor, au fost voite mai înainte și cugetate mai înainte și cunoscute mai înainte. Dar fiecăreia din cele ce există El îi dă ființă și substanță la vremea bine-rânduită și potrivită. Și când vedem pe Dumnezeu făcând ceva, nu trebuie să cugetăm că atunci a început să voiască și să conceapă acest lucru. Să nu fie! Căci ar fi absurd să cugetăm că Dumnezeu a făcut, cugetând și voind și cunoscând, sau mai bine zis făcându-I-se cunoscut ca bun ceea ce nu a cunoscut și nu a voit dintru început. Ba, în acest caz, nu ar cunoaște nici însăși facerea acelora ale căror rațiuni nu le are de mai înainte³⁵¹.

Dar noi credem că toate sunt cuprinse pururea de voia lui Dumnezeu prin preștiință, potrivit puterii Lui nesfârșite,

351. Sfântul Maxim aduce în acest capitol alte argumente pentru comitența venirii în existență a sufletului și trupului. Dacă înainte aduse argumente luate din legile creației, acum aduce argumente luate din noțiunea de Dumnezeu. A admite că Dumnezeu a adus la existență lumea aceasta pentru pedepsirea sufletelor care au păcatuit într-o viață anterioară înseamnă a nu vedea măreția acesteia, și, prin ea, a lui Dumnezeu, Cel vestit de ea în tăcere. Înseamnă a o socoti produsul răului, sau pe Dumnezeu, silit de rău să o creeze. În acest caz, Dumnezeu nu ar fi fost liber în crearea ei, și poate n-ar fi avut nici rațiunea ei preexistentă în Sine, căci nu s-ar putea cugeta Dumnezeu ca având preexistentă în Sine, fără de voie, rațiunea răului, ca rațiune a lumii pe care o va crea. Totul ar duce, în acest caz, la ideea unui Dumnezeu pasiv, neliber, a unui Dumnezeu impersonal, panteist. Pe de altă parte nu putem cugeta pe Dumnezeu nici concepând și voind ceva de abia în momentul când îl creează, sau nici atunci. Iată ce consecințe grave are teoria origenistă că sufletele preexistă existenței lor pământești și că au fost aduse în trupuri din cauza unui păcat săvârșit înainte de aceea.

nefiind cugetat de El nimic mai de curând, în nici un mod, ca să primească existența după substanță. Nici nu socotesc că cei ce cugetă binecredincios trebuie să creadă că Dumnezeu nu le cunoaște pe cele ce se cuprind mai înainte în El, după rațiunile lor, prin preștiință, în baza puterii Lui nesfârșite, pe una câte una, decât la aducerea lor la existență. Căci veacurile și timpurile ne arată că toate sunt create și aduse la existență cu înțelepciune la vremea mai înainte hotărâtă și bine rânduită pentru fiecare, așa cum zice despre Levi dumnezeiescul Apostol că "era în coapsa tatălui său" (Evr. 7, 10), înainte de a trece în existență. Acesta, existând potențial în patriarhul Avraam, a primit la vremea împlinită facerea spre existență în chip actual, prin zămislire. Astfel trebuie să cugetăm și să credem că toate primesc facerea spre existență pe rând și într-o ordine la timpul preștiut, după negrăita înțelepciune a lui Dumnezeu³⁵².

Deci rațiunile tuturor celor ce sunt și vor fi în mod subzistent și substanțial – ale celor ce se fac sau se vor face, ale celor ce apar sau vor apărea – preexistă în Dumnezeu, aflându-se în El în chip neclintit. Și după ele sunt și s-au făcut și persistă toate, apropiindu-se prin mișcare și în chip voit pururea de rațiunile lor, sau sunt ținute mai degrabă în existență după calitatea și cantitatea mișcării și aplecării voinței. Astfel, ele primesc existența fericită pentru virtute și pentru mersul drept spre rațiunea după care există, sau existența nefericită, după răutatea și pentru mișcarea con-

352. Nu numai rațiunile generale preexistă în Dumnezeu, ci rațiunile tuturor entităților individuale. Căci Dumnezeu aduce pe fiecare la existența subzistentă, în vremea potrivită ei, contribuind la armonia complexă a lumii în ansamblul ei. Căci nu poate fi cugetată de Dumnezeu creația, în ansamblul ei concret, fără să fie cugetate toate entitățile concrete care o alcătuiesc și prin care înaintează spre scopul ei. Gândirea veșnică a lui Dumnezeu se referă la o lume concretă, alcătuită din individuațiuni succesive, dar care nu vine la existență în substanța ei decât în momentul când e creată de Dumnezeu.

trară rațiunii după care există. Și, scurt vorbind, primesc o existență potrivit cu întărirea (deprinderea) sau slăbirea puterii lor naturale de participare la Cel ce după fire e cu totul neimpărtășit, iar după har Se oferă, din pricina bunătății infinite, pe Sine întreg tuturor celor vrednici și nevrednici și produce în ei persistența existenței veșnice, după cum există fiecare și după dispoziția ce și-a făcut-o. Tuturor acestora participarea sau neparticiparea potrivită la Cel cu adevărat existent, întru fericire existent și pururea existent, le este: celor ce nu vor să participe, prelungire și sporire de pedeapsă, iar celor ce vor să participe, prelungire și sporire de bucurie.

Căci nu e nici una din existențe a cărei rațiune să nu preexiste în chip sigur la Dumnezeu. Iar cele care, subzistând, își au rațiunile preexistente la Dumnezeu au facerea în chip sigur prin voia lui Dumnezeu. Iar cele a căror facere e prin voia lui Dumnezeu își păstrează subzistența după ființă nestrămutată de la existență la neființă³⁵³. Iar cele a căror substanță a ființei stăruie, după facere, nestrămutată de la existență la neființă își au rațiunile stabile și ferme,

353. Dumnezeu are rațiunile tuturor din veci și le-a oferit tuturor o existență substanțială, ba chiar o libertate de a se mișca spre rațiunile lor și de a se apropia astfel de ele, sau de a nu se mișca spre ele și de a nu se apropia de ele. În primul caz ele se întăresc în existență și deci în fericire; în al doilea caz, slăbesc în existență și în nefericire. Adică, în primul caz ele se actualizează tot mai mult, apropiindu-se de sensul lor gândit de Dumnezeu din veci; în al doilea caz, nu se actualizează, pentru că nu se apropie de sensul lor gândit de Dumnezeu. Deci rațiunile lucrurilor existente substanțial trebuie gândite ca un fel de modele plene ale fapturilor, exercitând o putere de atracție asupra lor. Făpturile se apropie de sensul lor plener când progresează în virtute. Sensul sau rațiunea lor, reprezentând modelul plener al existenței lor, reprezintă și binele plener acomodat acelor făpturi. Cu cât existența a ceva e mai apropiată de plinătatea ideală a lui, cu atât se face mai bună. Plusul de existență e un plus de bine, și minusul de existență e un minus de bine, pentru că existența e bună prin ea însăși. Binele nu e numai o calitate morală, ci un reflex al existenței. Apropierea fapturilor de rațiunile lor sau

având ca singură obârșie a existenței înțelepciunea, din care și pentru care există și de la care au puterea de a exista în chip neclintit. Dar despre cele ale căror rațiuni există statornic la Dumnezeu se poate spune și că voința a-toate-Făcătorului Dumnezeu cu privire la ele este neschimbătoare. Căci voia lui Dumnezeu nu se circumscrie nicidecum între

de modelul lor plener, gândit de Dumnezeu, coincide cu progresul în existență sau în bine și de aceea progresul lor voluntar în virtute e un progres în existența lor pleneră gândită de Dumnezeu în rațiunile lor, pentru că existența pleneră și deplin bună a fapturilor, gândită de Dumnezeu sub chipul acestei rațiuni, e alimentată de existența și bunătatea infinită a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, rațiunile acestea sunt formele deosebite în care infinitatea de existență și de bunătate a lui Dumnezeu vrea să se împărtășească fapturilor, sau în care fapăturile pot participa la însăși existența și bunătatea infinită a lui Dumnezeu.

De aceea fapăturile, progresând în apropierea de rațiunile lor, progresează nu numai spre existența și bunătatea pleneră a lor, ci în participarea la existența și bunătatea lui Dumnezeu, oferită lor prin aceste rațiuni sau în formele deosebite ale lor. Spunând că cei ce nu înaintează în apropierea de rațiunile lor nu înaintează în existență și în fericire, ci, dimpotrivă, într-o existență și fericire slăbită, Sfântul Maxim nu înțelege că această slăbire de existență ar putea ajunge până la totala încetare din existență. Tot cel ce există substanțial, în baza unei rațiuni gândite etern de Dumnezeu, rămâne inevitabil veșnic într-o anumită existență, pentru că chipul lui gândit de Dumnezeu rămâne în veci așa cum e gândit din veci, deși fapătura nu e silită să se apropie de acel chip ideal al existenței sale pleneră. Am zice că Rațiunea divină continuă să țină în existență schema pur ontologică a aceleia, lipsită de orice conținut bun, arătându-și neconformarea prin libertate cu modelul spre care trebuia să tindă. La această limită extremă a existenței sale, fapătura nu numai că e lipsită de orice conținut bun al existenței sau de existența sa pleneră, neștirbită, ci în existența ei e implicată și o extremă suferință sau pedeapsă. Fapătura, participând la Dumnezeu numai ca existență, și anume în gradul ultim, această participare coincide cu o extremă suferință. Iar aceasta arată că existența e făcută pentru a crește, pentru a se dezvolta din Dumnezeu, pentru a se mișca în Dumnezeu, a spori în comuniunea cu El. O existență care nu se mișcă spre mai multă existență, adică spre Dumnezeu – singurul izvor al existenței –, e o existență bolnavă, un fel de pseudo-existență, o existență de coșmar. Existența implică în sine relația dinamică, comuniunea cu Dumnezeu. Pierzând această relație, nu mai e

marginii temporale, nici nu se schimbă prin transformare, alternându-se cu fapăturile. De aceea și acestea își au subzistența în mod evident și neîndoielnic nepieritoare³⁵⁴.

Deci, sau a făcut Dumnezeu trupurile omenești voindu-le cu intenție, și de aceea rămân necăzute în neexistență din cauza firii – care voințește pururea să existe ceea ce a voit Dumnezeu intenționat, cu rațiune și cu înțelepciune –, și deci nu se va produce dispariția totală a trupurilor în ne-ființă; sau nu le-a făcut cu intenție, ci, fără să vrea, a fost tiranizat, fiind dus cu sila spre facerea trupurilor ale căror rațiuni nu s-a arătat să le aibă. Și dacă a ajuns să facă trupurile silit, împotriva intenției și fără să vrea, e vădit că rațiunea și înțelepciunea nu au premers facerii lor. Căci ceea ce se face fără intenția dumnezeiască e lipsit și străin cu totul de rațiune și de înțelepciune. Dar aceasta e numai răul, a cărui existență (τὸ εἶναι) e caracterizată prin nesubzistență (ἡ ἀνυπαρξία) și al cărui Făcător nu ne vom gândi nicio dată să-L socotim pe Dumnezeu, sau să-L numim pe față, ba e primejdios chiar a îndrăzni să credem una ca aceasta³⁵⁵.

decât o coajă uscată a existenței. Existența suferă când nu împlinește funcția ei, de a spori în existență prin legătura dinamică cu Dumnezeu, izvorul unic al existenței. Suferința existenței vine din golul de Dumnezeu, singurul Care o poate completa, e privarea de comuniune cu altă persoană și deci de comuniunea desăvârșită cu Persoana desăvârșită.

354. Toate cele ce subzistă în mod concret își au rațiunile în Dumnezeu. Iar cele ce subzistă având rațiunile în Dumnezeu au fost create prin voia lui Dumnezeu. Ele vor exista veșnic, pentru că voia lui Dumnezeu cu privire la ele nu încetează. Deci toate câte au rațiunile din veci în Dumnezeu, fiind aduse în existență când socotește Dumnezeu potrivit, vor dura în veci, pentru că voia lui Dumnezeu cu privire la ele este nestrămutată, fiind legată cu rațiunile lor care în veci nu vor înceta în Dumnezeu. Dumnezeu nu trece de la o voie la alta, odată cu încetarea existenței pământești a fapturilor. Deci nici ele nu pier definitiv prin moarte.

355. Nu există decât alternativa: sau a făcut Dumnezeu trupurile cu voia și, atunci, întrucât voia Lui nu se schimbă, ele sunt destinate unei existențe veșnice, sau le-a făcut de silă, din cauza căderii sufletelor, și deci

Dar cine L-ar fi tiranizat pe Dumnezeu, dacă a fost tiranizat? Și e îngăduit, oare, să spunem că a făcut împotriva intenției ceea ce nu a voit? Și cum mai e Dumnezeu cel ce a suportat tirania, dând subzistență unor lucruri din necesitate și fără intenție, spre pieirea lor? Să îndrăznească a spune cei ce susțin o asemenea opinie! Căci sau vor spune că Dumnezeu a făcut aceasta, și îl vor huli la culme, impunând lui Dumnezeu necesitatea de a face ceva fără intenție; sau că nu le-a făcut El, și vor fi demascați ca introducând cu necesitate, în chip maniheic, alt principiu care le-a făcut pe acestea. În orice caz, dogma preexistenței e proprie celor ce introduc două principii contrare între ele. Iar pe aceștia, din harul lui Dumnezeu cel Atotmilostiv, i-a acoperit întunericul pierzaniei, care i-a împins în uitarea desăvârșită, ca pe unii ce nu suportă lumina adevărului propovăduit de Sfinții noștri Părinți³⁵⁶.

112 a. Dar ca să las acum, pentru simetria cuvântului, toate câte se pot spune, mă mir de ei cum nu-i înduplecă taina lui Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, să scuture de la ei, de bunăvoie, această opinie. Căci taina lui Hristos

fără să le premergea rațiunea și înțelepciunea. Numai în acest caz ele nu sunt destinate unei veșnice existențe. Ba, mai mult, în acest caz, trupurile, neavând la originea lor o rațiune, sunt rele. Căci numai răul e fără rațiune, contrar tezei platonice-origeniste care, nelegând existența de bine, admitea existența unei materii sau a unor trupuri rele prin ființă. De fapt, răul nu poate avea subzistență în sine. Existența lui nu poate fi decât în idee, sau ca o împrășnire a ceea ce are subzistență. A socoti că Dumnezeu îi dă o subzistență înseamnă a socoti că Dumnezeu dă subzistență nonexistenței; înseamnă a socoti pe Dumnezeu – Cel cu adevărat existent – izvor al neființei, mai bine zis al împrășnării a ceea ce subzistă. Dar ceea ce se împrășnează în existență se împrășnează prin îndepărtarea de Dumnezeu, Izvorul existenței.

356. Dacă Dumnezeu nu a putut crea ceea ce nu a voit și ceea ce e destinat pieirii, adică trupul, urmează că l-a creat un alt principiu. Aceasta este opinia maniheilor. Astfel, teoria preexistenței sufletului duce la maniheismul care introduce două principii contrare.

e cea mai tainică dintre tainele dumnezeiești, fiind în tot sensul și în toate privințele granița a toată desăvârșirea existentă și viitoare și mai presus de tot hotarul și de toată marginea. Iar această taină ne învață că împreună cu Dumnezeu, Cuvântul cel întrupat și desăvârșit făcut om, este și subzistă trupul luat din noi și de o ființă cu noi, unit cu El după ipostas; cu acest trup S-a și înălțat la cer, "mai presus de toată începătoria și stăpânia și puterea și domnia și decât tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor" (Efes. 1, 21), și șade împreună cu Dumnezeu și Tatăl acum și în veacurile nesfârșite, după ce a străbătut cerurile și a ajuns mai presus de toate, și iarăși va să vină ca să prefacă și să preschimbe totul și ca să mântuiască sufletele și trupurile noastre, cum am crezut și credem și stăruim pururea să credem. Dacă-i așa, cine e așa de îndrăzneț și de cutezător și neștiutor de altceva, încât să lupte cu obrăznicie împotriva celor vădite și clare, încât să cugete cu ușurință că trupurile vor trece cândva în neexistență prin înaintarea în desăvârșire a ființelor raționale, cum zic aceia, odată ce crede că Domnul și Dumnezeul tuturor este cu trupul acum și pururea, dăruind și altora puterea să înainteze și trăgând și chemând pe toți la slava proprie, pe cât e cu puțință umanității, ca Conducător al mântuirii tuturor și ștergând petele din toți³⁵⁷?

Căci Hristos nu e dus de aceștia, ca modele ale desăvârșirii Lui, la depunerea trupului. Cine ar îndrăzni măcar să cugete aceasta? Pentru că El nu urmează altora pe calea

357. După argumentul natural și teologic pentru valoarea pozitivă a trupului, Sfântul Maxim îl aduce pe cel hristologic. Supremul argument pentru valoarea și pentru durata veșnică a trupurilor este faptul că Fiul lui Dumnezeu însuși a asumat trupul nostru, S-a înălțat cu el la cer, mai presus de toți îngerii, șade cu el la dreapta Tatălui, va veni cu el să prefacă întreg universul și să mântuiască sufletele și trupurile noastre. Se mai împacă, oare, cu aceasta afirmația origenistă că trupurile noastre vor trece cândva în neexistență?

spre desăvârșirea prin înaintare, fiind după fire singurul atot-desăvârșit și făcătorul a toată desăvârșirea; nici nu așteaptă să primească desăvârșirea cu alții, odată ce nu e deloc asemenea, în nici o privință, nici unei ființe în trebuința de înaintare, ca să depună și El cândva firea trupului, când înaintarea supremă va produce, ca și la ceilalți, depunerea trupului.

În acest caz, nu ar mai fi Conducătorul și Mântuitorul celor ce se mântuiesc, căci n-ar mai arăta în Sine, în chip tainic, deodată și pentru totdeauna, ținta desăvârșirii noastre, ci S-ar arăta și El ca fiind unul dintre cei ce se mântuiesc și sunt conduși și au nevoie de altul, care arată în sine desăvârșirea spre care tind toți cei ce sunt prin fire părtași de rațiune. Dar nu e așa. De ce? Nici rațiunea adevărului nu rabdă pe cei ce spun aceasta. Căci dumnezeiescul Apostol Îl numește pe El Conducătorul și Desăvârșitorul mântuirii noastre (Evr. 11, 10), ca pe Unul ce S-a întrupat pentru noi, ca să mistuie în Sine păcatul nostru și ca să Se dea pe Sine tuturor celor ce văd în El chipul și exemplul (τύπον και πρόγραμμα) viețuirii virtuozose, îndeplinind – ca un învățător bun și înțelept – întâi prin Sine cele ce sunt de spus și de făcut spre pilduire nouă, murind, înviind și înălțându-Se la ceruri și șezând în trup la dreapta lui Dumnezeu-Tatăl. Aceasta, pentru ca și noi, murind, să nădăjduim sigur că vom învia și vom viețui o viață desăvârșit despărțită de toată moartea și de toată coruperea și ne vom înălța la ceruri și vom primi cinstea și slava cea întru Dumnezeu și Tatăl, prin mijlocirea Fiului însuși, și petrecerea fericită și veșnică împreună cu El. Deci, nu vom avea de suportat în nici un fel depunerea trupului, pentru că nici cuvântul Sfintei Scripturi nu ne învață aceasta, nici în Căpetenia mântuirii noastre nu am văzut să se fi întâmplat înainte aceasta. Căci dacă I-ar fi plăcut Lui să se întâmple și aceasta, ar fi săvârșit-o cel dintâi El însuși în Sine și pe aceasta, împreună cu celelalte, cărora supunându-Se pentru noi, ca un

iubitor de oameni, S-ar fi desăvârșit ca noi, pentru ca noi, crezând, să o nădăjduim și pe aceasta împreună cu celelalte. De altfel, dacă îi vom răbda să spună aceasta, cum vom crede, după acest Sfânt învățător, că ceea ce a fost unit cu Dumnezeu se și mântuiește? "Căci ceea ce s-a unit – zice acesta, scriind către Cleonie – cu Dumnezeu-Cuvântul, aceea se și mântuiește". Dar cu Dumnezeu-Cuvântul s-a unit, împreună cu sufletul, și trupul, deci împreună cu sufletul se va mântui și trupul³⁵⁸.

Deci dacă, după acest dumnezeiesc dascăl, Cuvântul lui Dumnezeu Se întrupează ca să mântuiască și trupul și să facă și trupul nemuritor, cum se va pierde ceea ce s-a mântuit și, iarăși, va muri ceea ce e făcut nemuritor? Sau, pentru a vorbi mai exact, cum va muri, iarăși, întregul îndumnezeit prin mijlocirea sufletului mintal care mijlocește între dumnezeire și trup, întregul care primește în chip negrăit și ființial întregul ipostas prezent al lui Dumnezeu-Cuvântul întrupat, Care Își face și-și arată trupul ca fiind al Său? Aceasta n-o pot înțelege³⁵⁹. De ce, apoi, dacă și această părere ar face parte din taina credinței bisericești, n-a fost cu-

358. Origenismul susținea că, la capătul desăvârșirii, ființele raționale vor depune trupurile, revenind la starea pe care au avut-o înainte de intrupare. Dar atunci ar trebui ca Hristos să fi ajuns cel dintâi la starea aceasta de desăvârșire și să fi depus trupul. Dacă n-a ajuns însă, înseamnă că urmează altui model, care e mai avansat ca El în desăvârșire. Dar care este acel alt model? Apoi, în acest caz, n-ar mai fi El Conducătorul mântuirii noastre. În acest caz El n-ar mai fi Cel singur atotdesăvârșit, sau, în orice caz, El n-ar fi împlinit încă drumul desăvârșirii Sale ca om. El n-ar fi biruit total moartea cu trupul. Învierea nu ar mai însemna biruința definitivă a morții, cum spune Sfântul Apostol Pavel (I Cor. 15, 14; 26, 35-58). Hristos n-ar fi terminat în Sine opera mântuirii.

359. Sfântul Maxim observă că umanul în Hristos este un întreg, sau ceea ce a asumat Hristos este întregul uman. Umanul își menține caracteristicile lui numai prin totalitatea părților lui spiritual-biologice. Orice lipsă din acest uman ia părții care rămâne caracterele umanului (sufletul rămâne singur după moarte numai un răstimp, în care continuă să trăiască cu amintirile vieții în trup și cu nădejdea acestei vieți în veșnicie).

prinsă împreună cu celelalte puncte în Simbolul în care a fost expusă credința neîntinată a creștinilor, de către Sfinții și fericiții Părinți adunați la diferite timpuri pentru întărirea dumnezeieștilor dogme ale Sfintei și apostoleștii Biserici a lui Dumnezeu? Aceasta o lăsăm acestor înțelepți să o spună.

Dar socotesc că ajung pentru acum cele spuse în această digresiune către aceștia. Drept aceea ne vom întoarce către alții.

113. *Către cei ce susțin că trupurile există înaintea sufletelor.*

A spune că sufletele vin la existență după trupuri, cum faceți voi, e ușor pentru oricine vrea, dar a întemeia rațional această afirmație e foarte greu și anevoios, și nu e deloc ușor a dovedi ceea ce se susține prin ea. Căci dacă sămân-

în fiecare parte a lui, omul e determinat de toate părțile lui. Cu un astfel de întreg participă umanul în Hristos la viața dumnezeiască. Dacă ar participa la viața dumnezeiască cu fașii ale umanului detașate de întreg, deci nu ca natură integral umană, distinctă de natura divină, deși nu separată de ea, n-ar trăi dumnezeiasca viață ca om adevărat, ca om deplin (aici stă adevărul definiției de la Calcedon despre cele două naturi în Hristos și neadevărul monofizismului despre o singură natură, compusă, în Hristos). Ca urmare, trupul nu poate fi depus pentru eternitate de ființa umană. De aceea nu l-a depus nici Hristos. Apoi, întrucât umanul acesta a fost făcut nemuritor și îndumnezeit în Hristos ca întreg, cum poate fi depus ceva din acest întreg nemuritor și îndumnezeit? Toate definițiile credinței creștine în Sinoadele ecumenice au apărut nu numai învățatura despre Dumnezeu cel adevărat (personal, liber, iubitor și, prin aceasta, puternic), ci și cea despre mântuirea omului integral. Dar la Sfântul Maxim această prețuire a valorii pozitive a omului își atinge punctul culminant. Căci toate ereziile pe care le-au combătut Părinții, sfârșind cu Sfântul Maxim, slăbeau atât noțiunea adevărată și integrală de Dumnezeu, cât și de om. Susținând că Cel ce S-a coborât la om este Dumnezeu adevărat, Părinții accentuau indirect valoarea omului pentru Dumnezeu, pentru revelarea deplină a lui Dumnezeu. Dar Sinodul de la Calcedon și, după el, în mod mai clar, Sfântul Maxim, a avut misiunea să apere și în mod direct integritatea umanului unit cu Hristos și asigurat în starea de supremă desăvârșire prin îndumnezeirea pentru vecie.

ta, ce pune începutul facerii omului, este – după voi – cu totul neînsuflețită, e și cu totul nepărtașă de viață, deoarece ceea ce e lipsit cu desăvârșire de orice fel de suflet e lipsit și de orice putere de viață. Iar dacă e cu totul lipsit de suflet și de lucrare susținătoare de viață, e vădit că e mort. Iar dacă admitem că e mort, nici nu se hrănește, nici nu crește, nici nu va putea în nici un fel subzista și rămâne nedescompus și neîmprăștiat. Dovadă despre cele spuse e vindecarea rănilor în trupuri. Când medicii tratează acestea, dacă află un trup aproape mort, întâi folosesc medicamentele care-l smulg din această stare, și de-abia pe urmă aplică cele care refac trupul scobit de rană, spre întregirea lui. Căci trupul viu are o fire ce se reface și putere de conservare și reînviore a vieții sale, iar cel mort nu mai lucrează nicidecum, odată ce e mort și lipsit de puterea vitală, și de aceea e inactiv. De altfel, cum ar și persista ceea ce e prin fire pornit spre risipire și ușor de descompus, dacă nu preexistă logic, ca o temelie, o oarecare putere vitală, care adună și strânge în chip natural în jurul ei ceea ce se împrăștie, putere în care a primit să aibă atât existența cât și forma de la Puterea care a zidit toate cu înțelepciune? Căci în ceea ce își are trupul existența după ce s-a născut, în aceea e drept să se spună că își are și începutul subzistenței. Pentru că ceea ce face ca să se risipească trupul care se desparte de suflet, prin venirea sa la existență face, desigur, ca trupul, pe drept cuvânt, să și înceapă să subziste împreună cu el.

Iar dacă, strămtorați de aceste raționamente, spuneți că sămânța ce prilejuiește constituirea omului nu e de tot moartă, ci participă la o oarecare putere vitală, fie ea cât de mică, și deci are un oarecare suflet prin participarea la o astfel de putere (căci fără suflet nu e nici un fel de viață, nici în cele ce se ivesc în natură, nici în cele cuprinse în orbita pururea mișcătoare a cerului, și nici un fel de viață nu există, după judecata rațională, fără suflet), orice fel de viață ați admite că are sămânța la zămislire ar trebui să o so-

cotiți ca proprietate a unui oarecare suflet, care formează deosebirea constitutivă a ființei respective de cele care nu sunt ca ea³⁶⁰.

Iar dacă, împinși de forța adevărului, trebuie să recunoașteți că embrionul are și suflet, se cuvine și sunteți datori să spuneți voi înșivă ce și cum este acesta și cum poate fi înțeles și numit. Dacă afirmați că are numai suflet nutritiv și cauzator de creștere, adică numai ca al unei plante, și nu

360. Se confirmă în aceasta ceea ce am spus la nota 350, sau cel puțin se afirmă că pune sufletul omului chiar în sămânța din care se zămislește. Capitolul acesta se remarcă în chip deosebit prin logica strânsă și nuanțată, care de altfel caracterizează în general scrisul Sfântului Maxim. După ce a evidențiat absurditatea afirmației că sufletele preexistă trupurilor, trece acum la respingerea afirmației că trupurile primesc subzistența înaintea sufletelor. În fond, afirmația aceasta e o completare a teoriei origeniste că sufletele sunt trimise în trupuri spre pedepsirea lor pentru un păcat săvârșit într-o existență anterioară. Căci, dacă trupul e o temniță în care e trimis sufletul pentru pedepsire, trebuie zidită mai întâi aceasta temniță pentru ca sufletul să fie încarcerat în ea și, prin aceasta, "aruncat" în lume, cum zice filosoful Heidegger. Ceea ce caracteriza în general teoria origenistă era că sufletul și trupul nu vin la existență deodată, ca două componente strâns unite ale unicei naturi umane, ci sunt două entități unite provizoriu din afară, fără o legătură naturală interioară între ele. Iată cum începe Sfântul Maxim argumentarea că trupul nu există nici o clipă fără suflet. După concepția Părinților greci (menționăm în special, pe lângă Sfântul Maxim, pe Sfântul Grigorie de Nyssa), tot ce are oarecare viață sau creștere din sine are și un oarecare suflet, deci și planta. Viața e adică proprietatea unui principiu unitar care conduce creșterea plantei, animalului sau omului. Principiul acesta imprimă și o formă individuală mai deosebită fiecărei plante, animal sau om. Dar individualitatea acestui principiu în plante și animale e mai puțin accentuată decât la oameni. Pe lângă aceea, acest principiu unitar al vieții în oameni e înzestrat și cu o conștiință și cu liber arbitru, care individualizează și mai mult pe fiecare om, mai bine zis îi conferă caracterul de persoană, de care plantele și animalele sunt lipsite. Ideea că și în sămânța unei plante e de la început o anumită putere vitală o admiteau și susținătorii teoriei că sufletul vine la existență în trup după constituirea acestuia. Sfântul Maxim le arată că, admitând această putere vitală în plantă, trebuie să admitem și un suflet ca suport unitar al acestei puteri.

ca al omului, în baza acestui cuvânt, trupul va fi – după voi – ceea ce e hrănit și făcut să crească. Dar oricât de mult aș cugeta, nu înțeleg cum poate fi omul tată al plantei, care nu are nicidecum, după fire, existența de la om. Iar dacă atribuți omului numai sufletul înzestrat cu simțire, embrionul va fi recunoscut având la zămislire, desigur, un suflet de cal sau de bou, sau de alte animale de uscat și de aer, și – după voi – omul n-ar mai fi, după fire, tată al omului la începutul formării lui, ci, precum am zis, al vreunei plante sau al vreunui animal dintre cele de pe pământ. Și ce ar fi mai absurd și mai nebunesc decât aceasta³⁶¹?

Căci a susține că nu coexistă, de la prima constituire a celor existente, determinantele proprii ale subzistenței lor, conform diferenței naturale neschimbate, înseamnă a amesteca toate între ele și a afirma că nici una dintre existențe nu este în chip propriu ceea ce este și se numește. Iar răul și mai mare e că această afirmație implică în chip vădit cea mai mare calomnie la adresa înțelepciunii și puterii dumnezeiești. Căci, dacă toate cele ce sunt în orice fel au deplinătatea în rațiunea proprie, înainte de facerea lor, după preștiința lui Dumnezeu, e vădit că încă din clipa în care încep să existe sau sunt aduse la existență conform rațiunilor proprii vor avea în chip neștirbit deplinătatea în act. Căci dacă fapăturile au, după preștiință, deplinătatea, iar când sunt aduse la existență și făcute, nedeplinătatea, sau cele făcute nu sunt cele preștiute, ci altele în loc de acelea, ele ar fi semnul unei slăbiciuni vădite și clare a Făcătorului, Care nu poate

361. Presupunând că adversarii trebuie să admită un suflet în plantă și animal și, deci, cu atât mai mult în om, ca suport al puterii vitale, îi întreabă ce înțeleg prin acest suflet, care există de la început în embrionul omenesc. Dacă înțeleg numai un suflet nutritiv și cauzator al creșterii, ca și în plante, ar urma că socotesc pe om tată al unei plante, nu al altui om; dacă ar susține că sufletul din embrionul uman e înzestrat și cu simțire animală (cu sensibilitate), ar socoti pe om tată al unui animal, nu al altui om.

înfățișa în chip deplin prin facere, în act (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), ceea ce este după ființă (κατὰ τὴν οὐσίαν) existența preștiută³⁶².

113 a. Iar dacă, ocolind aceste argumente, vă repeziți la ultimul, zicând că nu e drept ca ceea ce e după chipul lui Dumnezeu și dumnezeiesc (așa numiți voi sufletul mintal) să înceapă să subziste odată cu curgerea și cu plăcerea murdară, ci e mai cuviincios a socoti că trebuie spus că intră după patruzeci de zile de la zămislire, vă dovediți învinuind în mod deschis pe Făcătorul firii și vă expuneți pe drept cuvânt primejdiei înfricoșate a blasfemiei ce răsare de aici. Căci dacă e rea nunta, e vădit că e rea și legea nașterii după fire. Iar dacă e rea această lege a nașterii după fire, cu drept cuvânt va fi – după voi – învinovățit Cel ce a făcut firea și i-a dat legea nașterii. Și de ce am mai respinge pe maniei și pe cei de dinainte de ei, care, într-un oarecare mod, din pricina aceasta și numai din ea, au susținut două principii și au negat pe Dumnezeu cel peste toate, odată ce vă aflăm și pe voi spunând același lucru, deși nu prin aceleași cuvinte³⁶³?

Iar dacă, din pricina aceasta, refuzați să admiteți că sufletul rațional și mintal începe să subziste odată cu trupul la zămislire, de frica rușinii, nu veți îndrăzni să admiteți, nici

362. După argumentul luat din puterea vitală imanentă, pe care o are embrionul de la început, Sfântul Maxim aduce un argument teologic pentru venirea sufletului la existență odată cu trupul. E un argument luat din preexistența rațiunilor creaturilor lui Dumnezeu. Dumnezeu preștie fapăturile în deplinătatea lor. Dar dacă le preștie în deplinătatea lor, trebuie să le și aducă la existență în această deplinătate. Altfel Dumnezeu s-ar dovedi neputincios în a realiza un lucru preștiut în deplinătatea lui. Dumnezeu concepe din veci nu părți separate din om, ci omul ca întreg. Integritatea omului de la începutul existenței lui e legată de gândirea pretemporală a lui de către Dumnezeu.

363. Sfântul Maxim, menționând argumentul origeniștilor că sufletul nu poate veni la existență odată cu curgerea și cu plăcerea murdară, are prilejul să cinstească nunta și legea naturală a nașterii, și, odată cu

după patruzeci de zile, nici după vremea sarcinii de nouă luni, nici după naștere, înainte de curățirea de patruzeci de zile, că cel născut are sufletul rațional și mintal. Căci nu e îngăduit în acest timp ca cel născut să fie adus la templul lui Dumnezeu, fiind socotit de Lege necurat. Deci urmează, potrivit unui raționament drept, să socotiți că, până la împlinirea zilelor de curăție, cel născut nu are sufletul rațional și mintal, ci, cum am zis mai înainte, al vreunei plante sau al vreunui animal necuvântător, din cele aflătoare în lume. Iar dacă motivul pentru o astfel de părere îl găsiți în faptul că marele Moise a scris să nu se pedepsească cel ce a lovit o femeie însărcinată până în patruzeci de zile, dacă s-ar întâmpla ca aceea, din pricina lovirii, să lepede embrionul (fătul) înainte de vreme, s-ar putea zice că înțeleptul Moise a scris aceasta, după înțelesul imediat, nu pentru a arăta că atunci se face intrarea sufletului rațional în trup, ci pentru a indica că atunci se încheie deplina ieșire la iveală a formei fătului (ἐξείκονισμὸν, Ieș. 21, 22).

Totuși, mă tem să primesc o astfel de părere, ca nu cumva ordinea raționamentului, înaintând din treaptă în treaptă, să mă facă vinovat pe drept cuvânt de înfricoșate nelegiruri, silindu-mă să spun, în desfășurarea raționamentului, ceea ce nu e îngăduit să se spună: că Domnul și Dumnezeu nostru – dacă a binevoit cu adevărat să Se facă om ca noi, fără de păcat – S-a făcut în momentul zămislirii om fără suflet și fără minte și că a rămas așa patruzeci de zile. Dar Sfinții noștri Părinți și dascăli spun deschis, mai bine zis Însuși Adevărul spune și a spus prin ei că, deodată cu coborârea lui Dumnezeu-Cuvântul, la zămislire, Însuși Domnul și Dumnezeu-Cuvântul S-a unit – fără nici o trecere de

aceasta, pe Făcătorul care a instituit-o. E un nou prilej de afirmare a valorii omului și a legilor naturale ale existenței lui. S-ar vedea de aici că nașterea trupului din trupuri, chiar atinsă de păcat, e o lege a firii, instituită de Dumnezeu. Deci Sfântul Maxim nu s-ar arăta adeptul Sfântului Grigorie de Nyssa.

timp – cu trupul, prin mijlocirea sufletului rațional, și nu a primit prin mijlocirea trupului neînsuflețit un suflet rațional venit după aceea; că n-a asumat un trup cu totul neînsuflețit, sau un suflet fără minte și fără rațiune, ci Și-a unit Sieseși după ipostas, în chip negrăit, firea neștirbit deplină, conștând din suflet rațional și trup. De aceea îmbrățișez întru totul învățătura coexistenței, iar cele două opinii extreme, contrare între ele și celei de la mijloc, le resping după cuviință, căci am ca apărător și învățător fără greșală al acestei opinii – prin însăși taina întrupării Sale – pe Cel ce S-a făcut cu adevărat om și a confirmat prin Sine subzistența firii depline, deodată cu venirea ei la existență prin naștere³⁶⁴. El n-a făcut altceva decât a înnoit firea, adică a schimbat zămislirea prin sămânță și nașterea prin stricăciune – pe care firea și le-a atras după neascultare, căzând de la dumnezeiasca și duhovniceasca înmulțire –, dar n-a înnoit rațiunea firii, după care este și se naște, subzistând de la însăși venirea la existență din suflet rațional și din trup³⁶⁵.

114. *Cum se face înnoirea lucrurilor ce se înnoiesc rămânând neschimbate după fire.*

364. Argumentul ultim și suprem pentru Sfântul Maxim e, și în privința aceasta, cel hristologic. Hristos nu a asumat la început, la zămislire, numai trupul, primind sufletul ulterior prin mijlocirea trupului. Dimpotrivă, le-a primit pe amândouă în mod inseparabil, deși, dată fiind poziția de temelie a sufletului în raport cu trupul, se poate spune că a primit trupul prin suflet, așa cum la omul obișnuit trupul se formează prin puterea sufletului. Iar la om, deci și la Hristos, sufletul nu are numai puterea vitală, ca la plantă și ca la animal, ci și puterea rațiunii și a minții. Deci Hristos a asumat din prima clipă nu un trup neînsuflețit sau înzestrat numai cu un suflet vital, fără minte și fără rațiune, ci un trup însuflețit de sufletul rațional și mintal.

365. Hristos, asumând de la început, prin naștere, firea umană întreagă, conștând din trup și suflet, nu Se deosebește prin aceasta de ceilalți oameni. El Se deosebește numai prin faptul că a primit într-un mod nou firea noastră prin naștere; a primit-o printr-o naștere fără sămânță

Căci toată înnoirea, vorbind în general, se referă la modul lucrului ce se înnoiește, dar nu la rațiunea firii. Pentru că o rațiune înnoită alterează firea, întrucât nu mai are rațiunea după care există neslăbită. Dar modul înnoit cu păstrarea rațiunii celei după fire arată puterea minunii, întrucât indică o fire suportând o lucrare ce lucrează peste rânduiala ei.

Rațiunea firii omenești este ca firea să fie suflet și trup, sau constând din suflet rațional și trup; iar modul este chipul în care lucrează și suportă o lucrare în mod natural, chip ce se alternează și se schimbă adeseori, fără să schimbe odată cu sine, cătuși de puțin, și firea³⁶⁶.

La fel se întâmplă și cu orice alt lucru când Dumnezeu voiește să înnoiască ceva referitor la zidirea Sa, din purtarea de grijă pentru cele providențiate și în scopul arătării

bărbătească și fără coruperea trupului feciorelnic. Dar acest mod înseamnă mai degrabă o readucere a firii la modul ei original de venire la existență, la cel dinainte de păcat, în care puterea dumnezeiască și Duhul lui Dumnezeu aveau un rol mai important. Prin această înnoire a modului de naștere, Hristos nu a schimbat însăși rațiunea sau componența firii noastre.

366. Ca de obicei, Sfântul Maxim face o distincție între rațiunea unui lucru, care echivalează cu definiția, sau cu compoziția lui, și modul sau modurile lucrului. Aici el dă însă și o definiție precisă a modului. Acesta se referă la activitatea și la forma de actualizare a făpturii și, deci, de manifestare a rațiunii ei, fie în sens bun, fie în sens rău. Rațiunea lucrului nu e schimbată prin nici un mod de activitate sau de actualizare a lui. Dar modul poate fi schimbat nu numai cu alte moduri naturale, ci și prin înlocuirea lui cu unul ce depășește posibilitatea naturală a lucrului de a se actualiza, în mod activ sau pasiv, fără să schimbe rațiunea lui. Această înlocuire a modurilor naturale de actualizare activă și pasivă cu unul mai presus de fire o numește Sfântul Maxim "înnoire" sau, mai precis, "tălerea unei căi noi" (καινοτομία). El aduce ceva nou în fire, nu e numai o simplă întinerire. Dar în faptul că nici acest mod, sau cale nouă de realizare a firii umane, nu-i schimbă rațiunea sau definiția, ci o lasă identică în ființă, Sfântul Maxim vede ilustrată învățătura lui că Dumnezeu, prin lucrarea Lui, nu alterează firea creată, ci o desăvârșește, că firea nu e închisă în creat, ci deschisă lui Dumnezeu. Căci între Dumnezeu și firea creată nu există o contradicție. În acest sens, lucrarea suportată de firea

puterii Sale, ce le cuprinde și le străbate pe toate. Astfel, arătând din vechime măririle minunilor și semnelor, S-a folosit de modul înnoirii, mutând spre alt chip de viață decât cel în trupul supus stricăciunii (coruperii) pe fericții Enoh și Ilie, nu prin prefacerea firii, ci prin schimbarea conducerii și îndrumării ei. De asemenea, a înmulțit cantitatea apei spre înecarea oamenilor netrebnci de pe pământ, când a arătat

umană, sau lucrarea pe care o poate realiza prin modul ce depășește posibilitățile ei naturale, e totuși o lucrare conformă naturii ei, deci, așa zicând, naturală sau naturală în sensul deplin al cuvântului. Căci, prin modul acesta, firea nu e pusă într-o stare de totală pasivitate, ci într-o lucrare superioară, care nu constă numai în lucrarea divină, ci și în starea de a-și însuși această lucrare, de a fi subiectul activ al ei, arătând inclusă în fire capacitatea de a se desăvârși la nesfârșit din puterea dumnezeiască.

Față de origenism, care susținea succesiunea continuă a altor lumi, Sfântul Maxim afirmă eternitatea rațiunilor acestei lumi și eternitatea existenței ei subzistente, odată ce a fost creată. Lumea aceasta va exista veșnic, dar se va desăvârși la nesfârșit în infinitatea divină. Profunda încredere în valoarea acestei lumi unice caracterizează concepția Sfântului Maxim. Toate componentele creației au o valoare eternă. Nimic nu e de lepădat, cum afirma origenismul.

În teoria Sfântului Maxim despre modurile schimbătoare ale lucrurilor se exprimă faptul că lumea e dată de Dumnezeu omului ca o realitate contingentă, elastică în moduri, dar fermă și destinată veșniciei în rațiunile ei, care poate fi actualizată în feluri diverse de om, mai bine zis de Dumnezeu și de om, într-un dialog liber de acte. Dar în faptul că în rațiuni ea rămâne neschimbată se exprimă faptul că omul nu poate anula sau altera cu totul lumea ca dar al lui Dumnezeu în activitatea sa, adică nu poate trece în această activitate peste Dumnezeu, ca partener în dialog, socotindu-se singurul făcător și creator. Concepția aceasta stă la mijloc între concepția extremă care consideră lumea ca radical transformabilă prin om, și cea care consideră că totul se desfășoară în lume într-o înlanțuire strictă, în care omul nu poate interveni. Concepția din urmă se acoperă cu cea despre caracterul total transformabil al lumii, dar socotește că această transformare nu se înfăptuiește prin libertatea omului, ci prin legile naturii. Concepția creștină este o ingenioasă împăcare a statomniciei creației cu libertatea lucrării lui Dumnezeu și a omului în ea. Prin modurile lucrării lumea poate fi chiar îndumnezeită, sau poate ajunge în chinurile iadului, dar nu nimicită, sau scoasă din rațiunea ei. Rațiunile făpturilor sunt neschimbabile, dar elastice. Elasticitatea

pe Noe, primul corăbier care avea o viețuire nepătată, ducând în corabie fiarele sălbatice; a cinstit pe Avraam și pe Sarra, marii Săi închinători, cu un copil, dincolo și de hotarul și de timpul legiuit firii spre facerea de copii; a făcut ca focul să-și îndrepte pornirea spre cele de jos, spre pierzania necredincioșilor (Fac. 19, 24), fără să se micșoreze pentru aceasta în rațiunea firii lui; a aprins fără ardere focul rugului, spre chemarea slujitorului (Ieș. 3, 2); a prefăcut apa în sânge în Egipt (Ieș. 7, 17), fără ca aceasta să-și părăsească firea ei, ci rămânând apă, după fire, și după ce s-a înroșit; și a săvârșit acolo toate celelalte minuni și semne, spre a da celor credincioși nădejdea scăpării din necazurile pe care le sufereau, iar celor necredincioși, simțirea puterii pe-

lor permite lucrarea liberă a lui Dumnezeu sau a omului asupra lor, dar fixitatea rațiunilor nu poate permite alterarea lor ființială. Lumea poate fi îndumnezeită, dar trăiește îndumnezeirea ei ca lume. Și omul, la fel. Lucifer devine diavol, sau înger rău, dar tot înger rămâne. În sucitele justificări ale răului și contestări ale binelui se manifestă o raționalitate inteligentă rău folosită, sau o incapacitate de sustragere de sub prestigiul binelui. Sticla poate fi transparentul a tot felul de culori, dar tot sticlă rămâne. Fața hidoasă păstrează trasăturile copilului nevinovat, ca și fața sfântului consolidat în bunătate. Nimic nu se schimbă în esență, dar toate se înfrumusețează sau se urătesc. E un progres infinit în ambele sensuri. Există de aceea și o eternitate a iadului. În rațiunile făpturilor conștiente e implicat un progres în ambele feluri, care arată că lumea poate să înainteze infinit spre bine sau infinit spre rău prin libertate. Ea e făcută de o ființă atotputemică și liberă pentru ființele conștiente unite cu ea, libere să o folosească într-un sens sau altul, cu o sete de a o duce spre Absolutul infinit, dincolo de orice relativitate, fără să-i schimbe ființa. Lumea e prin aceasta nu un zid opac, nemișcat, ci un perete transparent și mobil și un vehicul potențial al nostru spre Dumnezeu cel atotliber, atotbun și infinit.

Se poate spune că multiplicitatea persoanelor e multiplicitatea de moduri în care se realizează concret și se actualizează lumea în cadrul rosturilor ei și rațiunea sau ființa cea una a umanului, precum persoanele divine sunt moduri eterne în care există concret ființa divină. Așa se explică atât unitatea, cât și bogăția variată și variabila a realității cosmice și umane.

depsitoare, spre părăsirea învârtosării față de Dumnezeu în care erau ținuți; a despărțit marea cu toiagul și a desfăcut continuitatea apei, fără ca aceasta să iasă din firea ei, spre trecerea celor urmăriți pentru El și spre împiedicarea celor ce urmăreau pe nedrept pe cei de neam bun și liberi; a îndulcit apa cu lemnul și a plouat din cer o pâine neplugărită, străină și necunoscută; a aruncat din mare, deodată, mulțime de păsări de mâncare, fără o naștere naturală a unora din altele, spre mângâierea celor ce sufereau în pustie; a arătat piatra mică izvorătoare de apă, spre întărirea în credință a celor oboșiți de nevoițe; a întrerupt cursul apei, spre trecerea ca pe uscat a poporului cinstitor de Dumnezeu; a oprit în chip minunat mersul neîmpiedicat al soarelui și al lunii și a făcut să stea nemișcată firea pururea mișcătoare a cerului, spre nimicirea stăpânirii necredincioase ce se împotriva din neștiință lui Dumnezeu, înainte de a lua sfârșit puterea celor ce se văd, și spre dobândirea moștenirii făgăduite de departe în chip nemincinos. Și toate celelalte câte se zice că a făcut Dumnezeu în țara dobândită, și cele câte au venit peste vechiul Israel, când a păcătuit, le-a făcut înnoind firea celor ce s-au înnoit în ce privește modul lucrării, dar nu rațiunea existenței³⁶⁷. Iar după acelea toate, săvârșind taina cu adevărat atotnouă, pentru care și prin care au

367. Elasticitatea sau contingenta lumii în modurile ei ca un chip și ca un mijloc în esență neschimbat al dialogului liber între Dumnezeu, ca persoană liberă și stăpânitoare, și oameni permite lui Dumnezeu să-și manifeste libertatea în ea nu numai prin alternarea diverselor moduri naturale de activare a forțelor din ea, ci și prin folosirea unor moduri mai presus de cele ce decurg din natura acestor forțe, întrucât nici ele nu scot lucrurile din rațiunile lor, ci ajută omului să vadă mai clar pe Dumnezeu ca partener al dialogului; și, în general, deschide perspectiva spre eshatologie, când toată creația va fi transfigurată, devenită mediu străveziu de manifestare a energiilor divine. Sfântul Maxim ilustrează cu exemple din Vechiul Testament ridicarea naturii la un chip al vieții mai înalt fără să o scoată din autenticul ei, sau o face deschisă pentru arătarea lui Dumnezeu cel personal.

fost acelea, cea a întrupării Sale pentru noi, a înnoit firea în ce privește modul, dar nu rațiunea, luând trupul prin mijlocirea sufletului mintal, zămislindu-Se negrăit fără de sămânță și născându-Se fără stricăciune cu adevărat, ca om adevărat, având suflet mintal cu trup de la însăși zămislirea cea negrăită³⁶⁸.

115. Toată firea își are deplinătatea ei finală în rațiunea ei.

Căci, vorbind în general, nici o fire inteligibilă și sensibilă, sau simplă și compusă, de orice fel ar fi, nu primește niciodată printr-o parte a ei începutul aducerii la existență, nici nu poate subzista printr-o jumătate. Ci, dacă e fire compusă, subzistă întreagă, deplină, cu părțile proprii depline dintr-o dată, neavând să parcurgă vreo distanță de timp până la ea însăși sau până la unele părți din care este compusă. Iar dacă e fire simplă sau inteligibilă, de asemenea, subzistă deplină deodată cu rațiunile ei depline, fără nici o lipsă, nedespărțind-o nicidecum vreun timp de rațiunile ei proprii. Căci n-a fost vreo fire din cele ce sunt, nici nu este, nici nu va fi, care să fie după rațiunea ei ceea ce nu este încă acum, sau care este acum sau va fi mai pe urmă ceea ce nu era mai înainte. Căci cele ale căror rațiuni au avut la Dumnezeu deplinătatea, odată cu existența nu primesc – prin aduce-

368. Toate faptele din Vechiul Testament prin care Dumnezeu S-a manifestat intervenind în natură printr-un mod mai presus de modurile ce decurgeau din posibilitățile ei naturale, tăind sau deschizând astfel o cale nouă pentru creație, fără să o știrbească, spre a o conduce la împlinirea adevărată, au culminat în Întruparea Fiului lui Dumnezeu conform acestui mod nou. Precum acele acte anterioare Întrupării au arătat posibilitatea firii și a lui Dumnezeu pentru actul culminant al acestui mod, tot așa acest act culminant a pus începutul pentru învierea printr-un astfel de mod a întregii firi omenești și, cu ea, a întregii creații. Întruparea lui Hristos a fost deschiderea unei căi noi (καινοτομία) pentru întreaga creație, a căii de îndumnezeire a ei, a căii de ridicare a ei la nivelul de subiect și de mediu al energiilor divine necreate.

rea lor la existență și în ființă conform cu rațiunile lor – nici un adaos sau știrbire din cele ce le sunt necesare spre a fi ceea ce sunt³⁶⁹.

Dar socotesc că ajung cele spuse în digresiunea aceasta a cuvântului, și către aceștia, ca să nu mai fie trași ușor spre opinii absurde de către cei ce își întemeiază credința pe probabilitatea meșteșugită, clădită pe iscusința cuvintelor.

116. De ce învățătorul a legat nașterea din botez de Întrupare.

Cu ce scop și din ce cauză a legat învățătorul nașterea din botez de Întrupare (căci, din tema de față, aceasta mai rămâne să fie cercetată), voi spune pe scurt, așa precum am aflat. Cei ce tâlcuiesc mistic cuvintele dumnezeiești și le cinstesc precum se cuvine, cu contemplații mai înalte, spun că omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu, ca să se nască cu voința din Duh și să primească asemănarea adăugată lui prin păzirea poruncii dumnezeiești, ca același om să fie făptură a lui Dumnezeu, după fire, și fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu prin Duh, după har. Căci nu era cu puțință ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se naștea mai înainte cu voința din Duh, datorită puterii de-sine-mișcătoare și liberă aflată în el prin fire.

369. Sfântul Maxim respinge aici o evoluție care transformă entitățile vii sau componentele lor în esența lor. Omul poate crea prin tehnică și prin artă forme noi în lume, dar ele nu au nici durată eternă, nici nu se înmulțesc prin ele însele. Elementele chimice din cosmos rămân cât va fi lumea, dar într-o cantitate mărginită; plantele și animalele rămân și ele, dar ele se succed în timp neconținut. De aceea tehnica umană care utilizează energia din cosmos (din petrol sau cărbune etc.) are posibilități limitate de extindere, pe când plantele și animalele, darurile date de Dumnezeu pentru alimentarea omenirii, nu se epuizează niciodată pentru că se înmulțesc unele din altele. O anumită evoluție a animalelor se poate explica prin implicarea potențială a unor specii noi în cele vechi.

Această naștere imaterială, îndumnezeitoare și dumnezeiască părăsind-o primul om, prin aceea că a ales – în locul bunătaților gândite și nearătate – pe cele plăcute și arătate simțirii, Dumnezeu l-a osândit după cuviință să aibă o naștere involuntară, materială și pieritoare. Căci a socotit că e drept ca celui ce a ales de bunăvoie pe cele mai rele în locul celor mai bune, să i se schimbe nașterea liberă, nepătimitoare, voită și curată cu cea pățimașă, roabă și silită – după asemănarea dobitoacelor necuvântătoare și fără minte –, și să primească, în locul cinstei celei împreună cu Dumnezeu și dumnezeiești și negraite, necinstita alipire de materie, împreună cu animalele cele fără de minte.

De această naștere voind Cuvântul, Care a creat firea oamenilor, să elibereze pe om și să-l readucă la fericirea dumnezeiască, Se face El însuși cu adevărat om dintre oameni și Se naște trupește, fără de păcat, pentru om și Se botează, Cel ce e Dumnezeu după ființă și Fiul lui Dumnezeu după fire suportând de bunăvoie pentru noi nașterea, spre înfiere duhovnicească, spre golirea de puterea nașterii din trupuri.

Așadar, Fiul și Cuvântul, Care ne-a făcut pe noi și e În-suși împreună-Dumnezeu și împreună-slăvit-cu-Tatăl și cu Duhul, Se face pentru noi, cu adevărat, om ca noi, din noi, și Se naște trupește fără de păcat, și Cel ce e prin fire Dumnezeu primește să suporte nașterea din botez, spre înfierea duhovnicească pentru noi³⁷⁰. De aceea socotesc că a legat învățătorul nașterea din botez de Întrupare, spre a înțelege nașterea din botez ca golire de putere a nașterii din trupuri

370. Sfântul Maxim socotește că Sfântul Grigorie a legat Botezul de Întrupare pentru că primul este nașterea spirituală din Dumnezeu, care în parte completează, în parte depărtează ceea ce e păcat în nașterea trupească a omului după căderea în păcat. În facerea lui Adam a fost implicată și o naștere voluntară a lui, din Duhul dumnezeiesc. Omul a răspuns cu voia lui voinței lui Dumnezeu care l-a făcut. Nu se poate naște cineva din Duhul spre libertate, fără acceptarea liberă a acestei nasteri.

și ca dezlegare de ea. Căci ceea ce a părăsit Adam (nașterea din Duh spre îndumnezeire) de bunăvoie, fiind osândit să se nască trupește spre stricăciune, a restabilit Acesta, făcându-Se de bunăvoie om, ca un bun și de-oameni-iubitor. Căci S-a așezat sub greșeala noastră, osândindu-Se cu voia pe Sine însuși, împreună cu noi, El, Cel singur liber și fără de păcat. Și, primind să suporte nașterea noastră din trupuri – în care stătea puterea osândei noastre –, a resta-

Omul a fost chemat la existență și a acceptat venirea la ea sau a răspuns la chemare. Îndată ce a apărut în existență, și-a dat aprobarea la actul aducerii lui la existență. E o bucurie cu care el însoțește aducerea lui la existență. Omul adus astfel la existență nu s-a trezit la conștiință după o vreme îndelungată (numai Adam nu a fost adus la existență ca prunc). Un reflex al aprobării aducerii sale la existență se vede și în copil în faptul că se bucură de viață de timpuriu. Ba chiar se bucură de bine, sau primește binele cu o vagă conștiință a valorii lui. Cu atât mai mult s-ar fi întâmplat aceasta cu copiii născuți în afara păcatului. Complicatele și sucitele întrebări dacă e bine că există și le pune omul mai târziu. Iar respingerea categorică a existenței prin sinucidere sau ucidere e un semn categoric al contestării actului de aducere a sa la existență de către Dumnezeu, sau a legăturii cu Dumnezeu prin Duh.

Aceasta e o explicație ce ar corespunde cu ideea Sfântului Grigorie de Nyssa că așa, ca Adam, și urmașii lui ar fi fost aduși la existență nu prin nașterea din trupuri, ci printr-o facere a lor însoțită îndată de voința lor de a se naște din Duh. Prin căderea lui Adam s-a căzut în nașterea din trupuri. Hristos a primit, pentru a fi solidar cu noi, nașterea noastră din trup, dar prin botez a restabilit tainic nașterea noastră din Duh, făcându-ni-Se nouă înaintemergător, deși pentru Sine avea și nașterea din Duh cu voia odată cu nașterea din trup. Dar s-ar putea ca ideea Sfântului Grigorie de Nyssa – adoptată și de Sfântul Maxim – că dacă Adam n-ar fi căzut, urmașii lui s-ar fi născut și ei nu din unirea trupurilor, ci numai prin facere ca Adam și prin suflarea Duhului, să pară improbabilă. În orice caz s-ar putea admite că, dacă Adam n-ar fi căzut, zămislirea urmașilor din trupuri ar fi fost probabil unită cu o sensibilitate pură, ca un sărut între copii, și în acest caz ea ar fi fost urmată imediat de o naștere a lor din Duh cu voia, echivalentă cu o anumită aprobare a lor, deci răsărind din suflarea dumnezeiască sau cu ceea ce primesc oamenii ulterior prin Botez. Această explicație n-ar indica, pentru cazul când Adam n-ar fi căzut, o anulare a nașterii din trupuri, ci ar îmbina nașterea din

billit tainic nașterea noastră în Duh. Și, dezlegând în Sine, pentru noi, legăturile nașterii trupești, ne-a dat nouă, celor ce credem în numele Lui, putere, prin nașterea cu voia în Duh, să ne facem fii ai lui Dumnezeu, în loc de fii ai trupului și ai sângelui.

Deci, mai întâi, a avut loc la Domnul întruparea și nașterea trupească din pricina osândirii mele și apoi a urmat nașterea părăsită de noi, prin botez, în Duh, pentru mântuirea și rechemarea, sau, mai limpede spus, pentru recrearea mea.

trupuri cu nașterea din Duhul. Poate că nașterea lui Iisus din fecioară ne-ar arăta această unire dintre nașterea din trup și din Duh. El acceptă totuși botezul ca un act ulterior, pe de o parte pentru a arăta trebuința noastră de a aproba, de a completa și purifica nașterea noastră din trupuri, pe de alta, pentru a lua o nouă putere a Duhului ca să elimine din trup urmările păcatului și a învinge moartea prin înviere. Botezul ar fi în acest caz o dezlegare nu de nașterea din trupuri în general, ci de nașterea din trup unită cu păcatul. Botezul, ca naștere cu voia noastră din Duhul, ne eliberează din păcat și ne dă puterea să înfrânăm afectele, iar Domnului îi dă puterea să Se elibereze de urmările păcatului și să învingă moartea prin înviere, nu să nu moară. Acesta implică astfel efortul nostru și al Lui.

Dacă omul ar fi rămas în ascultarea de Dumnezeu, nașterea spirituală prin voință s-ar fi perpetuat printr-o tainică legătură cu nașterea trupească a oamenilor. Dar căderea în păcat a redus venirea la existență a oamenilor la o naștere inconștientă, pasivă, neliberă, cu urmări pătimașe în viața lor. Hristos, născându-Se ca om fără de păcat și în mod liber, a restabilit posibilitatea unirii nașterii Sale cu nașterea din Duh, ca legătură evidentă cu Dumnezeu. Aceasta se înfăptuiește pentru oameni prin Botez. Hristos a acceptat botezul nu pentru Sine, căci pentru El însăși nașterea din trup a fost în același timp o naștere liberă din Duhul Sfânt, ci pentru noi. El Se botează nu pentru a goli de păcat, prin această naștere din Duh, nașterea Sa din trup, ca noi, ci pentru a o goli numai de urmările păcatului (puterea de neîncovoiat a afectelor) și pentru a ne deschide nouă calea ca, prin Botez, sau prin această naștere din Duh, să golim nașterea noastră din trup de păcate și de urmările păcătoase, să fim dezlegați de pasivitatea și de robia pătimașă pe care această naștere o reprezintă și o are ca urmare. Prin nașterea din Duhul sau prin Botez dobândim adevărata libertate. Sfântul Maxim accentuează foarte mult această naștere în libertate și spre libertate.

Astfel, Dumnezeu a unit rațiunea existenței mele și rațiunea existenței bune și a înlăturat despărțirea și distanța acestora, produsă de mine, și prin acestea m-a pus cu înțelepciune în mișcare spre rațiunea existenței veșnice. Această rațiune nu-i mai lasă pe oameni să fie purtați și să se poarte fără voie, căci economia purtării celor văzute ia sfârșit cu marea și obșteasca înviere, care naște pe om spre nemurire într-o existență neschimbată. Căci pentru om (din cauza lui, *n.ed.*) firea celor văzute a luat existența prin facere, și împreună cu el va lua prin har necoruperea după ființă³⁷¹.

Dar, de voiți, să recapitulăm înțelesul celor spuse, reamintindu-le pe scurt. Avem nașterea din trup a Mântuitorului nostru, despărțită numai prin cugetare în rațiunea de mai înainte a firii și în aceea care există acum la noi, în care a murit; și iarăși, în rațiunea facerii cea după fire și în modul nașterii; apoi, în modul diferit al facerii după ființă a sufletului și a trupului; pe lângă acestea, în zămislirea fără de sămânță și în nașterea fără de stricăciune. Deci vă aparține vouă, ca unor judecători drepecți, să aprobați, din opiniile expuse, pe cea mai bună³⁷².

371. Domnul, unind pentru noi nașterea din trup cu nașterea din Duh prin Botez, a unit existența noastră, primită prin naștere din trupuri, cu existența cea bună, primită prin nașterea din Duh la Botez. Existența cea bună este însă o existență dinamică ce ne mișcă spre veșnica existență bună sau spre înviere. Persistența de bunăvoie în mișcarea spre această țintă ne eliberează de purtarea fără voie și lipsită de o țintă finală. Învierea va fi nașterea spre nemurire, adică spre o existență neschimbată în plinătatea existenței dumnezeiești. Dacă am fi simplu născuți din trupuri, am fi purtați fără voie într-o existență care nu înaintează prin efort liber în existența bună și, prin aceasta, spre învierea în veșnica existență bună.

372. Nașterea lui Hristos din trupul Fecioarei are unite în ea în mod real, dar, în același timp, distincte prin cugetare, rațiunea firii dinainte de cădere cu rațiunea firii de după cădere, sau mai bine zis, cele două moduri ale venirii ei la existență. Căci a rămas în modul cel dinainte prin lipsa de păcat și a primit modul de după aceea, arătat în urmările nepăcătoase

117. Tâlcuire a cuvintelor aceluiași din aceeași cuvântare: *"Ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic? De ce (cauți) sudoarea zilelor de criză, când poate e aici cea a sfârșitului?" (Cuvântare la Sfântul Botez, cap. 12, P.G., 36, col. 373).*

Acest cuvânt, precum zice fericitul bătrân, l-a spus învățătorul către cei ce amânau Botezul, și îl amânau în nădejdea că vor trăi, de dragul iubirii de plăceri. El zice: "De ce trebuie să înveți de la altul certitudinea sfârșitului (al vieții, adică) și nu înțelegi că e de pe acum prezent? De ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic? De ce cauți sudoarea crizei, când poate e aici cea a sfârșitului?". Întrucât medicii spun că cei cu temperatură au patru zile de criză, și anume: a patra, a șaptea, a noua și a unsprezecea, ba poate și a treisprezecea (căci, dacă văd în acestea trupul bolnav udat de sudoare, deduc că va trăi cel ce zace), e câte un bolnav care așteaptă sudoarea, amânând cu imprudență Botezul. De aceea, învățătorul sfătuiește cu multă înțelepciune pe cel bolnav să nu se încreadă în această sudoare și să nu se bizuie în deșert pe ea, căci e posibil ca, în locul ei, să aibă loc sudoarea morții, care vestește sfârșitul vieții prezente. Îi dă acest sfat ca nu cumva bolnavul, cum am

ale păcatului (afectele și moartea); rațiunea facerii prin Dumnezeu o arată în faptul că ia ființă ca om fără sămânța bărbătească, iar modul nașterii de după păcat, prin faptul că își ia trupul din trupul Fecioarei.

În Hristos e unit omul dinainte de cădere cu cel de după cădere, pentru ca să fie readus cel din urmă la cel dintâi cu voia Lui, folosindu-Se de puterea Duhului pentru biruirea celui din urmă prin cel dintâi. Înfrânând cu puterea Duhului afectele, restabilește prin aceasta omul dinainte de cădere și îl duce până la ținta lui, la învierea în existența lui veșnică și bună. Duhul din existența de la început Se face punte puternică de la existența de după păcat la cea dinainte de păcat și, din ea, la cea veșnică. Hristos e Omul care are, în unirea dintre starea dintâi și cea de a doua, puterea omului din starea finală și veșnică. Această legătură o face între cele trei stări ale noastre Duhul primit cu voia la Botez, după pilda lui Iisus Hristos și ca Duh ce iradiază în noi la Botez din Duhul lui Hristos.

spus, lăsându-se amăgit de această sudoare, să uite de viața sigură, dumnezeiască și veșnică, înstrăinându-se de ea, și să se îngrijească de viața omenească, bolnăvicioasă și sigur pieritoare. Căci aceasta e prin fire cu neputință de ținut și pururea curgătoare – prin corupere și schimbare –, și se mistuie mai repede din mâinile celor ce cred că o au, ca imaginea inconsistentă a visului din fața celui ce o vede.

118. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Nu-I place lui Hristos să fie furat de multe ori, deși e foarte iubitor de oameni"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 33, P.G., 36, col. 405).

Zic unii, când ajung la acest loc din Cuvântare: Cum nu-l place lui Dumnezeu să fie furat dacă e foarte iubitor de oameni, ba chiar izvorul nesecat al iubirii de oameni, încât nu e împruținat în nici un fel de cei ce primesc de la El? Căci iubirea Lui de oameni s-ar arăta mai degrabă când nu s-ar supăra, prin aceea că dă puțință, celor ce vor să-L fure, să facă aceasta de câte ori vor, și mai ales printr-un furt mântuitor. Față de aceștia vom spune, dacă Dumnezeu ne va dărui cuvânt, că plinătatea iubirii de oameni și semnul cel mai clar al grijii celei bune, față de cei ce vor să fure din ea, este să nu îngăduie să-L fure de multe ori cei ce vor, ca nu cumva, fiind ușoară răpirea mântuirii, ușoară să fie, drept urmare, și lepădarea darului, ca unul ce ar putea fi primit iarăși cu ușurință. Prin aceasta, cei ce au obținut darul nu s-ar sili să dobândească deprinderea fermă și stabilă în bine. Voia lor ar fi lesne atrasă spre rău din cauza ușurinței dobândirii binelui, care ar fi disprețuit din pricina ieftinătății³⁷³.

119. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor din *Cuvântarea la Sfintele Paști*, a aceluiași: *"Gol prin simplitatea și*

373. Dumnezeu vrea ca omul să crească duhovnicește, iar această creștere nu se împlinște fără efortul lui de a menține harul și de a dobândi o deprindere tot mai fermă într-un bine tot mai mare. Dar acest efort nu-l fac cei ce socotesc că pot cădea continuu, cu ideea că pot obtine mereu harul iertării. Se afirmă aici principiul sinergiei și, odată cu el, sensul unei mântuirii care înseamnă și o creștere duhovnicească

prin viața nemeșteșugită; și fără nici un acoperământ și veșmânt. Căci așa trebuia să fie cel de la început" (cap. 8, P.G., 36, col. 632).

Ce descoperire ne face în chip ascuns, prin aceste cuvinte, acest mare învățător, știu numai aceia care au primit harisma înțelepciunii și a cunoștinței egală cu el; aceia care, după ce au lepădat toată întinăciunea patimilor și a împătimirii materiale de pe ochii minții, au putut primi din toate raza cunoștinței. Căci cu ajutorul acesteia, retrăgându-și mintea din cele multe, prin rațiunea simplă și unitară, pe cât e cu putință, au îmbrățișat toată știința lucrurilor printr-o înțelegere simplă³⁷⁴.

Noi însă, peste a căror înțelegere a adevărului zace încă întunericul neștiinței, pentru învățarea minții numai în jurul celor nestatornice, încercăm cu neputința noastră să spunem ceva despre tema de față, așa cum un orb, pipăind cu amândouă mâinile într-o grămadă de lucruri, află adeseori ceva de preț. Și, anume, nu spunem nimic altceva decât ceea ce a dat Dumnezeu în mâinile noastre, după cum s-a scris, spre a vă hrăni după putere pe voi, bunilor Părinți. Vom da o tâlcuire simplă și săracă și pe măsura noastră, adică a rațiunii pipăitoare a puterii noastre de înțelegere, ce-

a omului, nu al mântuirii, care e o simplă iertare a omului din partea lui Dumnezeu, fără nici un efect asupra lui, un act față de care omul rămâne un obiect pasiv. Aceasta ar însemna o depreciere a mișcării omului spre ținta finală și veșnică, ca legată de puterea lui. Aceasta ar însemna considerarea mișcării omului ca un rău, în sens origenist.

374. Avem aici schema obișnuită a urcușului spiritual, așa cum o vede Sfântul Maxim: a) purificarea de patimi, care echivalează cu îndepărtarea unor solzi de pe ochii minții; b) contemplarea curată a înțeleșurilor tuturor lucrurilor întâlnite; c) concentrarea acestor înțeleșuri într-o înțelegere totală și simplă prin retragerea minții de la contemplarea pe rând a lucrurilor definite. Toate înțeleșurile își descoperă atunci un înțeles (sau o rațiune) unitar și simplu și însăși rațiunea omului a ieșit, pe această treaptă, din ramificarea ei într-o mulțime de cugetări. Atunci omul înțelege orice lucru particular, orice împrejurare distinctă, din această înțelegere totală și simplă.

rând binecuvântarea voastră părintească. Aceasta, pentru ca nu cumva, colindând în mod nepotrivit cu simțurile câmpul celor sensibile, ca Esau, să ne lipsim, din cauza întârzierii, de binecuvântarea grabnică a părintelui hrănit (Fac. 27, 31, ș.u.) sau, căutând – din pricina înaltei păreri despre noi – ceva mai mare decât puterea noastră, să fim răniți de cei ce locuiesc încă în muntele contemplației noastre, ca Israel, despre care Legea spune că, încumetându-se unii, s-au suit în munte și a ieșit amoreul cel ce locuia în muntele acela și i-a rănit pe ei (Deut. 1, 43-44).

Presupun deci că învățătorul zice acestea voind să arate deosebirea de temperament (κρᾶσις) a trupului omenesc în strămoșul Adam, înainte de cădere, față de cel care e văzut că stăpânește acum în noi. Atunci, adică, nu era purtat încoace și încolo de dispozițiile temperamentale ale trupului, care-și sunt contrare și în luptă între ele, ci rămănea egal, fără revărsare și readunare în sine, și liber de prefacerea neconținută prin acestea, potrivit cu dispozițiile predominante. Căci nu era lipsit de nemurirea prin har și nu avea coruperea care îl înțeapă cu acele ei, ci avea un alt temperament al trupului, convenit stării lui de atunci, un temperament alcătuit din dispoziții neînvrăjbite și simple. Datorită acestui temperament, era omul gol. Adică nu pentru că omul era necarnal și netrupesc, ci pentru că nu avea temperamentul (κρᾶσις) care face trupul mai gros, deci muritor și dur. După acest mare dascăl, omul trăia nemeșteșugit, neveștejindu-și sănătoasa stare naturală, dată lui în chip ființial. Și nu avea nevoie de îmbrăcăminte deoarece, din pricina nepățimirii aflate în el, nu se temea de rușine și nu era supus frigurilor și căldurilor, pentru care mai ales au născocit oamenii obiceiul caselor și al veșmintelor³⁷⁵.

120. Alt înțeles al aceluiași text.

375. Sfântul Maxim explică starea trupului dinainte de cădere printr-un temperament deosebit de cel care caracterizează starea trupului

Sau poate dascălul arată – și din cele ce se văd acum la om – cele ce țineau atunci de el, prin înlăturarea celor ce țin acum de el. Căci, acum, omul se mișcă sau în jurul nălucirilor iraționale ale patimilor, amăgit de iubirea de plăceri, sau în jurul rațiunilor meșteșugurilor, din strâmtorarea impusă de cele de trebuință, sau în jurul rațiunilor naturale, îndemnat de legea firii spre cunoaștere. La început însă nimic din acestea nu atrăgea cu necesitate pe omul făcut mai presus de toate. Căci așa trebuia să fie la început: să nu fie atras nicidecum de nimic din cele de sub el, sau din jurul lui, sau din el, având nevoie de un singur lucru spre desăvârșire: de mișcarea nereținută spre cele de deasupra lui, adică spre Dumnezeu, cu toată puterea lui de iubire. Căci, fiind nepătimitor prin har, nu era accesibil înșelăciunii nălucirii patimilor prin plăcere; și, neavând trebuință de nimic, era liber de nevoia constrângătoare a meșteșugurilor; și, fiind înțelept, se afla mai presus de cercetarea firii în vederea cunoașterii. Deci primul om nu avea nimic așezat între Dumnezeu și sine, care să trebuiască să fie cunoscut și care să împiedice apropierea liberă, ce avea să se producă prin iubire, între sine și Dumnezeu, prin mișcările spre El.

De aceea l-a numit învățătorul "gol prin simplitate", ca aflându-se mai presus de orice căutare după fire; și "prin

după cadere. Temperamentul e o stare globală, alcătuit din amestecul tuturor dispozițiilor și tendințelor omului (κράσις). Temperamentul omului înainte de cadere era liniștit pentru că toate dispozițiile lui erau liniștite, libere de lupta între ele. Iar aceste dispoziții erau liniștite pentru că omul avea nemurirea prin har și era ferit de corupere. Teama de moarte și procesul coruperii îl țin pe om într-o stare de permanentă agitație, care ea însăși contribuie la accelerarea procesului de corupere și la grăbirea morții. Prin temperamentul lui de după cadere, omul e pătimaș, iar pasiunile care provin din el sunt una din cauzele pentru care omul se îmbracă; o altă cauză sunt frigul și căldura excesive, provocate în parte de pasiuni, care accelerează procesul de corupere a trupului. Fără domnia pasiunilor, trupul ar fi fost mai fin, mai spiritual, mai egal în temperatură și deci nesupus coruperii și morții.

viața nemeșteșugită", ca fiind curat de orice viață ce are nevoie de meșteșuguri; și "fără nici un acoperământ și veșmânt", ca fiind liber de împletirea pățimașă dintre simțuri și cele sensibile. Acestora s-a supus mai târziu, când, căzut în nevoie, și-a ales de bunăvoie să fie lipsit de toate, în loc să fie plin, ajungând dedesubtul celor cărora le era deasupra³⁷⁶.

121. Alt înțeles al aceluiași text.

Sau poate "gol" îl numește învățătorul pe omul de la început, ca pe unul ce era lipsit de contemplația și de cu-

376. Sfântul Maxim declară că Sfântul Grigorie consideră că putem cunoaște cele ce țineau de starea lui Adam dinainte de cădere, înlăturând prin cugetare sau în mod real, prin urcușul spiritual, cele ce țin acum de noi, fără să ne fie esențiale: mișcarea în jurul nălucirilor iraționale ale patimilor, mișcarea în jurul rațiunilor diferitelor meșteșuguri și mișcarea în jurul rațiunilor naturale ale lucrurilor. Nălucirile iraționale ale patimilor, rațiunile meșteșugurilor și rațiunile naturale ale lucrurilor sunt cele trei straturi care stau între om și Dumnezeu. Ele îl trag pe om spre cele de dedesubtul lui, în loc să se miște spre Dumnezeu, singurul Care este deasupra lui. Înainte de cădere Adam nu avea între el și Dumnezeu aceste trei straturi. Dar el nu se afla totuși într-o unire deplină cu Dumnezeu, ci urma să ajungă la ea printr-o mișcare ce avea să sporească tot mai mult iubirea între el și Dumnezeu. Deci noi avem acum ca program revenirea la starea lui Adam dinainte de cădere, și apoi înaintarea în ea. Dar noi nu putem reveni la starea lui Adam fără să trecem prin cele trei straturi: prin biruirea patimilor, prin însușirea rațiunii meșteșugurilor și prin însușirea rațiunilor naturale ale lucrurilor. Numai Adam n-ar fi trebuit să treacă prin ele.

E de observat că, pe când nălucirile patimilor sunt socotite ca iraționale, meșteșugurile și lucrurile au rațiunile lor proprii. Nălucirile, ca pseudo-creații ale patimilor, au în ele o inconsistență: sunt investirea unor lucruri și persoane cu frumuseți și dulceți ireale, de către febrilitatea patimilor. Aceste năluciri trebuie destrămate ca niște miraje inconsistente. Dimpotrivă: nevoile reale, la care a ajuns firea noastră prin procesul de corupere care s-a inițiat în ea după cădere, ne fac să învățăm modul de combinare a diferitelor elemente ale naturii, pentru a ne confecționa instrumentele de satisfacere a acestor nevoi și de apărare de o moarte prematură. Sunt rațiunile tehnicii, care s-au dezvoltat în proporții uriașe.

noștința variată a firii; și cu "viață nemeșteșugită", ca pe unul ce era scutit de metodică multiplă în făptuire și virtute și având ca deprindere rațiunile neîntinate ale virtuților; iar "în afară de tot acoperământul și veșmântul", ca pe unul ce nu avea o trebuință premergătoare de sesizare a celor văzute prin simțuri spre cunoașterea celor dumnezeiești. Căci avea numai deprinderea simplă a virtuții și a cunoștinței unitare, simple și păstrătoare a celor de după Dumnezeu, care au nevoie numai de mișcarea prin lucrare spre arătarea lor cu voia.

Acum însă toți cei care voiesc să se ridice din căderea protopărintelui, prin rațiunea iubitoare de înțelepciune (filosofică), încep întâi cu înlăturarea totală a patimilor, apoi, cu părăsirea rațiunilor meșteșugurilor, ca, depășind în sfârșit contemplația naturală, să ajungă la cunoștința nematerială – care nu are nici o formă modelată de simțuri și nici un înțeles exprimabil prin cuvânt, așa cum a făcut Dumnezeu

Unealta, mașina, în epoca noastră își are rațiunea ei, deci compoziția ei proprie și modul de compoziție al elementelor din care se constituie. Rațiunile acestea nu sunt rațiunile unor entități naturale care se formează, durează și se înmulțesc prin ele însele, dar care ne ajută să cunoaștem din anumite laturi rațiunile diferitelor elemente constitutive ale naturii. Aceste rațiuni sunt produsele omului, dar omul folosește în producerea lor rațiunile naturale. Dar rațiunile naturale se cer cunoscute nu numai pentru ajutorul ce-l dau omului la confecționarea rațiunilor diferitelor unelte și mașini, ci și pentru că prin ele omul satisface setea naturală de cunoaștere. Dar setea aceasta de cunoaștere vizează ca ultim obiectiv pe Dumnezeu. E pentru prima dată când Sfântul Maxim afirmă că, pentru urcușul la Dumnezeu, e necesară trecerea prin rațiunile meșteșugurilor. El include astfel în rațiunile ce trebuie cunoscute de om în urcușul lui spre Dumnezeu și rațiunile meșteșugurilor sau ale tehnicii. Căci el nu atribuie utilizării în tehnică a acestor rațiuni numai satisfacerea unor nevoi practice ale omului, ci și suișul unei trepte de cunoaștere care trebuie cunoscută și depășită. Desigur, tehnica aceasta nu trebuie să se dezvolte dincolo de necesitățile reale ale omului și să fie folosită și spre răul lui. El trebuie să rămână stăpânul ei și să nu fie împiedicat de la urcușul spre Dumnezeu.

la început pe primul om. Astfel, vor deveni goi prin simplitatea cunoștinței și prin viața neîmprăștiată și moartă legii cărnii³⁷⁷.

S-ar putea înțelege și în alt mod mai înalt chestiunea de față, dar ne oprim acum, pentru cauza pe care am spus-o la începutul cuvântului.

122. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"E de un an, ca Soare al dreptății, fie ca cel ce pornește de acolo, fie ca cel ce se circumscrie prin ceea ce se vede"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 14, P.G., 36, col. 641).

Multe sunt numirile Mântuitorului nostru și felurit e modul în care poate fi înțeleasă fiecare într-o explicație mai înaltă. Pentru că multe înțelesuri se pot vedea în contemplarea naturală a lucrului folosit prin asemănare, ca numire a Domnului. Așa este și în cazul textului ambiguu de față.

377. Aici Sfântul Maxim nu mai insistă asupra libertății lui Adam, dinainte de cădere, de pasiuni. Acest lucru e de la sine înțeles. Dar precizează în ce sens a spus că nu era preocupat de rațiunile naturale. N-a spus aceasta în sensul că era lipsit de cunoașterea acestor rațiuni, sau că manifesta un dispreț față de creația lui Dumnezeu, ci avea aceste rațiuni concentrate într-o cunoaștere simplă și unitară. Această cunoaștere le păstra în ea și le putea face distincte când voia, printr-un act voluntar de evidențiere a lor. De asemenea, Adam înainte de cădere nu era lipsit de făptuirea cea bună sau de practicarea virtuților, dar nu avea nevoie să lupte pentru a descoperi sensul specific al faptelor și virtuților și metodelor de deprindere a lor, căci le avea pe toate acestea într-o înțelegere unitară, atotcuprinzătoare, punându-le numai în evidență atunci când le săvârșea și le practica. De aceea, nu avea nevoie de o prea amănunțită cercetare a celor sensibile pentru a cunoaște rațiunile lor, nici de o cercetare a rațiunilor înseși, căci le înțelegea și pe unele și pe altele dintr-o sesizare globală a tuturor. La această înțelegere trebuie să ajungă și omul duhovnicesc, dar trecând prin cunoașterea specifică a lucrurilor și prin practicarea virtuților, după ce a dobândit-o pe aceasta, cum nu trebuia să treacă Adam înainte de cădere. Omul de acum trebuie să se ridice, din viața împrăștiată, la viața neîmprăștiată, moartă față de legea cărnii, cum nu trebuia să se ridice Adam, care nu suferea de împrăștiere și pentru care nu exista legea cărnii.

Căci multe sunt și modurile explicațiilor Soarelui dreptății; așa de multe, câte nu le poate înfățișa cuvântul acesta, din pricina scurtimii. De aceea îl vom explica și noi în înțelesul în care l-a explicat învățătorul, desfășurând – după puterea noastră – cele spuse de el în chip concentrat.

Anul e, așadar, după sfinții și înțelepții noștri învățători, călătoria soarelui dintr-un punct și revenirea la același punct, având însușirea încincită a timpului. Căci timpul se împarte și se adună în: zi, săptămână, lună, anotimp și an. Și anul, de asemenea, în oră, zi, săptămână, lună și anotimp. Dar mișcarea rămânând în tot cursul lui continuă și neîntreruptă, împărțirile constatate prin schimbare aplică numărul unei mișcări continue și neîntrerupte a timpului.

Iar dacă anul se înfăptuiește la noi în modul acesta, potrivit cu parcursul soarelui, "anul Domnului primit" este, desigur, precum s-a scris (Lc. 4, 19), în înțelesul alegoric, toată întinderea veacurilor. De la începutul acesteia a binevoit Dumnezeu să dea ființă celor ce sunt, și substanța, celor ce nu sunt. Și peste toate, asemenea unui soare inteligibil al puterii ce ține totul în chip durabil, a primit să trimită cu pogorământ, prin providență, raza Sa și a binevoit să varieze modurile spre coacerea bunătăților proprii, pe care le-a semănat în lucruri, până la sfârșitul veacurilor. Atunci va culege roadele semănăturii proprii, neamestecate cu neghină și curate de orice îngrămădeală de pleavă. În felul acesta rațiunea universală a mișcării celor ce se mișcă va ajunge la capăt, cei vrednici primind ultima fericire făgăduită, cea a îndumnezeirii³⁷⁸.

Deci "Soare al dreptății" a fost numit Domnul ca făcător și desăvârșitor al veacurilor, ca început și sfârșit al tuturor,

378. Deși însușirea proprie lui Dumnezeu este eternitatea, totuși El este simbolizat și de timp, chiar dacă acesta are un început și un sfârșit. Căci timpul este un întreg în care se împlinește o operă, un plan. În sensul acesta omul, în tâlcuire alegorică, reprezintă tot timpul sau toată întinderea veacurilor și în același timp e simbolul lui Hristos. Căci așa cum

ca proniator al celor proniate, ca orânduitor al înțeleptei ordini încincite și ca Cel ce umple toate de lumina veșnică, prin nelipsitele trimiteri ale bunătății, și pe cei ce-și lărgesc porii lor mintali spre primirea razei celei fericite îi face copti și buni de mâncare lui Dumnezeu și Tatăl³⁷⁹.

anul astronomic reprezintă o mișcare integrală a soarelui, așa anul, înțeles alegoric ca totalitate a timpului, reprezintă lucrarea integrală a lui Hristos, Soarele dreptății, Care împlinește această lucrare de la începutul întinderii veacurilor și până la sfârșitul lor. Cuvântul lui Dumnezeu, Soarele dreptății, dă ființă entităților care sunt, prin faptul că au rațiunile lor eterne în El însuși și nu vor dispărea în veci, și în aceste entități dă subzistență diferitelor calități și stări ale lor, care nu persistă în veci și, în sensul acesta, nu sunt. De la începutul veacurilor și până la sfârșitul lor Hristos trimite prin providență, El fiind Soarele dreptății, razele sau energiile Sale necreate, prin care stimulează și susține străduințele, faptele și virtuțile fapturilor, ca tot atâtea moduri spre creșterea semințelor puse de El în ele și spre desăvârșirea sau coacerea roadelor lor. Razele Soarelui dreptății, sau energiile necreate, provoacă fapte variate din partea fapturilor în această mișcare de creștere. Varietatea aceasta e în funcție de libertatea lui Dumnezeu și a fapturilor. Ea dovedește caracterul contingent, elastic al creației, întrucât dă puțință de activare unor moduri variate de lucrare liberă asupra ei.

În compararea veacurilor cu un an în care "Soarele dreptății" își duce roadele semănate în țarina lumii la coacerea deplină, Sfântul Maxim vedește concepția despre istorie ca o mișcare unitară care, trecând prin etape tot mai apropiate de coacere, se va sfârși când semințele binelui vor fi ajuns la coacerea deplină, care echivalează, pentru oamenii care cred în Hristos, cu îndumnezeirea. Desigur că mișcarea aceasta duce spre coacerea semințelor puse pentru că e încălzită de Soarele dreptății sau al virtuților și, deci, de conlucrarea Soarelui dreptății cu oamenii. În special îndumnezeirea nu va fi produsul mișcării permanente a istoriei, ci al harului dumnezeiesc, căci ea va fi dăruită în grad complet dincolo de istorie, dar numai celor ce au înaintat spre ea în cursul istoriei, prin colaborarea cu harul.

379. Hristos este "Soarele dreptății", între altele, și pentru că umple toate de lumina veșnică prin neîmpuținatele raze ale bunătății. Lumina e identică cu bunătatea. Singură bunătatea e cu adevărat luminoasă. Prin ea se face cunoscut omul și prin ea cunoaștem. Prin ea Se revelează Dumnezeu și pătrunde în inima omului. Cei ce-și deschid porii minții pentru această lumină, care e în același timp bunătate și căldură trimise

Tot El este și "an al Domnului primit", ca Cel ce Se împlinește prin toți cei ce se mântuiesc prin mișcarea în mod încincit, săvârșită de El în chip inteligibil ca Soare al dreptății. E o mișcare pe care o va cunoaște, desigur, cel ce culege, prin contemplarea naturală exactă a celor văzute, potrivit rațiunii, știința duhovnicească a celor inteligibile. De aceea a zis învățătorul: "Cel ce pornește de acolo, sau cel ce se circumscrie prin ceea ce se vede", fie ca Cel ce pornește prin naștere ca lumina din lumină și ca Dumnezeu adevărat din Dumnezeu-Tatăl după ființa adevărat, fie ca Cel ce Se circumscrie, Același ca om în chipul văzut al firii noastre, precum soarele, care pornește din cer, se circumscrie în corpul văzut în formă de disc^{379 b}.

de Soarele dreptății, se umplu de ea, devin asemenea Soarelui, încât nu mai sunt despărțiți de El. În acest sens s-au copt și s-au făcut buni de mâncare pentru Dumnezeu și Tatăl, adică sunt primiți în intimitatea Lui, împreună cu Fiul. Dumnezeu-Tatăl nu mai e separat de faptură, ci aceasta e primită în El, ca un rod devenit asemenea Lui, așa cum rodul țarinii când e copt poate fi primit în interiorul ființei umane, căreia îi dă trăsătura lui, așa cum ființa îi dă acestuia trăsătura ei.

379 b. Hristos Se împlinește în toți cei ce se mântuiesc, completând timpul Lui (Efes. 1, 23). El Se împlinește treptat prin mișcarea săvârșită în cei ce cred, unită cu mișcarea lor, asimilându-Se tot mai mult cu ei, fără să-i confunde niciodată cu Sine. Asimilându-i în felul acesta cu Sine, formează cu ei un tot asimilat de Tatăl. Mișcarea încincită înseamnă poate cinci etape ale urcușului spiritual al celor ce cred, care sunt tot atâtea mișcări ale "Soarelui dreptății" în ei: credința, curățirea de patimi, deprinderea virtuților, contemplarea rațiunilor din lume, cunoașterea prin iubirea simplă a lui Dumnezeu. Urcând aceste trepte, omul duhovnicesc face experiența întreagă a mișcării sale în Hristos și a mișcării lui Hristos în El. Hristos Se împlinește ca un alt Soare în fiecare. În această mișcare Hristos pornește de la Tatăl, prin pogorământ – pentru fiecare, sau pentru toți –, prin Întrupare, ca să Se circumscrie după măsurile la care ajunge fiecare, sau în trupul luat din Fecioara Maria. Pe de o parte Se împlinește, pe de alta Se circumscrie în fiecare. Căci fiecare, umplându-se de Hristos întreg, rămâne totodată om. În omul finit poate lua loc infinitul dumnezeiesc.

123. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Nu e nici o mirare dacă fiecare își caută mielul mai ales acasă" (Din aceeași Cuvântare la Sfintele Paști, cap. 14, P.G., 36, col. 641).

Ar zice poate cineva și, socotesc, pe drept cuvânt: Dacă Unul este Hristos, Cel propovăduit tainic celor ce pot să audă și să vadă duhovnicește, prin Lege și Prooroci și prin măreția zidirii, oare cum poruncește Legea, care înfățișează tipul lui Hristos, să se jertfească mulți miei pe la casele părintești? Către acesta zicem: Dacă am primi Cuvântul în-suși când Se atinge spiritual de urechile și de ochii sufletului și le deschide pe acestea spre primirea și contemplarea tainelor Sale, și totodată spre pedepsirea a toată neascultarea și spre lepădarea a toată deșertăciunea, am cunoaște negreșit voia tainică a Sfintei Scripturi. Căci am uni cu locul de față pe cel asemănător al Sfântului Apostol care zice: "Nimic n-am judecat să știu între voi, fără numai pe Hristos Iisus, și pe Acesta, răstignit" (I Cor. 2, 2).

Deci fiecare dintre cei ce au crezut în Hristos se răstignește și răstignește împreună cu sine pe Hristos, răstignindu-se adică duhovnicește împreună cu Hristos, după puterea proprie și după deprinderea și calitatea virtuții aflate în el. Căci fiecare își adaptează răstignirea după alt mod al virtuții. Unul se răstignește numai păcatului cu fapta și pe acesta îl omoară, pironindu-l cu frica de Dumnezeu. Altul se răstignește și patimilor înseși și tămăduiește puterile sufletului. Altul, chiar și închipuirilor patimilor, nelăsând slobode simțurile spre primirea vreuneia din exagerările produse de acestea. Altul, și gândurilor și amintirilor vecine cu patimile. Altul, și amăgirii prin simțuri. Altul leapadă, răstignindu-se, relația afectuoasă a simțurilor cu cele sensibile, provenită din familiaritatea naturală cu ele. Altul stinge prin cruce și toată mișcarea simțurilor în general, spre a nu mai avea

nicăieri nimic care să se lucreze în sine în chip natural. Altul face să înceteze cu desăvârșire și însăși lucrarea minții.

Și, ca să spun ceva și mai înalt, unul se răstignește filosofiei făptuitoare prin nepățimire și trece la contemplația naturală în Duh, ca de la trupul lui Hristos la sufletul Lui; altul moare și contemplației naturale, prin lepădarea contemplației simbolice a minții ce se mișcă în jurul lucrurilor, și se mută la tainica inițiere uniformă și simplă în știința despre Dumnezeu, ca de la sufletul lui Hristos la mintea Lui; iar altul se ridică și de la aceasta la negrăitul indefinit, înlăturând totul prin negația desăvârșită, ca de la mintea lui Hristos la dumnezeirea Lui.

Fiecare are pe Hristos, cum am spus, potrivit cu puterea sa și cu harul Duhului dăruit lui după vrednicie, făcându-și urcările înalte, pe măsura sa, prin mortificarea față de toate.

Așa jertfește fiecare dintre noi lui Dumnezeu și mielul, ca într-o casă proprie, în locul reprezentat de starea conformă virtuții lui, și se împărtășește de carnea Lui și se satură de Iisus. Căci Hristos Iisus Se face miel al fiecăruia, după cum poate acela să-L cuprindă și să-L mănânce. Se face propriu lui Pavel, marele propovăduitor al adevărului, și, în chip deosebit, propriu fiecărui sfânt, după măsura credinței din fiecare și după harul Duhului hărăzit lui; aceștia așa, aceștia altfel, aflându-Se întreg în acela întreg, dar făcându-Se tuturor toate³⁸⁰.

380. Unii dintre cei ce citeau acest text din Sfântul Grigorie întrebau cum poate să caute fiecare mielul său acasă la sine, odată ce Hristos e unicul Miel de jertfă, ca Miel ce Se jertfește împreună cu sine la alt nivel duhovnicesc. Sfântul Maxim arată că fiecare întâlnește pe Hristos la nivelul său, care e casa sa. Dacă mai înainte a văzut toată creșterea duhovnicească a celui credincios ca o mișcare produsă de mișcarea Soarelui Hristos în el, care-l duce spre îndumnezeire, acum Sfântul Maxim vede în această creștere o răstignire a sa cu Mielul Hristos pe alte și alte trepte ale virtuții. Aceste trepte sunt opt. Primele cinci sunt răstigniri: răstignirea față de păcatele cu fapta, față de patimi, față de închipuirile produse

124. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Tot ce are Cuvântul carnal și hrănitor se va mânca cu măruntaiele și cu cele ascunse ale minții și se va mesteca spre mistuire duhovnicească"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 16, P.G., 36, col. 645).

de patimi, față de gândurile referitoare la patimi, față de închipuirile simțurilor. Urmează apoi trei răstigniri față de stări nepăcătoase în ele însele, dar care pot duce la stările păcătoase: față de relația afectuoasă a simțurilor cu cele sensibile, față de orice fel de lucrare a simțurilor, față de însăși lucrarea minții. Omul pornit pe drumul duhovnicesc se jertfește pe toate aceste trepte împreună cu Mielul. Într-o altă prezentare sunt indicate trei răstigniri, și ele sunt văzute nu numai în mod general unite cu tot atâtea răstigniri ale lui Hristos în noi, ci și ca ridicări în cunoașterea lui Hristos, de la ceea ce este mai coborât, la ceea ce este mai înalt în El. Prima din aceste trei trepte este răstignirea față de înțelepciunea arătată în faptele prin care se purifică patimile și se dobândesc virtuțile. Răstignirea aceasta se realizează prin nepățimire. Dar nepățimirea atinsă înseamnă deja trecerea la contemplarea rațiunilor naturale în duh. Ea coincide cu primele cinci sau șase răstigniri din prima prezentare și înseamnă, în același timp, trecerea de la cunoașterea lui Hristos după trup, la cunoașterea Lui după suflet. Căci Însuși Hristos Și-a răstignit trupul în cel ce a ajuns la această treaptă și i-a descoperit sufletul Său. Pe treapta următoare omul duhovnicesc se răstignește și contemplației naturale a lucrurilor, care sunt niște simboluri ale rațiunilor divine. Prin aceasta se introduce tainic în cunoașterea simplă a lui Dumnezeu. Ea coincide cu răstignirea a șaptea din prima interpretare. Dar coincide și cu trecerea de la sufletul lui Hristos, plin de rațiunile multiple ale lucrurilor, la mintea Lui, care contemplă dumnezeirea într-o intuiție tainică și unitară. Căci Însuși Hristos Și-a descoperit omului duhovnicesc pe această treaptă mintea Lui, depășind descoperirea Lui după suflet. Cei de pe această treaptă pot spune cu Apostolul: "Iar noi avem mintea lui Hristos" (I Cor. 2, 16). Căci odată ce ei nu mai contemplă nimic în latura sensibilă, ca simbol al rațiunii divine, ci au trecut la înțelegerea simplă și tainică a lui Hristos, proprie minții, fac aceasta prin puterea minții lui Hristos, Care S-a descoperit minții lor și lucrează în ea. De aceea ei pot spune cu Apostolul Pavel: "Deci noi de acum nu mai cunoaștem pe nimeni după trup; deși L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem" (II Cor. 5, 16).

Cel ce a adus la subzistență toată firea cu înțelepciune și a sădit, în chip ascuns, în fiecare dintre ființele raționale, ca primă putere, cunoașterea Sa, ne-a dat și nouă, umiliților oameni, ca un Stăpân prea darnic, după fire, dorul de El, împletind cu acesta în chip natural puterea rațiunii, ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorului și ca nu cumva, greșind, să nu nimerim la ceea ce luptăm să ajungem. Deci, mișcându-ne potrivit acestui dor în jurul adevărului însuși și al înțelepciunii și al cărmuirii ce se arată tuturor în chip bine orânduit, suntem ajutați de acestea să căutăm a ajunge la Acela în vederea Căruia am primit dorul. Și aceasta cunoscând-o tainic, studiosii și râvnitorii iubitori ai adevărului și-au ales ca singura preocupare și străduință nevoița ostenitoare cu aceasta. Căci au fost învățați de însăși adevărata înțelegere și rânduială a lucrurilor că, dacă își conturează întrucâtva prin contemplații binecredincioase o icoană a adevărului viitor și dau dorului o certi-

Treapta a treia a urcușului și ultima este ridicarea în indefinitul absolut, părăsindu-se chiar și înțelegerea simplă și tainică a lui Dumnezeu printr-o negație sau apofază desăvârșită. Ea coincide cu trecerea de la mințea omenească a lui Hristos la dumnezeirea Lui. Aceasta arată că Sfântul Maxim nu concepe apofaza ca un gol total, cum crede Hausherr, ci ca o intrare în Dumnezeu cel indefinit. E o intrare încă în cursul vieții terestre, nu numai în viața viitoare, cum socotește Hans Urs von Balthasar. Această treaptă coincide cu a opta din prima prezentare.

Unii protestanți afirmă că învățătura patristică despre acest urcuș coincide cu doctrina platonicească despre ridicarea sufletului prin el însuși la Dumnezeu, atras de erosul divin. Noi vedem aici că urcușul se face prin Hristos. Hristos ni S-a făcut, prin umanitatea Sa, scară spre Dumnezeu, urcând El însuși cu noi treptele umanității Lui și ale noastre spre îndumnezeire. Pe de altă parte, dacă negăm acest urcuș al nostru cu Hristos, cum face protestantismul, înseamnă că socotim că Hristos cel coborât la noi prin întrupare urcă iarăși la Tatăl fără noi. Prin aceasta se reduce rostul coborării Fiului lui Dumnezeu la noi la necesitatea unei ispășiri exterioare juridice, spre iertarea jignirii aduse de noi lui Dumnezeu.

tudine, făcându-și sufletul mai pregătit, ca unul ce s-a exercitat bine în cele de aici, se vor muta fără de osteneală după viața aceasta la adevărul viitor, care li s-a conturat lor bine încă de aici prin înțeleșuri mai dumnezeiești.

Căci Însuși Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos îi conduce pe aceștia spre adevărul întreg, pe care varietatea simbolică li-l va arăta simplu și clar și în afară de orice îndoială în neclaritatea enigmatică. Astfel, în virtutea făptuitoare ei au scăpat de durere, întristare și suspin, datorită desăvârșitei nepătimiri, iar în cunoștința contemplativă, de toată neclaritatea și nedumerirea, datorită înțelepciunii. Căci, după ce aici au luat chipurile adevărului, atunci li se va adăuga adevărul descoperit: "Căci tot celui ce are (se înțelege dorul după cele viitoare), zice, i se va da" (Lc. 8, 18), și i se va dărui negreșit posesiunea lucrurilor veșnice.

Pentru că, bogat fiind, Dumnezeul nostru nu va înceta niciodată să împartă celor ce-L iubesc darurile dumnezeiești ale cunoștinței, pe care nici a le numi nu putem în acest veac din pricina înălțimii și măreției lor, dacă e adevărat ce spune marele Apostol despre fericire, că e mai presus de tot numele ce se numește nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor (Evr. 1, 4; II Cor. 12, 4; Filip. 2, 9). Prin aceasta a indicat culmea cea mai înaltă a bunătăților, ce se va arăta după împărțirea tuturor darurilor și după tot urcușul. Această culme nu poate fi grăită și cunoscută de nici un cuvânt și de nici o minte, câtă vreme bunătățile pe care le putem primi în veacul acesta și cele ce ni se vor arăta în veacul viitor nu pot fi numite și cunoscute.

Căci Iisus și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce a străbătut cerurile (Evr. 4, 14) și a ajuns mai presus de toate cerurile, pururea trece și mută pe cei ce urmează Lui, prin făptuire și contemplație, de la cele mai mici la cele mai mari și, iarăși, de la acestea, la cele încă mai presus de ele și, simplu

grăind, nu-mi va ajunge timpul să spun urcușurile și descoperirile sfinților pe drumul "prefacerii din slavă în slavă", până ce fiecare va primi, în ceata proprie, îndumnezeirea cuvenită lui³⁸¹.

381. După ce a prezentat mișcarea sufletului spre Dumnezeu ca o mișcare susținută de mișcarea "Soarelui dreptății" sau a lui Hristos în el, apoi ca o mișcare de împreună-răstignire cu Hristos față de etapele de depășit, Sfântul Maxim descrie în partea primă a capitolului de față această mișcare ca susținută de dorul sufletului, ca impuls interior spre Dumnezeu. Acest impuls interior dă Sfântului Maxim ocazia să accentueze mai clar că ceea ce obține sufletul din Dumnezeu în viața terestră se deosebește de dăruirea integrală a lui Dumnezeu în viața viitoare. În viața aceasta suntem mânați spre El de dorul după El, sădit de El însuși în ființa noastră. Dorul acesta este împletit cu rațiunea noastră. Nu e rațiune adevărată fără acest dor după bunul suprem, sau fără năzuința spre el, nici dor statornic fără rațiunea care se străduiește să cunoască pe Cel dorit și modurile în care se poate ajunge la El. Însuși dorul este o conștiință a realității lui Dumnezeu, a supremului bine. Și însăși rațiunea este un dor după adevărul suprem. Acest dor al rațiunii sporește certitudinea pe care o are dorul despre existența lui Dumnezeu, chiar în cursul vieții pământești, prin contemplarea bunei orânduiri a lumii. Căci prin această contemplare își face o icoană mai clară și mai sigură despre adevărul ultim. Prin această mai mare certitudine și mai clară icoană referitoare la Dumnezeu, sufletul așteaptă cu liniște descoperirea deplină a lui Dumnezeu în viața viitoare. Ajuns, prin mișcarea rațiunii însuflețite de dor, la o certitudine mai mare și la o icoană mai bine conturată a lui Dumnezeu, omul a scăpat în bună parte de durere și întristare în nevoințele sale pentru virtute și de neclaritate în cunoașterea lui Dumnezeu.

Pregătiți astfel, oamenii duhovnicești vor primi în viața viitoare culmea tuturor darurilor, care e Însuși Dumnezeu. Câtă vreme toate darurile primite în lumea aceasta și chiar cele pe care le vom primi în viața viitoare pot fi numite și cunoscute, la culmea acestor daruri care este Dumnezeu însuși nu se poate ajunge cu mintea, nici exprima de cuvânt. Dar tot Hristos este Cel ce susține și conduce și mișcarea omului prin acest dor spre Dumnezeu. Natura noastră și puterea lui Hristos sunt într-o colaborare armonioasă. Dorul se întâlnește cu Hristos, Hristos întărește dorul nostru. Și amândouă urcă împreună. Și ajungând în dumnezeirea infinită, sufletul nu mai poate înainta, dar nici nu se poate plictisi, ci se lărgește veșnic să cuprindă nesfârșitul în care este.

124 a. Deci acest mare dascăl, știindu-ne că avem amintitul dor natural de Dumnezeu, ne îndeamnă pe toți, și prin învățătura lui ne cheamă, spre mâncarea duhovnicească a Mielului junghiat pentru noi. Totodată, ne cere să păstrăm – în chip distinct și cu bun folos – nefărâmițată și neamestecată armonia mădulelor Lui, adică ale Mielului, ca să nu fim osândiți că rupem și risipim armonia bine rânduită a trupului dumnezeiesc, sau că mâncăm în chip cutezător, adică mai presus de putere sau fără sfințenie, deci contrar puterii, carnea Mielului și Cuvântului; ci fiecare să se împărtășească după puterea și treapta lui, după harul Duhului dat lui de Cuvântul dumnezeiesc, conform cu înțelesul fiecărui mădular.

Astfel, de cap se va împărtăși cel ce și-a dobândit credința din principii nedemonstrabile; această credință își are rațiunile privitoare la cunoștința de Dumnezeu cu desăvârșire independente, și din ea crește, armonizându-se, tot trupul virtuților și al cunoștințelor în creșterea duhovnicească.

De urechi se va împărtăși cel ce primește rațiunile dumnezeiești cu știință, în chip duhovnicesc, și rămâne din cauza lor supus și ascultător lui Dumnezeu până la moarte prin fapte; de ochi, cel ce intuiește duhovnicește zidirea și adună toate rațiunile sensibile și mintale fără greșală într-o unică împlinire (ἐκπλήρωσις) a slavei lui Dumnezeu.

De piept se va împărtăși cel ce și-a umplut inima de înțelesuri duhovnicești, ca marele evanghelist Ioan, și, ca un izvor pururea curgător, comunică cu bună credincioșie – celor ce vor să afle – rațiunea și modul cuprinzător al profeției tuturor. De mâini, iarăși, se împărtășește, după cuviință, cel ce nu săvârșește cu nepăsare și neglijență nici una din faptele poruncite, ci toată energia făptuitoare o are grabnică și încordată spre împlinirea legilor dumnezeiești;

de pânțele, cel ce are fecunditatea sufletului pururea țâșnitoare și abundând în înțelesurile duhovnicești și a dobândit cea mai aprinsă dragoste și dorință nepătimașă de a se împreuna cu Dumnezeu. De măruntaie se va împărtăși cum se cuvine cel ce cercetează, printr-o căutare și cunoștință mai ascunsă a minții, adâncurile lui Dumnezeu și se satură de tainele negrăite. Dar cuvântul va cuteza să spună ceva și mai de seamă: de părțile de jos ale Cuvântului se împărtășește cu înțelepciune cel ce stă în chip rațional împotriva materiei și își păzește cu totul neîntinate trupul și sufletul, întipărind în ele fără stricăciune, prin virtuți, Cuvântul devenit trup.

De coapse se va împărtăși cel ce are Cuvântul sălășluit în partea pasională a sufletului și taie cu totul mișcarea acestuia, atașată de materie; de genunchi, cel ce se apleacă cu compătimire și purtare de grijă spre cei ce zac și sunt slabi în credință, imitând coborârea Cuvântului la noi. De fluierle picioarelor și picioare se împărtășește, se poate zice, cel ce-și ține pașii sufletului netremurați și neclătinați în credință, virtute și cunoștință, și, înaintând spre scop, se grăbește spre cununa chemării de sus și sare împreună cu Cuvântul peste munții și dealurile răutății.

Dar cine va putea înșira toate treptele cele pentru noi ale Mântuitorului nostru Dumnezeu, prin care S-a făcut pe Sine fiecăruia, pe măsura lui, spre mâncare și împărtășire? Căci Domnul are, pe lângă acestea toate, păr, nări, buze, gât, umeri, degete și toate cele ale alcătuirii noastre, care au și un sens figurat. De toate se împărtășesc în chip cuvenit și cu folos cei ce se prefac în fiecare calitate (rațiune) duhovnicească semnificată prin fiecare mădular. Așa se mănâncă Mielul lui Dumnezeu, după acest Sfânt și mare dascăl, și se mestecă spre asimilare duhovnicească, prefăcând în Sine, prin Duhul, pe cei ce se împărtășesc. Pe fiecare dintre ei îl

conduce și îl așază la locul mădularului mâncat de el duhovnicește, potrivit cu ordinea și armonia trupului³⁸². Astfel,

382. În partea a doua a capitolului de față, Sfântul Maxim pune mișcarea sufletului spre Dumnezeu sub impulsul dorului spre El, în legătură nu numai cu Hristos în general, ci cu mâncarea Mielului înjunghiat. E al treilea mod în care Hristos e prezentat ca susținând mișcarea noastră spre Dumnezeu, după ce a fost prezentat ca susținând această mișcare prin luminarea noastră ca "Soare al dreptății" și prin puterea pe care ne-o dă de a ne răstigni la diferite nivele împreună cu El. Dar în această mâncare a Mielului, Sfântul Maxim cere să se observe același urcuș treptat care s-a observat în primirea "Soarelui dreptății". Pe de o parte, sufletul trebuie să se împărtășească de tot trupul Cuvântului, dar pe de alta nu trebuie să confunde mădularele trupului, împărtășindu-se de ele. Dar în împărtășirea aceasta există o gradăție, în sensul că fiecare străbate prin mădularele trupului lui Hristos, de care se împărtășește la un alt nivel al vieții intime a Lui, conform cu nivelul de virtute și de cunoștință spirituală la care a ajuns.

În această gradăție Sfântul Maxim stabilește din nou o serie de trepte ale urcușului duhovnicesc. Însă progresul în aceste trepte s-ar părea că îl leagă de împărtășirea credinciosului de alt mădular al trupului lui Hristos. De fapt, prin fiecare mădular al trupului lui Hristos credinciosul se împărtășește de întregul Hristos, căci în fiecare mădular e trupul întreg. Dar pe fiecare treaptă duhovnicească credinciosul se arată capabil de alt mădular al lui Hristos în împărtășire, dezvoltând alt aspect al vieții lui duhovnicești, conform cu aspectul de viață spirituală ce i se comunică în mod deosebit, potrivit capacității lui de a se împărtăși de un alt mădular al Lui. Căci fiecare mădular al trupului este organul unui alt aspect al vieții duhovnicești, dar numai întrucât rămâne nedespărțit de întregul organism, adică de complexitatea unitară a întregii vieți duhovnicești. Capacitatea de a se împărtăși de diferite mădulare ale lui Hristos dovedește o treaptă mai înaintată a vieții lui duhovnicești, cu care corespunde mădularul respectiv. Astfel, Sfântul Maxim înfățișează din nou treptele urcușului duhovnicesc în funcție de interesul pus de credincios pe alt mădular al lui Hristos primit prin împărtășanie, sau pe alt aspect al vieții duhovnicești. El se împărtășește la început de Hristos dând o atenție deosebită capului Său, căci prin aceasta își întărește credința ca început al întregului său urcuș duhovnicesc. Din credință apoi crește în el tot trupul virtuților și al cunoștințelor, așa cum, în unire cu capul lui Hristos, primește tot trupul Lui. Credința e capul organismului duhovnicesc al omului, cum capul propriu-zis e capul întregului trup. Credința e capul organismului duhovnicesc pentru că mai sus de ea, mai înainte de ea nu e nimic. Ea nu se întemeiază pe principii anterioare și superioare. Credința vine prin ea însăși din Dumnezeu, în chip tainic. Pe urmă încep argumentările și roadele ei. Cel ce se împărtășește de Capul-Hristos e cel ce-și întărește credința în întregul Hristos, din care vor urma toate celelalte aspecte ale vieții sale duhovnicești. Iar cel ce se împărtășește după aceea de Hristos, dând atenție deosebită unui alt mădular al trupului Lui, e cel ce are în sine începutul

Rațiunea cea mai presus de fire și de rațiune Se face, cu iubire de oameni, rațiunea din toate lucrurile, ca ființă a lor³⁸³.

vieții duhovnicești sau credința primită prin capul lui Hristos, dezvoltând o altă latură a acestei vieți, dar tot în Hristos întreg.

Dacă mai sus de capul meu nu e nimic din corpul meu, ci de el depinde tot trupul, dar capul nu depinde de nimic mai sus de el, se poate spune că mai sus de Capul-Hristos – conducător al tuturor însușirilor Lui divine și umane – nu e nimic, pentru că El e vârful a tot ce este, în mod absolut. Capul-Hristos corespunde cu cel mai înalt vârf la care se poate ridica gândirea mea, dar acest vârf, neputând fi limitat de nimic, nu poate fi cuprins nici de gândire, deci e mai presus de înțelegere. Eu tind să mă ridic cu gândirea peste orice lucru pe care odată l-am înțeles, pentru că l-am înțeles din dependența lui de ceva mai înalt, care-l și mărginește. Dar nu mă pot opri decât la un vârf pe care nu-l mai pot înțelege. Filosoful Karl Jaspers zice: "Eu nu pot nici să gândesc (să înțeleg) această existență absolută, și nu pot nici renunța să o gândesc. Această existență este transcendența, pentru că nu o pot cuprinde (înțelege), ci trebuie să transcend la ea într-o gândire care se termină (*vollendet*) într-o neputință de a o gândi" (*Philosophie*, III Band: "Metaphysik", Berlin, 1932, p. 38). E rațional să gândesc ceea ce nu pot gândi. Acesta e conținutul credinței, care pe de o parte mă silește să-l admit, pe de altă parte îl admit fără să-l pot înțelege. Capul le înțelege pe toate, el nu poate fi înțeles de nimic. Dar pe cele de sub el le văd că există și mă încred în el. Și de aceea eu ascult de el, căci toate cele de sub el ascultă de el. Astfel, credința urmând să dea ca primul rod al ei ascultarea de Dumnezeu și împlinirea voii Lui cu fapta, cel ce progresează la această treaptă dă atenție specială în împărtășirea de Hristos urechilor Lui, punând în urechile sale cele auzite de la Hristos, dar cele ale lui Hristos întreg.

Treapta a treia duhovnicească, sau intuirea duhovnicească a rațiunilor din fapte, corespunde cu atenția acordată ochilor lui Hristos, de către cel ce se împărtășește de El. El primește în ochii săi vederea lui Hristos, sau ochii lui s-au umplut de ochii lui Hristos. Dar prin ochii lui Hristos are în sine pe Hristos întreg. Sesizând fără greșală rațiunile dumnezeiești din fapte cu simțirea și înțelegerea, le concentrează într-o unică recunoaștere și laudă a slavei lui Dumnezeu și îl vede în ele pe Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, Care a luat trup pentru noi, concentrând în acest trup creația însăși cu rațiunile ei, ca tot atâția ochi ai lui Hristos, asemenea ochilor văzuți de pictorul Țuculescu în toate lucrurile.

Pe treapta următoare, omul duhovnicesc trece din minte în inimă tot felul de înțelesuri duhovnicești, și din inimă le face să curgă cu căldură spre alții, făcându-le evidentă rațiunea providenței sau scopul ei general și modurile în care se realizează acest scop. Acesta e cel ce dă atenție deosebită pieptului sau inimii lui Hristos, în împărtășirea de El. Inima lui Hristos, sau simțirea Lui, umple inima sa, dar prin inima Lui, Hristos întreg îl umple și pe el de afecțiune față de Sine. Credința ca certitudine a minții devine astfel din ce în ce mai practică și umple omul întreg de o

125. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Mortificând mădularele cele pe de pământ (Col. 3, 15) și imitând brâul lui Ioan, al pustnicului, Înaintemergătorului și marelui propovăduitor al Adevărului"* (Din aceeași Cuvântare la Sfintele Paști, cap. 18, P.G., 36, col. 648).

Cel ce strânge în chip activ, cu puterea rațiunii, fecunditatea sufletului prin cunoștință și o păzește nerevărsată spre materie imită brâul lui Ioan. Pustnic e cel ce a dobândit o deprindere curată de patimă. Înaintemergător, cel ce anunță prin sinceră pocăință dreptatea ce-i urmează aceleia și, prin virtutea arătată, cunoștința viitoare care le va ur-

viață nouă, de viața lui Hristos. Ea se manifestă ca o altă treaptă într-o promptitudine neobosită spre împlinirea faptelor poruncite și dorite de Hristos. Cel ce face așa se împărtășește cu deosebire de mâinile lui Hristos, sau de Hristos cel lucrător. Mâinile sale se umplu de energia făptuitoare a mâinilor lui Hristos.

Pe o treaptă mai înaltă, omul e plin de dragostea de Dumnezeu și de dorința nepătimașă a unirii cu El. Acesta se împărtășește de sânul lui Hristos. De la pornirea de a face cunoscută oamenilor providența lui Dumnezeu și de a o sluji prin fapte, el s-a ridicat la dorul aprins de a se uni cu Dumnezeu.

Ridicat pe o altă treaptă, omul se împărtășește de măruntaiele trupului lui Hristos, cercetând adâncurile lui Dumnezeu. Pe treapta următoare imprimă în sine, prin virtuți, puritatea pe care Cuvântul, intrupându-Se, a imprimat-o trupului Său. În total, Sfântul Maxim numără unsprezece trepte duhovnicești în împărtășirea de Hristos. Dar declară că s-ar putea număra mult mai multe.

383. Rațiunea cea mai presus de toate, sau Cuvântul lui Dumnezeu, Se sălășluiește astfel în mod intim în rațiunea fiecărui mădular al trupului nostru, dar și în rațiunea generală a fiecărui credincios, întărindu-le, întrucât devine unica Rațiune care le susține, le restaurează și le conduce pe toate spre adevărata lor actualizare într-o unire tot mai mare, dar neconfundată cu Ea însăși sau cu rațiunile lucrurilor, care și ele sunt chipurile rațiunilor Lui. Aceasta, după ce Rațiunea dumnezeiască S-a sălășluit în rațiunea firii Sale omenești și în rațiunea fiecărui mădular al trupului asumat de El, restabilind-o, ca rațiune analogă și legată de rațiunea fiecărei persoane și de rațiunile mădulelor trupurilor celorlalți oameni. Astfel se readună toți în Hristos, pentru că Hristos Se sălășluiește în toți, devenind totul în toți, unindu-se toți cu trupul Lui și devenind un unic trup al Lui.

ma; iar mare propovăduitor al adevărului este cel ce adevărește cuvântul învățaturii grație de el prin viața proprie³⁸⁴.

126. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Și dacă este trimis vreun ucenic la propovăduirea Evangheliei, trebuie să umble cu iubire de înțelepciune și fără lucruri de prisos. El trebuie să fie fără aramă, fără toiag și cu o singură cămașă; dar pe lângă aceasta, și desculț, ca picioarele celor ce binevestesc pacea să apară frumoase"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 19, P.G., 36, col. 649).

Evanghelia este cuvântul mai înalt despre Împărăția lui Dumnezeu. Iar Împărăția lui Dumnezeu este starea curată de toată materia și de toate închipuirile despre ea. Deci ucenic trimis la propovăduirea Evangheliei este, pe cât se vede, cel ce dovedește prin purtări (moduri) o desăvârșită înstrăinare de lumea aceasta prin lipsa de aramă, de toiag și printr-o singură cămașă. El a tăiat de la sine iubirea de arginți, iuțimea sau rezemarea pe vreo stăpânire. El poartă o viețuire înțeleaptă, nemeșteșugită (neartificială), simplă și liberă de orice duplicitate, ca pe o singură cămașă. El nu primește în cutele sufletului nici un semn de mortalitate, simbolizată de încălțăminte, trebuind să fie vestitor al păcii și propovăduitor al stării ce nu se mai teme de războiul pati-

384. Sufletul are o fecunditate pururea țâșnitoare, care se poate manifesta în preocupări închinată lumii sensibile. Prin puterea rațiunii poate fi oprită revărsarea acestei fecundități spre cele din afară și dedicată descoperirii înțelesurilor spirituale. Aceasta e prima treaptă a urcușului duhovnicesc care urmează credinței. Ea duce la deprinderea întru nepătimire. Dar începutul credinței sau al unei vieți fără patimi coincide cu pocăința. Cel ce a început să creadă, sau s-a hotărât pentru pocăință, vestește încă din acel moment dreptatea, sau viața de virtute ce-i va urma, iar prin virtute, cunoștința viitoare ce va urma virtuții sau dreptății. Prin această viață nouă el este în același timp un mare predicator al adevărului. Astfel, legarea brăului, posturile, vestirea anticipată a vieții viitoare și propovăduirea devin simbolurile a patru trepte ale urcușului duhovnicesc. Toate sporesc mortificarea mădularelor sau a simțirilor celor pământești.

milor și nu se mai retrage din fața morții trupului. Aceasta, pentru ca cei ce privesc cu înțelepciune la el să-și poată face din identitatea neschimbată a vieții lui, prin virtute, o icoană despre petrecerea și statornicia preafrumoasă a îngerilor în jurul lui Dumnezeu³⁸⁵.

127. Altă tâlcuire a aceluiași text.

Sau poate, ca să spunem simplu, vorbind de imitarea brâului lui Ioan și de capacitatea de a mânca Paștele în chip evanghelic, Părintele ne-a învățat să înțelegem deosebiriile dintre cei ce se împărtășesc și felurile Paștelui însuși. Căci de trei Paști ne vorbește cuvântul Scripturii celei vechi: unul, săvârșit în Egipt (Ieș. 12); altul, în pustie (Ieș. 14), și celălalt, în pământul făgăduinței (Ieș. 29). Egiptul, după unul din sensurile alegorice, înseamnă lumea aceasta; pustia, după unul din înțelesurile ei, indică în chip alegoric starea sufletului după moarte; iar pământul făgăduinței preînchipuie veacul viitor. Căci trei sunt locurile și stările în care petrecem noi, oamenii: lumea aceasta, în care ne naștem, primind existența; locul de după moarte, unde petrecem

385. Cel trimis de Dumnezeu la propovăduirea Evangheliei arată în el însuși chipul Împărăției lui Dumnezeu, care e vestită de Evanghelie. Precum Împărăția cerurilor este ordinea eshatologică, cu totul deosebită de ordinea lumii acesteia stăpânite de patimi din prea marea alipire la cele trupești, așa trebuie să fie și propovăduitorul acelei Împărății, un înaintemergător al ordinii eshatologice. El trebuie să fi tăiat de la sine iubirea de arginți, iuțimea, pofta de stăpânire, artificialitatea arătoasă, teatralismul. Trebuie să fie simplu și liber de orice duplicitate și prefăcătorie, ca propovăduitor al păcii și al stării ce nu se teme de coruperea prin patimi și de moarte. Trebuie să aibă în sine însuși pacea, care nu se teme de războiul patimilor și de moartea trupului. În acest scop, el nu trebuie să aibă în sine nimic muritor, ci totul viu, căci numai așa nu se va teme de coruperea pe care o aduce războiul patimilor și de moarte. Numai având această pace și statornicie a vieții prin virtute, cei ce privesc la el își vor putea face o icoană despre Împărăția lui Dumnezeu, pe care el o propovăduiește și în care toți vor fi cu îngerii cei statornici în petrecerea lor în jurul lui Dumnezeu, Tată și Frate al lor.

trecând de aici; și veacul viitor, în care vom locui cu sufletele și cu trupurile.

Deci, câtă vreme suntem în lumea aceasta, săvârșim Paștele în Egipt, curățindu-ne de petele păcatului. După ce vom sfârși viața aceasta prin moarte, vom săvârși, ca în pustie, alt Paște, cunoscând mai clar rațiunile lucrurilor, în chip mintal și netrupesc, fără simboluri și ghicituri și fără varietatea sensibilă. Și iarăși, în veacul viitor al făgăduințelor dumnezeiești, vom serba Paștele mâncând în mod nemijlocit Rațiunea culminantă a înțelepciunii; spre aceasta prefăcându-ne, ne vom îndumnezei după har, nemaivând de făcut nici o altă trecere spre alt Paște.

Dar și cât suntem aici putem oglindi, după starea fiecăruia, calitatea locurilor amintite, căci viața fiecăruia dintre noi e ca o imagine a locului în care se află. Astfel, dacă cultivăm bărbătește filosofia făptuitoare, săvârșim bine Paștele în Egipt, aflându-ne cu egiptenii, dar nefiind egipteni, ca unii ce suntem în trup, dar nu ne oștim după trup. Și suntem în pustie, adică în starea curată de patimi și de toată nălucirea materială, dacă ne exercităm cu bună credincioșie în contemplația naturală în Duh, prefăcând puterile sufletului în arme puternice, la dispoziția lui Dumnezeu, pe de o parte, spre surparea întăriturilor și a toată înălțarea ce se ridică împotriva cunoștinței de Dumnezeu (II Cor. 10, 4-5), pe de alta, spre contemplarea rațiunilor duhovnicești din lucruri. Căci în starea aceasta facem în chip cunoscător drumul spre făgăduințele dumnezeiești, oarecum goi cu trupul și liberi de nălucirea înșelătoare cea după simțuri. Iar dacă închipuim, prin negrăite mișcări ale minții, cunoașterea tainică a lui Dumnezeu, neignorând, pe cât e cu putință oamenilor, ce este lărgimea și lungimea și adâncimea și covârșitoarea mărire (pentru noi) a înțelepciunii lui Dumnezeu, suntem în pământul făgăduinței. Deci, prin deosebirea între cele trei chipuri, socotesc că învățătorul ne dă să înțelegem filosofia activă, naturală și teologică, prin care

fiecare mănâncă Paștele inteligibil, potrivit cu puterea aflătoare în el³⁸⁶.

128. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*De ești vreo Rahilă sau Lie, adică suflet patriarhal și mare, fură și idolii tatălui tău, pe care îi găsești, nu ca să-i păzești (Fac. 31, 19), ci ca să-i nimicești; iar de ești israelitean înțelept, mută-i în pământul făgăduinței*" (Din aceeași Cuvântare, cap. 21, P.G., 36, col. 652).

386. Sfântul Maxim vede în acest capitol simbolizate cele trei trepte principale ale urcușului duhovnicesc, prin mănucarea celor trei Paști: din Egipt, din pustie și din pământul făgăduinței. Aceste trei locuri simbolizează mai întâi cele trei stări în care se desfășoară viața omului credincios: pe pământ, după moarte (în starea dinainte de Judecata din urmă) și în împărăția cerurilor, după Judecata din urmă. Mănucarea Paștelui pe pământ înseamnă curățirea de petele păcatului, adică trecerea de la ele la curăție. "După moarte" (în starea dinainte de Judecata universală) înseamnă curățirea rațiunilor lucrurilor de simboluri și deci cunoașterea lor în mod clar, prin mintea eliberată de simțuri. "În împărăția cerurilor" înseamnă mișcarea nemijlocită în jurul Rațiunii supreme și asimilarea neconfundată a Ei, ceea ce va echivala cu îndumnezeirea noastră. Dar aceste trei locuri și mănucarea acestor trei Paști sunt preînchipuite de cele trei faze principale ale urcușului duhovnicesc ce are loc în viața pământească.

Faza întâi, în care mănucăm Paștele în Egipt, e cea în care ne manifestăm iubirea de înțelepciune prin fapte (filosofia activă), de purificare de patimi, deci ne nevoim încă în trup, dar nu trupește, nu spre plăcerea, ci spre înfrânarea lui. În faza a doua, am ajuns la starea de nepătimire; nu ne mai supără închipuirile sensibile, nu mai avem de luptat cu ele, ci ne putem dedica netulburați contemplării curate a rațiunilor lucrurilor. Acum suntem în pustie, ne bucurăm, eliberați de ispita lucrurilor, de bunătațile dumnezeiești făgăduite. În faza a treia am ajuns la cunoașterea tainică și simplă a lui Dumnezeu și înțelegem care este lungimea, lărgimea, adâncimea și mărimea înțelepciunii lui Dumnezeu (Efes. 3, 18), coborâtă la putința noastră de înțelegere, întrucât ultimele două din cele trei etape ale urcușului duhovnicesc de pe pământ sunt numai închipuiri ale etapelor analoge reprezentate de cele două faze ale vieții de după moarte, iar viața viitoare are și rolul de a duce la desăvârșire ființa umană. Cele trei trepte sunt legate cu trei împărtașiri de Mielul jertfit, sau de răstignirea cu Hristos.

Rahila, cum am învățat, înseamnă "mielușeaua", sau "cea care paște", iar Lia înseamnă "ostenita" sau "osteneala". Deci Rahila, după sensul numelui ei, e și păscută, și paște; sau e și condusă, și conduce. Rahilă, așadar, e tot sufletul contemplativ care e păscut și condus de legea lui Dumnezeu, și paște și conduce, în învățăturile făptuirii, mișcările și gândurile conform legii lui Dumnezeu, și a supus patimile trupului rodniciei virtuții și astfel le nimicește cu totul după intrarea la cunoștință.

Iar Lie este tot sufletul făptuitor, care se ostenește pentru virtute, și cu care se unește mai întâi ca și cu o soție tot cel ce cultivă dumnezeiasca filosofie (făptuitoare).

Iar israelitean înțelept este mintea contemplativă, care mută gândurile veacului acestuia în țara cunoștinței, ca acel mare Iacov, care a transportat toate ale lui Laban în pământul părinților. Căci precum acel minunat Iacov, descojind nuiielele și punându-le sub unda apelor, făcea oile care beau să zămislească lângă ele (Fac. 30, 37-38), așa și toată mintea preaînțeleaptă în Duh, descojind rațiunile mai dumnezeiești ale lucrurilor de materia care le învăluie și punându-le sub modurile cunoașterii prin contemplație, învață pe cei ce ascultă ca înseși mișcările sufletului propriu să ia forma stării celor netrupești.

Karl Jaspers traduce ideea urcușului prin cele trei trepte, vorbind de nemulțumirea cu cunoașterea lucrurilor și de necesitatea depășirii sensurilor lor îmbrăcate în simboluri. El identifică rezultatul acestui urcuș cu ajungerea omului la starea existențială (*Existenzerhellung*): (a) "Numai din nemulțumirea cu existența posibilă (apărută ca posibilitate), legată teoretic de simpla cunoaștere și privire a lucrurilor în lume și, practic, de simpla împlinire a unei profesii..., poate fi înțeleasă această nemulțumire" (*Philosophie*, II Band: "Existenzerhellung", Berlin, 1932, p. 78). (b) "Obiectul care e simbol nu trebuie reținut ca adevărata realitate a transcendenței, ci trebuie auzit numai ca o grăire a ei. Scufundarea în simboluri este scufundarea mistică ce intră în non-obiectivitatea transcendenței printr-o unire non-obiectivă și, de aceea, incomunicabilă" (*Philosophie*, III Band: "Metaphysik", Berlin, 1932, p. 16).

Deci Lia este patriarh celor ce, prin osteneală făptuitoare, dobândesc virtutea; Rahila, celor ce, prin contemplație naturală, cultivă în chip rațional virtutea, ca una ce se lasă condusă cu ascultare de legea lui Dumnezeu și conduce cu blândețe, potrivit cu aceea. Iar Iacov cel prea lăudat este patriarh celor ce năzuiesc, prin contemplație duhovnicească, spre înălțimea cunoștinței, adică celor ce nu primesc și nu cunosc cele ce se văd precum se văd, ci precum sunt cugetate, și cu înțelesurile din ele se mută îmbogății la cunoștința nematerială și netrupească³⁸⁷.

129. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*De ești Simon Cireneanul, ridică crucea și urmează*" (Din aceeași *Cuvântare*, cap. 24, P.G., 36).

Simon se tâlmăcește, precum am învățat, "ascultare"; cirenean, "promptitudine". Deci tot cel ce e gata spre ascultarea Evangheliei și suportă bucuros, mortificându-și mădulele de pe pământ, ostenelele pentru virtute prin filosofia făptuitoare, s-a făcut un Simon Cireneanul. El cultivă virtutea de bunăvoie, căci are pe umeri crucea și urmează lui Hristos, manifestând o viețuire după Dumnezeu și cu totul retrasă de la cele pământești³⁸⁸.

387. Sfântul Maxim vede cele trei etape ale urcușului spiritual simbolizate și de Lia, Rahila și Iacov. Lia simbolizează treapta întâi a urcușului duhovnicesc, în care sufletul se ostenește pentru virtute. Rahila e treapta contemplativă a urcușului, în care sufletul a supus deja patimile trupești rodniciei virtuții și le nimicește total ca pe niște idoli moșteniți de la Adam, după intrarea în țara cunoștinței, iar Iacov este mintea contemplativă, care mută rațiunile adunate de suflet, sau de Rahila, din lucruri, în țara cunoștinței, căci le-a curățit de tot ce este întinat, și prin aceasta face sufletul care le poartă să ia forma bunătaților dumnezeiești sau însușirilor ingeresti.

388. Simon Cireneanul, care poartă crucea și urmează lui Hristos, inchipuiește treapta întâi a urcușului duhovnicesc, în care sufletul suportă ostenelele pentru virtute.

130. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"De te răstignești împreună ca un tâlhar, cunoaște pe Dumnezeu ca un recunoscător"* (Din aceeași *Cuvântare la Sfintele Paști*, cap. 24, P.G. 36, col. 656).

Este tâlhar recunoscător, ce se răstignește împreună cu Hristos, tot omul care suferă chinuri pentru păcate, ca un vinovat, tot omul care pătimeste împreună cu Cuvântul, Care pătimeste pentru el, și suferă cu mulțumire și cunoaște pe Cuvântul, Care, potrivit proniei dreptei judecări, e împreună cu el. E tot omul care mărturisește cauza pentru care pătimeste și cere ca – așa cum Cuvântul, nevinovat fiind, participă cu el la patima lui – așa să-i transmită Cuvântul prin Sine însuși lui, nevrednicului, fericirea proprie și mortificarea silită pe care i-o va socoti virtute, din pricina recunoștinței, când înțeleptele văluri ale proniei purtate de Cuvântul vor lua sfârșit și se va arăta lumina neapropiată a Împărăției. Astfel, mortificarea din constrângere a mădularelor trupului, suferită de el pentru păcate, i se schimbă, prin mulțumire recunoscătoare, în virtute, datorită primirii ei de bunăvoie. Prin aceasta, dezlegându-se de multele datorii ale păcatelor, intră cu dreptate împreună cu Cuvântul în țara cunoștinței, adică în Rai, în care, ajungând, va cunoaște cauza osândirii și a relei pătimiri în care suntem ținuți³⁸⁹.

389. Doctrina spirituală a Părinților cunoștea ostenele de bunăvoie și necazuri fără de voie pe drumul spre virtute. Necazurile fără de voie, când sunt răbdate fără cârtire, prin recunoașterea lor ca urmări ale păcatelor proprii, devin și ele cauze ale virtuților, pentru că mortifică "mădulele trupului" (Col. 3, 5), sau pornirile pătimase. Cel ce suportă astfel pătimirile este asemenea tâlharului de-a dreapta. El își exprimă față de Dumnezeu recunoștința că i-a trimis astfel de pătimiri pentru veștejirea patimilor sale, pentru dobândirea virtuților. El mulțumește lui Hristos că participă – El, Cel nevinovat – la pătimirea noastră, a celor vinovați, și, ajungând prin această pătimire la slava învierii, îi va face și lui parte de ea. Îi mulțumește că precum participă El, Cel nevinovat, la pătimirea noastră, a celor vinovați, așa vom participa noi, cei fără merit, la slava

Iar tâlhar nerecunoscător este cel ce pătimește pentru păcate ca un vinovat și nu cunoaște, din pricina răutății voinei, pe Cuvântul dreptății, Care din iubire de oameni pătimește fără vină împreună cu el, ci respinge cu hulă cuvântul judecării, rânduit lui cu dreptate, potrivit proniei; e cel ce, fiindcă nu a cunoscut pe Cuvântul împreună-osândit cu el și supus necinstirii, după propria voie, și n-a cerut iertare de greșelile sale, e lăsat în afară de Împărăție, neprimind nici o făgăduință de la Cuvântul că o va dobândi pe aceasta³⁹⁰.

131. Alt înțeles duhovnicesc al acelorași cuvinte.

Și, iarăși, tâlhar recunoscător este cel care, măcar când a ajuns la sfârșitul vieții lui de aici, vine la cunoștința greșelilor săvârșite și recunoaște cu înțelegere că cuvântul jude-

Lui binemeritată. Cuvântul poartă acum înțeleptele vâuri ale proniei, ca să poată suporta și învinge afectele noastre și moartea. În aceasta culminează pronia lui Dumnezeu față de noi, făcându-ni-Se prin aceasta totodată accesibil.

390. Hristos pătimește împreună cu cei care au păcătuit potrivit proniei, care ține seama de dreapta judecată. Pronia dumnezeiască vrea să mântuiască, dar nu vrea să calce dreapta judecată, mântuind fără pătimire. Pe lângă aceasta, astfel de mântuire nu ar reface pe cel ce a păcătuit. Dar nici pătimirea celui păcătos n-are în sine puterea să-l reface pe acela. Numai pilda unuia care pătimește fără vină, și totuși fără cărtire, îi poate da puterea să suporte și el pătimirea sa, fără cărtirea care ar adăuga alt păcat la păcatul lui. De aceea pătimește Hristos, Cel nevinovat, pentru noi, cei vinovați. Și de aceea noi trebuie să ne arătăm recunoștința pentru pătimirea Lui pentru noi. Prin aceasta dându-ne putere să răbdăm, El schimbă pătimirea noastră fără voie în virtute cu voia. Dar cel ce nu recunoaște cuvântul judecării rostit asupra lui de Cuvântul dreptății pe Cruce, adică faptul că Cuvântul dreptății suferă pentru el pe Cruce, osândindu-l și în același timp absolvindu-l, împlinind astfel dreptatea proniei divine, dar și iubirea ei, e lăsat în afara Împărăției. Pentru că el, nerecunoscând că pătimește pe dreptate, nu rabdă fără cărtire pătimirea sa și nu cere iertare pentru păcatul său. De aceea el își adăuga alt păcat la păcatul său, adică înaintează la infinit în starea de revoltă și, prin aceasta, la infinit în osândă și pătimire.

cății dumnezeiești rânduit lui se împlinește acum și cere cu sinceritate și din adâncul sufletului iertare de păcatele lui.

Iar tâlhar nerecunoscător este cel care, chiar ajuns la sfârșitul vieții de aici, respinge, din iubirea de viață, legea și rânduiala despărțirii sufletului de trup, stabilite cu înțelepciune de dreapta hotărâre a lui Dumnezeu, socotindu-le ca rău rânduite³⁹¹.

132. Alt înțeles duhovnicesc al aceluiași cuvinte.

Sfântul Maxim schițează aici o completare a doctrinei sale despre mântuire (expusă în *Quaest. ad Thalas.*, 21). Mântuirea, așa cum o concepe el, este strâns unită cu doctrina sa despre viața duhovnicească. Doctrina Sfântului Maxim are în măsură covârșitoare un conținut antropologic; ea este aproape în întregime o antropologie teologică. Taina Crucii lui Hristos este strâns îmbinată cu taina crucii omului. Pățimirea lui Hristos este participarea la pătimirea omului, iar eliberarea acestuia de păcat și induhovnicirea e produsă prin îmbinarea acestor două pătimiri. Lângă Crucea lui Hristos trebuie să se ridice crucea tâlharului sau a omului păcătos care se pocăiește, sau crucea acestuia trebuie să stea lângă Crucea lui Hristos, pentru ca să se înfăptuiască mântuirea. Omul nu e mântuit privind la Crucea lui Hristos printr-o credință teoretică, cu mâinile în buzunar, sau păcătuind fără să vadă trebuința pățimirii sale pentru păcat, în vederea mântuirii; nu e mântuit socotind Crucea lui Hristos ca mijloc de câștigare a unui proces juridic între Hristos, ca reprezentant exterior al omenirii, și Tatăl, ca reprezentant al dumnezeirii.

Toți oamenii se încadrează în categoriile celor doi tâlhari, trebuind să pătimească pentru păcat. Dar nu se mântuiesc decât cei ce vor să se încadreze în categoria tâlharului de-a dreapta, recunoscând că pătimirea lor e pentru păcatul lor și că numai pătimirea lui Hristos dă putere mântuitoare pățimirii lor. E ceea ce a spus Fericitul Augustin: "Cognosco tres homines: unum qui per crucem salvat, alterum qui per crucem salvatur, alterum qui per crucem damnatur".

391. Chiar dacă cineva a fost ferit de pătimiri pentru păcat în cursul vieții, nu poate scăpa de pătimirea sau crucea sfârșitului vieții. Dar cel ce pătimește sfârșitul vieții pământești ca împlinire a judecății dumnezeiești pentru greșelile lui și cere iertare pentru ele se mântuiește; pe când cel ce consideră moartea ca o rânduială nedrept stabilită nu se mântuiește. Când moartea provoacă o pocăință pentru păcate, ea curățește sufletul de ele; fie și numai în acest moment din urmă al vieții pământești, în trebuința de pocăință și curăție pe care o simte conștiința umană,

Și, iarăși, odată ce fiecare dintre noi este îndoit în fire, constând din suflet și trup, este tâlhar cel ce se răstignește tainic pentru virtute împreună cu Cuvântul, corespunzător cu ambele legi ale constituției sale îndoite, conform cu firea fiecăreia. Așa fiind, legea trupului o are ca pe un tâlhar nerecunoscător, ce se împotrivește rațiunii (Cuvântului) virtuții, iar legea duhului, ca pe un tâlhar recunoscător, care primește Rațiunea (Cuvântul) mântuitoare prin modurile făptuirii, chiar dacă acestea sunt ostenitoare, și de aceea intră bucuros împreună cu ea la locul ospățului, plin de toată cunoștința, eliberat cu totul de cugetul trupesc³⁹².

133. Alt înțeles duhovnicesc al acelorăși cuvinte.

Și, iarăși, tâlhar recunoscător este cel ce s-a învrednicit să se răstignească împreună cu Hristos prin omorârea de-

ea întuiește adevărul că această pocăința și curăție deschide sufletului fericirea veșnică. Altfel, pocăința și curăția pe patul de moarte n-ar mai avea nici un sens.

392. Tâlcuirea de față expune lupta din interiorul omului care vrea să se mântuiască, dată fiind constituția dublă a omului. Această aplicare a celor doi tâlhari la cele două legi din om face necesară înțelegerea dublă a Cuvântului dumnezeiesc: ca Rațiune și ca Persoană intrupată. Împletirea acestor două înțelesuri e frecventă la Sfântul Maxim. Persoana intrupată a Fiului e Rațiunea supremă, Care trezește și susține rațiunea noastră, cerând angajarea ei responsabilă în eliberarea omului de robia păcatului patimilor, care îl depersonalizează. Astfel, prin rațiunea noastră ne revendică Rațiunea supremă sau Cuvântul intrupat.

Legea trupului din noi e tâlharul nerecunoscător care se opune rațiunii, prin care Rațiunea supremă sau Cuvântul lui Dumnezeu ne vrea persoane libere de patimi, întărind această libertate prin virtuți. Legea duhovnicească din noi este tâlharul recunoscător care a păcătuit și el, dar, în urma suferințelor din partea trupului, se căiește și ascultă de rațiunea din noi, prin care vorbește Rațiunea sau Cuvântul suprem, lăsând-o să stăpânească în noi prin modurile făptuirii sau ale virtuții, iar prin aceasta se pregătește pentru intrarea la ospățul cunoștinței lui Dumnezeu, ca la treapta superioară următoare. Căci rațiunea noastră impunându-și prezența stăpânitoare în mod clar, prin ea se va face tot mai străvezie prezența Rațiunii cuvântătoare supreme, sau a Cuvântului lui Dumnezeu cel intrupat.

săvârșită și totală a patimilor și prin aceasta este împreună-răstignit la dreapta Lui, adică străbate toată virtutea cu rațiune și cunoștință și își păstrează viața fără sminteală pentru toți oamenii și nu are nici o mișcare care se abate, din pricina asprimii, de la blândețea cuvântului.

Iar tâlhar nerecunoscător este cel care – pentru slavă sau pentru venituri mai grase, în chip viclean, prin moravuri (moduri) aparente – simulează viața virtuoasă și folosește față de cei din afară (străini) unicul și singurul cuvânt de lingușire, în loc de orice virtute și cunoștință, iar față de cei apropiați este cu rea voință și cu gânduri ascunse. Acestuia trebuie să i se astupe gura cu cuminenie, ca unuia ce hulește căile lui Dumnezeu. Căci, îndemnat de cel ce-l mustră, va înceta poate să bârfească prin purtarea sa pe Cuvântul, cum s-a întâmplat cu tâlharul de pe cruce care a hulit cu cutezanță. Fiindcă cel ce nu răspunde celui ce l-a mustrat are tăcerea ca semn al primirii cuvântului spus³⁹³.

Deci, în oricare din sensurile arătate ne-am răstigni împreună cu Hristos, să ne străduim, cât suntem aici, să ni-L facem îndurat pe Cuvântul suprem împreună-răstignit și să primim făgăduința nemincinoasă a odihnei în conștiința curățită de gândurile care o mustră. Căci "azi" înseamnă ziua de față a acestui veac ("azi, zice, vei fi cu Mine în rași"), iar "măine", cea a celui viitor, în care nu mai trebuie să aștep-

393. Cei doi tâlhari sunt considerați din nou ca tipuri ale celor două categorii de viață spirituală. Tâlharul recunoscător este tipul celui ce se răstignește împreună cu Hristos, omorând patimile din sine. El se află în răstignirea sa la dreapta lui Hristos, pentru că se lasă condus continuu de rațiune și, prin ea, de Rațiunea sau de Cuvântul dumnezeiesc, pe drumul virtuții și al cunoștinței, arătând oamenilor o viață fără sminteală și folosind blândețea în cuvânt. Iar tâlharul nerecunoscător este tipul celui ce nu recunoaște bunătatea nimănui, ci are gânduri și intenții rele față de toți, pe care față de cei străini le ascunde prin lingușire, iar față de cei apropiați le exprimă cu cutezanță. Acestora trebuie să li se închidă gura cu un cuvânt.

tăm nici o iertare de păcate, ci numai acordarea răsplății cuvenite, a celor săvârșite în viață³⁹⁴.

134. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Și de ești Iosif din Arimateea, cere trupul de la cel ce l-a răstignit*" (Din aceeași Cuvântare la Sfintele Paști, cap. 24, P.G., 36).

Trupul lui Hristos este sufletul, sau puterea lui, sau simțurile, sau trupul fiecăruia, sau mădulele trupului, sau poruncile, sau virtuțile, sau rațiunile celor ce s-au făcut, sau, spunând mai simplu și mai drept, acestea toate și fiecare din acestea. Iar pe acesta, sau toate acestea le răstignește diavolul, nelăsându-le să (se) lucreze după fire în cel ce acceptă răstignirea lor.

Iosif, la rândul său, se tâlcuiește în limba evreiască "adaos"; iar Arimateea, "ridică-l pe acela". Deci ce urmează de aici? Iosif, în sens duhovnicesc, este omul care are adaosuri la credință și a crescut prin modurile virtuții și a înlăturat de la sine toată înșelăciunea celor materiale. Acesta poate să ridice trupul lui Hristos și să-L înmormânteze și să-L așeze în inima tăiată din credință ca din piatră: el își face trupul său trup al lui Hristos după har, și mădulele trupului, arme ale dreptății la dispoziția lui Dumnezeu spre sfîntire; simțurile trupului le pregătește să fie slujitoare sufletului, potrivit rațiunii înnăscute, spre contemplarea naturală în duh; sufletul însuși și-l face să lucreze egal prin puterile lui spre săvârșirea virtuților. Ba, pe lângă aceasta, își robește poruncilor lui Dumnezeu sufletul și puterile lui, iar înseși poruncile le arată ca lucrări naturale ale sufletului. Acesta se ridică, prin deprinderea neschimbăcioasă și fermă în virtute, la înțelegerea și primirea rațiunilor mai dumnezeiești, ascunse în porunci, și îmbracă în rațiunile duhovnicești referitoare la acest veac, ca într-un giulgiu, prima Rațiune, din Care, prin Care și spre Care sunt toate. Cel ce

³⁹⁴. "Azi" sau în veacul acesta să obținem iertarea, ca 'măine' sau în veacul viitor să ne odihnim.

păzește această frumoasă rânduială este un Iosif, care înmormântează în chip tainic trupul tainic al lui Hristos³⁹⁵.

135. Alt înțeles al aceluiași cuvinte.

Și, iarăși, ca să spun pe scurt, e un alt Iosif cel care, prin făptuire și contemplație, transmite în chip minunat, celor ce aud, rațiunile despre Cruce, sporind cunoștința duhovnicească prin adaosul bunurilor contemplației. Și e un "arimateu", pentru că taie de la sine toată împătımirea de cele materiale, prin intima familiarizare cu virtuțile, prin făptuire³⁹⁶.

136. Alt înțeles al aceluiași cuvinte.

Iarăși, răstignesc pe Hristos cei ce explică în chip huli-tor sensurile întrupării lui Dumnezeu; și Îl înmormântează,

395. Aici, Sfântul Maxim vorbește de o răstignire spirituală în sens rău. Răstignirea aceasta o efectuează diavolul și ea se referă la suflet, la puterile lui, la simțuri, la porunci, la virtuți, la rațiunile fapturilor, sau la toate la un loc. Căci oricare din ele, sau toate la un loc, pot fi simbolizate prin trupul lui Hristos. Răstignirea acestora constă în oprirea lor de a lucra conform naturii lor, adică în sens bun, spre dezvoltarea adevărată a omului. Iosif din Arimateea este tipul omului duhovnicesc care-și ridică puterile sufletești, sau toate cele amintite, din lucrarea lor contra firii. Dar el ridică și trupul lui Hristos cu puterile lui sufletești și Îl înmormântează în inima sa (A se vedea ideea aceasta și în *Cap. gnostice*, II, 61). De abia prin aceasta reușește să ridice trupul său sau puterile sale sufletești. Căci el și-a făcut trupul său, sau puterile lui sufletești, ca un trup al lui Hristos, sau viceversa. Lucrând acum prin aceste puteri conform cu firea, dobândește deprinderea în virtuți și se ridică la contemplarea rațiunilor lucrurilor. Aceasta, pentru că are trupul lui Hristos, sau puterile Lui sufletești făptuitoare și cunoscătoare, înmormântate dar active în sine. Rațiunile lucrurilor cunoscute de acest om sunt ca un giulgiu care învăluie Rațiunea primă sau dumnezeiască, din Care sunt și spre Care duc toate.

396. Prin făptuirea virtuoaasă, prin contemplarea rațiunilor curate ale lucrurilor, omul duhovnicesc comunică altora înțelesurile Crucii mai efectiv decât propovăduirea lor cu cuvântul. Căci arată în sine puterea Crucii lui Hristos, prin care s-a răstignit patimilor și chipurilor sensibile ale lucrurilor și s-a ridicat la treapta contemplării.

iarăși, cel ce propovăduiește tuturor în chip binecredincios, cu curaj, înțelesurile întrupării lui Dumnezeu³⁹⁷.

137. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Și de ești Nicodim cinstitor de Dumnezeu, în timpul nopții înmormăntează-L cu miruri*" (Din aceeași Cuvântare, cap. 24, P.G., 36).

E un alt Nicodim cinstitor de Dumnezeu în timpul nopții, care înmormăntează trupul lui Hristos cu miruri, cel ce e întărit cu mintea în cunoașterea lui Hristos, dar se ferește de împlinirea deschisă a poruncilor de frica ivirii iudeilor (adică a atacurilor patimilor sau demonilor), ca să-și cruțe trupul. Acestuia îi este de mare folos spre mântuire chiar și numai faptul că el cugetă la cele bune despre Hristos și nu rostește cuvinte hulitoare.

138. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Și dacă ești o Marie oarecare, sau cealaltă Marie, sau Salomee, sau Ioană, lăcrimează de dimineață. Grăbește să vezi prima piatră ridicată, sau poate și pe îngeri și pe Iisus însuși*" (Din aceeași Cuvântare, cap. 24).

Prima Marie, din care Cuvântul a scos șapte draci, este tot sufletul făptuitor, curățit de vraja veacului acestuia, prin cuvântul (rațiunea) poruncilor evanghelice. Căci veacul acesta este înșeptit, împlinindu-se prin învârtirea timpului în jurul său însuși. De acesta îi eliberează Cuvântul pe urmașii Săi, așezându-i, în tot chipul, mai presus de cele de sub vreme.

397. După Sfântul Maxim, câtă vreme răstignirea lui Hristos poate fi săvârșită de alții și din hulă, așa cum s-a întâmplat și pe Golgota, înmormântarea de obicei e săvârșită din evlavie. Căci pe Hristos L-au înmormântat cei ce L-au iubit. Sfântul Maxim consideră ca crucificatori ai lui Hristos pe toți cei ce explică în chip hulitor înțelesurile Întrupării, adică pe aderenții erezilor hristologice. Dar de cei ce propovăduiesc în mod corect aceste înțelesuri, spune că înmormăntează pe Hristos.

Iar cealaltă Marie este tot sufletul contemplativ, care a dobândit prin cunoștință adevărată rudenia cea după har cu Cuvântul.

Salomee, care se talmăcește "pace", sau "prea plină", este tot sufletul care prin lepădarea patimilor a dobândit pacea, prin bogăția virtuților cu fapta a supus cugetul trupului legii duhului, iar prin umplerea de înțelesurile duhovnicești ale contemplației a îmbrățișat, pe cât e cu putință, în chip înțelept, cunoștința lucrurilor.

Iar Ioană, care se talmăcește "porumbiță", adică animalul cel blând, nemănos și rodnic, este tot sufletul care a lepădat prin blândețe patima și are aprinsă rodnicia duhului în cunoștință. Acestea lăcrimează de dimineată, adică varsă lacrimi pentru cunoștință, căutând pe Cuvântul (Rațiunea supremă, obârșie a toată virtutea și cunoștința). Și ele toate văd cele dintâi piatra ridicată de pe ușa mormântului, adică împietrirea întru nelimezire a cuvântului, așezată pe inimă; apoi pe îngeri, care sunt rațiunile naturale ale lucrurilor contemplate în duh, ce vestesc în tăcere pe Cuvântul atotcauzator³⁹⁸.

398. Sfântul Maxim vede aici, în ordinea în care sunt date aceste nume, ordinea treptelor în urcușul duhovnicesc. Prima "Marie" este sufletul aflat pe treapta primă a strădaniilor pentru virtute, care a fost eliberat de Hristos-Rațiunea de vraja pretinselor noutăți ale timpului, care se învârte înșeptit în jurul său, sau se repetă înșeptit: șapte zile repetate, șapte săptămâni, șapte ani, de șapte ori șapte săptămâni de ani (anul jubileu). A doua "Marie" este sufletul aflat pe treapta contemplației, care a dobândit rudenia cea după har cu Cuvântul-Rațiune. Căci cunoaște rațiunile lucrurilor. "Salomee" este sufletul care a dobândit pacea prin lepădarea totală a patimilor și prin dobândirea întregii bogății a virtuților și s-a umplut de înțelesurile duhovnicești ale lucrurilor, în așa măsură încât a îmbrățișat cunoașterea înțeleaptă sau atotcuprinzătoare și echilibrată a lor. "Ioană" este sufletul care a ajuns la treapta blândeței și rodniciei înțelegătoare. Toate aceste suflete plâng cele dintâi de dorul cunoașterii sau Rațiunii supreme a tuturor și-o caută cele dintâi. De aceea, ele văd cele dintâi înlăturată împietrirea de pe ușa inimii, de unde apare Cuvântul, sau Rațiunea dumnezeiască a-toate-cauzatoare, Care e ascuns în inimă de la

139. Alt înțeles duhovnicesc al îngerilor.

Îngeri mai sunt rațiunile Sfintei Scripturi, care oferă acestor suflete o înțelegere clară despre Hristos ca Dumnezeu și Om, adică despre teologie și iconomie. Căci pe unul dintre îngeri, spune Scriptura, l-au văzut ele la cap, și pe unul, la picioare. "La cap" înseamnă rațiunea teologiei referitoare la dumnezeirea lui Hristos; iar "la picioare", cea a iconomiei referitoare la întrupare. Căci dacă socotește cineva "cap" dumnezeirea lui Hristos, iar "picioare", umanitatea Lui, nu va păcătui față de adevăr³⁹⁹.

Botez (Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, P.G., 65, col. 965-1028), sau chiar de la naștere, dacă inima – ca fundament al subiectului uman – are în ea și dincolo de ea subiectul Cuvântului, Care o revendică și Căruia Îi răspunde. Iar în jurul Cuvântului dumnezeiesc sau al Rațiunii supreme, văd pe îngeri ca rațiunile naturale ale lucrurilor, care vestesc în tăcere pe Cuvântul sau Rațiunea a-toate-cauzatoare.

399. Îngerii în sens spiritual pot fi și rațiunile sau înțelesurile Scripturii, care oferă sufletelor aflate pe drumul înduhovnicirii o înțelegere mai clară a lui Hristos ca Dumnezeu și Om, adică o înțelegere mai clară a dumnezeirii și umanității Lui, sau a teologiei și iconomiei. Îngerul văzut de femei la capul mormântului reprezintă rațiunea sau înțelesul dumnezeirii lui Hristos, făcut mai clar sufletelor înduhovnicite, iar ingerul văzut de ele la picioare, rațiunea sau înțelesul mai clar al întrupării, sau al umanității lui Hristos. Înțelesurile acestora se descoperă tot mai mult pe măsura urcușului duhovnicesc al omului. Sfântul Maxim condiționează progresul în înțelegerea dogmelor, de progresul în înduhovnicire. Teologia vine din înțelepciunea făptuitoare și după contemplarea rațiunilor din natură. Teologia încoronează viața virtuoaasă și înțelegerea rațiunilor dumnezeiești ale lumii.

Îngerii mai pot fi înțeleși și ca rațiunile lucrurilor create. Căci și acestea vestesc pe Dumnezeu ca și îngerii. Sau poate că există o legătură între îngeri și aceste rațiuni, căci ei le văd în ele însele, străbătând în cunoașterea lor dincolo de învelișul lor material. Pe de altă parte, și ei sunt cuvinte ale Cuvântului creator ca și rațiunile lucrurilor. Dacă la ele se referă cuvântul Scripturii: "Dumnezeu a zis și s-au făcut", iar Dumnezeu a zis să se facă pentru că le-a gândit, se poate spune că și îngerii sunt gândiți de Dumnezeu când sunt creați, precum sunt gândiți și oamenii. Dar îngerii și oamenii sunt gândiți și roștiți în mod creator, nu ca simple

140. Alt înțeles duhovnicesc al îngerilor.

Sau poate îngerii sunt mișcările conștiinței în jurul cuvântului credinței, datorită desăvârșitei lepădări a răutății și a neștiinței. Aceste mișcări vestesc sufletelor, în chip spiritual, învierea rațiunii omorâte în ele, odinioară, din pricina păcatului. Și, în sfârșit, ele văd pe Însuși Cuvântul, Care li Se arată clar, fără simboluri și chipuri, umplând de bucurie duhovnicească simțirile lor înțelegătoare⁴⁰⁰.

141. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Fă-te Petru, sau Ioan, și grăbește-te la mormânt, alergând sau împreună-alergând (In 20, 3), întrecându-te în întrecerea cea bună"* (Din aceeași Cuvântare la Sfintele Paști, cap. 24).

Petru este tot omul care a dobândit tăria credinței în Hristos prin felul vieții. Iar Ioan e cel ce, pentru multa blândețe și neîntinată curăție a inimii, e iubit de Cuvântul și de aceea e încredințat cu comorile înțelepciunii și ale cunoștinței, și, prin odihnirea pe piept, primește puterea înțelegerii lui Dumnezeu din însăși dumnezeirea ascunsă a Cu-

rațiuni gândite sau cuvinte rostite, ci și ca rațiuni gânditoare și cuvinte cuvântătoare, fiind rațiuni sau cuvinte ipostaziate. Deci îngerii și oamenii vestesc pe Dumnezeu nu numai pentru că sunt cunoscuți ca gânduri și cuvinte ale Cuvântului, ci și ca vestitori, cunoscători și rostitori ai rațiilor dumnezeiești și ai lui Dumnezeu însuși.

400. Observăm aceeași imbinare în mai multe sensuri între rațiunea din noi, cuvântul nostru de răspuns și Rațiunea supremă – Cuvântul dumnezeiesc personal ce ni Se adresează nouă. Mișcările conștiinței purificate de păcat și de neștiință vestesc sufletului învierea rațiunii din noi, omorată odinioară prin păcat, sau cuvântul de răspuns la chemarea Cuvântului lui Dumnezeu. Prin această rațiune, întărită de Rațiunea divină, se omoară patimile. Iar la sfârșit vedem însăși Rațiunea supremă prin rațiunea din noi, sau auzim Cuvântul dumnezeiesc personal, în mod direct, fără simboluri, umplându-ne de bucuria spirituală pentru întâlnirea noastră înțelegătoare cu El. Sfântul Grigorie de Nyssa și alți Părinți vorbiseră de simțirea minții, sau de simțirea înțelegătoare. Printr-o astfel de simțire sesizăm și subiectul altuia, dincolo de învelișul lui trupesc. Bucuria de el este bucuria unei întâlniri în planul spiritual.

vântului. Aceștia aleargă, întrecându-se între ei, unul râvnind să depășească – prin făptuire virtuoză – contemplația celuilalt; iar celălalt grăbindu-se să întrecă – prin contemplația cunoscătoare – făptuirea celui dintâi. Și, alergând împreună, fiecare tinde, în mod egal, spre binele propriu⁴⁰¹.

142. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte.

Iarăși, Petru sau Ioan e fiecare om care s-a învrednicit să se apropie de Dumnezeu și are latura activă a sufletului ca pe un oarecare Petru, și pe cea contemplativă, ca pe un oarecare Ioan, concurând împreună, conform rațiunii, fără nici o șovăire sau scădere a vreuneia față de alta; și, iarăși, se iau la întrecere, încât fiecare, tinzând spre culmea proprie, pare a o lua înaintea celeilalte⁴⁰².

143. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Și dacă, asemenea lui Toma, ai lipsit dintre ucenicii cărora S-a arătat Hristos, când îl vei vedea, să nu fii necredincios. Iar de nu vei crede, crede celor ce povestesc. Iar dacă nici acestora, încrede-te în urmele cuielor*" (Din aceeași Cuvântare, cap. 24).

Toma se tâlmăcește "geamăn", ceea ce înseamnă "îndoială", sau "cel ce se îndoiește" în gânduri, și de aceea, fără pipăirea urmelor cuielor, nu crede că a avut loc învierea

401. Cel râvnitor în faptele virtuților, care sunt fapte ale iubirii, se străduiește să întrecă prin tot mai multe fapte contemplația celui ce cunoaște pe Dumnezeu prin faptul că se odihnește cu iubire lângă inima Lui. Iar cel ce cunoaște pe Dumnezeu prin marea lui iubire se străduiește să întrecă făptuirea iubitoare a celui ce practică această făptuire. În adâncime și intensitate cele două năzuințe se întâlnesc. Amândouă tind spre același scop, prin faptul că se adâncesc în darul sau în binele propriu, primit de la Dumnezeu, cu ajutorul lui Dumnezeu.

402. Pe de altă parte, în fiecare om sunt amândouă străduințele: cea făptuitoare și cea contemplativă. Numai dezvoltându-se împreună și ajutându-se una pe alta se dezvoltă omul întreg conform rațiunii ca sens al ființei și ca putere ce iluminează drumul, ca judecată echilibrată și contrară pornirilor inferioare trupești și egoiste sau îngustate. Dacă una din aceste laturi e neglijată, omul nu se dezvoltă.

Cuvântului. Toma e deci tot omul ce se îndoiește, care anevoie crede că se va produce în el învierea rațiunii (cuvântului) virtuții și cunoștinței. Pe acesta numai amintirile păcatelor săvârșite mai înainte, întipărite nepătimaș în cugetare, îl conving să primească învierea Cuvântului (Rațiunii) și să-L mărturisească pe El Domn și Dumnezeu: Domn, ca legiuitor al desăvârșirii – prin făptuire, Dumnezeu, ca îndrumător în tainica cunoaștere desăvârșită – prin contemplație. Iar amintirea nepătimașă sau întipărirea celor mai înainte săvârșite e recunoașterea faptelor și gândurilor proprii, ivită în suflet fără plăcere și fără durere, prin făptuirea virtuoaasă și prin rațiune. Ea are urmele (semnele), dar nu găurile rănilor, care s-au cicatrizat datorită nepătimirii dobândite⁴⁰³.

144. Altă tâlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.

Sau, iarăși, cuiele sunt modurile virtuților filosofiei făptuitoare, care țin dispoziția sufletului pironită cu osteneală de frica de Dumnezeu. Aceștia le succed rațiunile nepătimașe, simple și negrăite ale cunoștinței, care vestesc pă-

403. În tâlcuirea duhovnicească a lui Toma, Sfântul Maxim vede aceeași imbinare de mai multe sensuri în Logos. Acesta este rațiunea din om omorâtă de patimi. Dar este și Iisus Hristos, Cuvântul întrupat și Rațiunea supremă, Care transpare prin rațiunea noastră și e auzit de noi ca suprem cuvânt revendicator ce învie cuvântul nostru responsabil. De asemenea este și sensul adevărat al ființei umane. Când învie în noi Logosul în toate aceste sensuri, El produce virtutea și cunoștința. Dar noi nu cunoaștem că El a înviat decât numai când ne apar clare amintirile păcatelor săvârșite, ca niște urme ale cuielelor prin care am răstignit în noi rațiunea îndoielnică; mai precis vorbind, numai când aceste amintiri ale păcatelor noastre trecute nu mai au în ele nimic pătimaș și deci nu ne mai îndeamnă la noi păcate, nici prin ispitirea de a le repeta prin făgăduiala unei noi plăceri, nici prin ispita repetării vechii lașități a păcatului și a răutății, pentru a evita vreo durere prin lașitățile, lăcomiile și răutățile trecute. Starea de nepătımire la care am ajuns e dovada că a înviat rațiunea în noi. Iar prin această înviere, amintirile prin care pe cea îndoielnică am răstignit-o, ca prin niște cuie, nu mai sângerează, nu mai produc în noi plăcere sau durere, ci s-au cicatrizat.

trunzător învierea Cuvântului lui Dumnezeu, sălășluită în suflet prin îndumnezeirea acestuia. Aceste rațiuni vădesc învierea prin mărturia pe care o dau cu credincioșie despre nepățimirea deprinderii deiforme. Cel ce nu o pătimește pe aceasta nu va crede nici altuia, când acela va vorbi despre ea, precum nici Toma, înainte de experiența prin pătimire, nu a crezut Apostolilor, care vorbeau după ce au pățimit această înviere⁴⁰⁴.

145. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"De Se va coborî la iad, coboară împreună. Cunoaște și tainele de acolo ale lui Dumnezeu și care e rațiunea îndoitei coborâri"* (Din aceeași Cuvântare la Sfintele Paști, cap. 24).

Omul duhovnicesc, cunoscând că Cuvântul lui Dumnezeu Se află pretutindeni în chip neprihănit, Îi urmează Lui prin contemplație, recoltând cu pricepere știința providenței universale. Astfel el și coboară împreună cu Cuvântul care coboară în iad, desigur nu spre răul său, ci spre a cerceta și afla taina coborârii la iad a lui Dumnezeu și a cunoaște rațiunea mai presus de fire a celor ce se întâmplă și se săvârșesc acolo⁴⁰⁵.

404. Sfântul Maxim continuă să prezinte faptul învierii în eficacitatea lui în planul vieții interioare. Cuiele pot fi înțelese duhovnicește și ca feluritele moduri (feluri) ale virtuților dobândite prin fapte de către cei iubitori de înțelepciune. Căci ele pironesc cu durere dispoziția sufletului în frica de Dumnezeu, făcând-o statornică în împlinirea voii Lui. Acestor virtuți le succed pe o treaptă superioară rațiunile sau înțelesurile nepățimășe, netulburate, curate, simple și negrăite ale conștiinței, care vestesc învierea Rațiunii supreme dumnezeiești. Ostenelile fixării dispoziției sufletului în frica de Dumnezeu prin repetarea faptelor bune au rămas în urmă, ca baterea unor cuie producătoare de dureri. Binele se face acum fără osteneală și durere. Odată cu aceasta sunt sesizate sensurile lucrurilor nepătate de nici o poftă sau mânie păcătoasă.

405. Omul duhovnicesc coboară cu Hristos și în iad, dar numai cu contemplația sau cu voința de a înțelege taina acelei coborâri a lui Hristos și a lucrării mai presus de fire a celor pe care le săvârșește acolo pentru păcate. Căci și în iad se petrec lucruri minunate prin coborârea

146. Altă tâlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.

Sau, iarăși, de vreme ce iadul este orice păcat, întrucât face sufletul stăpânit de el întunecat, fără formă și corupt, cel ce dialoghează despre patimi coboară împreună cu cuvântul învățaturii în iad, aducând la viață și înviind, prin Cuvântul, virtutea omorâtă de fiecare patimă și rupând bărbătește, cu Cuvântul, legăturile împătimirii materiale a sufletelor⁴⁰⁶.

Iar rațiunea îndoitei coborâri, potrivit înțelegerii imediate, este, după primul înțeles, ca să mântuiască, împreună cu trupurile, și sufletele prin credința și prin trăirea curată a vieții de pe pământ, iar Cuvântul, coborându-Se la iad, să poată mântui și sufletele fără trupuri ale celor ce au murit mai înainte, pentru simpla lor credință (în vederea Lui); iar după al doilea înțeles, este ca și deprinderea cu patima și cu lucrarea ei să primească de la Cuvântul întoarcerea spre virtute și cunoștință⁴⁰⁷.

acolo a Fiului lui Dumnezeu cel intrupat. El biruiește chiar și iadul sau răul de dincolo de timp, ceea ce pare și este un lucru mai presus de toată puterea firii. Căci providența divină își extinde, prin Hristos, puterea și asupra iadului.

406. Coborârea la iad înțeleasă spiritual este coborârea la păcat, căci orice păcat este un iad, întrucât introduce în suflet întunericul, procesul de corupere a puterilor, și îl desfigurează, lipsindu-l de chipul lui frumos. Căci acestea domnesc în iad: întunericul neînțelegerii, coruperea și slăbirea tuturor puterilor sufletești și deturnarea lor spre rău, dezordinea din suflete și urâciunea provocată de răutatea din ele. Dar omul duhovnicesc coboară la păcat nu pentru a se lăsa înhățat de el, ci pentru a-l diseca și slăbi într-un dialog cu Cuvântul învățaturii sau cu Cuvântul intrupat. Aceasta e o împreună-coborâre nepătimașă la iad, recoborând împreună cu Cuvântul la păcat, pentru a-i demasca urâtenia în acest dialog. Omul credincios aduce la viață sau înviază prin cuvântul său întărit de Cuvântul intrupat, sau prin rațiunea înviată în putere de Rațiunea dumnezeiască, virtutea omorâtă de pornirile contrare și care țin sufletul împătimit de cele materiale în închisoarea acestora.

407. Sfântul Maxim, expunând motivele îndoitei coborâri a Domnului, adică a celei în iadul propriu-zis și a celei în sufletul robit păcatului,

147. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Și dacă Se suie la cer, suie-te împreună. Însoțește-te cu îngerii care Îl petrec sau cu cei care-L primesc; poruncește porților să se ridice"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 25, col 657).

Cel care, datorită mării bogății a cunoștinței și îmbelșugatei împărtășiri de Duhul Sfânt, a străbătut îndestulător, pe cât e cu putință, rațiunea providenței și a îmbrățișat cunoașterea ei se urcă împreună cu Cuvântul, Care Se suie la cer. Căci, după ce a străbătut cunoașterea firii tuturor celor providențiate – văzute și nevăzute –, împreună cu rațiunile ei, s-a înălțat la starea care nu are nici un fel de impuls sau mișcare, stare spre care năzuia cu putere prin toată rațiunea și tot modul. Căci s-a ridicat astfel de la rațiunile din lucruri ale providenței – care îi deschid drumul succesiv, ca de la niște îngeri oarecare – în regiunea rațiunilor și tainelor negrăite ale teologiei (cunoașterii de Dumnezeu). Și, prin urcușurile treptate, ridică tot mai sus porțile înțelegătoare ale sufletului spre primirea Cuvântului atotdumnezeiesc⁴⁰⁸.

află pentru prima coborâre două motive, iar pentru cea de a doua, unul. Îndată după moarte, El a coborât în iadul propriu-zis ca să mântuiască nu numai trupurile la obstesca înviere, ci și sufletele celor ce cred, pentru viața de pe pământ în credință și în curăție, apoi pentru ca să mântuiască și sufletele celor ce au murit înainte de El, pentru simpla lor credință în venirea Lui. Iar în sufletul robit păcatului coboară pentru ca și deprinderea cu patima și cu lucrarea ei să primească eliberarea sau întoarcerea la viață, prin virtutea și cunoștința pe care Cuvântul dumnezeiesc sau Rațiunea supremă le provoacă în el, prin trezirea rațiunii sau a cuvântului răspunzător al lui.

408. Omul credincios – după ce a coborât împreună cu Cuvântul lui Dumnezeu la păcatul său, ca să-l risipească, și odată ce învierea Cuvântului întrupat a înviat umanitatea sa, sau rațiunea prin care curăță patimile din sine – urcă apoi cu Hristos sau cu Rațiunea supremă pe pământ, unde cunoaște, în lumina curată a Cuvântului întrupat și înviat, rațiunile sau sensurile creației. Străbătându-le pe acestea, se înalță apoi împreună cu Cuvântul cel întrupat și înviat – sau cu Rațiunea supremă care a unit în Sine și rațiunea umană – la cer, acolo de unde rațiunea nu se poate sui mai sus, căci mișcarea ei s-a oprit în cunoașterea mai presus de înțelegere

148. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte.

Dar există și alt suiu împreună cu Cuvântul care Se înalță. E suiușul celui ce se înalță prin virtute, de la modurile filosofiei active, ca de la pământ, la cerurile duhovnicești ale cunoștinței prin contemplație, împreună cu Cuvântul dumnezeiesc Care-l atrage în sus⁴⁰⁹.

și indefinibilă a dumnezeirii infinite. Dar până acolo, trecând printre cele de îngeri, sau de rațiuni ale lucrurilor, ridică tot mai sus porțile sufletului său, pentru a primi tot mai îmbelșugat lumina Cuvântului dumnezeiesc, Care i Se adresează ca Rațiunea supremă pe care o reprezintă. Toate treptele creației sunt trepte de rațiuni după chipul rațiunilor divine. Însuși Dumnezeu-Cuvântul e Rațiunea ipostatică supremă mai presus de rațiune. Lumea e rațională și înrudită cu Dumnezeu. Și de aceea urcușul omului e un urcuș la înțelegeri tot mai înalte, la o lumină a înțelegerii mereu sporite. Rațiunile devin tot mai pline de înțeles și, odată cu aceasta, Însăși Rațiunea, izvor al rațiunilor. Iar dacă totul e încorporare de rațiuni, totul e încorporare de cuvinte pe care și le comunică ființele conștiente, care ele însele sunt ființe cuvântătoare, ființe ce-și vorbesc adresându-se unele altora și răspunzând. Și cuvintele pe care și le adresează devin și ele tot mai pline de înțeles împreună cu Cuvântul, izvorul cuvintelor. Căci, prin comunicare de cuvinte, ființele create cuvântătoare și răspunzătoare sporesc într-un dialog tot mai intim, tot mai plin de lumină cu Cuvântul suprem ipostatic, cu izvorul tuturor cuvintelor, Care li Se adresează tot mai clar, așteptând un răspuns tot mai conștient de la aceste ființe. În acest dialog primesc cuvintele tot mai pline de lumina sensurilor supreme și de căldura iubirii, cunoscând că în acest dialog mereu mai intim și mai luminos se descoperă tot sensul existenței. Un univers al rațiunilor, al luminilor, al dialogului iubirii e cu totul deosebit de universul peșteră întunecoasă și trecătoare pentru sufletele care au păcătuit într-o existență anterioară. Drumul ființelor conștiente spre Dumnezeu prin acest univers și drumul universului însuși e călăuzit de proția dumnezeiască. Dar desigur că acest univers poate servi și ca mijloc de pedeapsă a lui Dumnezeu, dar nu pentru cei ce înaintează prin el spre Dumnezeu, ci pentru cei ce se alipesc de el ca de ultima realitate, în care caz li se întunecă rațiunea.

409. Urcușul de la treapta făptuirii virtuoză la treapta contemplației cunoscătoare este și el un urcuș împreună cu Cuvântul dumnezeiesc și din puterea Lui. Întregul progres în viața duhovnicească, sau întregul urcuș al omului duhovnicesc spre Dumnezeu, e un progres cu Hristos și

149. Altă tâlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.

Iar pentru a grăi și mai tainic despre acestea, cel ce poate e bine să se ridice – de la cunoștința iconomiei din cauza căreia a ajuns lumea trupului Cuvântului la Tatăl – la înțelegerea slavei celei mai înainte de a fi ajuns lumea întrupării Cuvântului la Tatăl. Căci lumea aceasta s-a suit cu adevărat la ceruri împreună cu Dumnezeu și Cuvântul, Care pentru ea S-a coborât pe pământ, împlinind măsura cunoștinței accesibile oamenilor în veacul acesta, și omul făcându-se așa de mult dumnezeu, pe cât S-a făcut Acela om. Face aceasta cel ce s-a înălțat așa de mult pentru Dumnezeu, prin urcușurile dumnezeiești, pe cât S-a coborât, golindu-Se în chip neschimbat, Dumnezeu pentru om până la starea cea mai de jos a firii noastre⁴¹⁰.

în Hristos, sau un progres în intimitatea dialogică cu Hristos, care e și un progres în asemănarea cu El, sau are un caracter hristologic-antropologic, sau teandric; dar și un progres în lumina sensurilor sau rațiunilor realității până la Rațiunea-izvor al lor.

410. Dar la cea mai înaltă treaptă a cunoașterii lui Dumnezeu sau la cunoștința înălțimii depline a Lui nu se va putea înălța cineva dacă nu-și va ridica gândirea dincolo de chipul lumii îndumnezeite în trupul Cuvântului, aflat acum la Tatăl, și dincolo de înțelesurile actelor iconomiei prin care s-a înfăptuit această îndumnezeire, la slava lui Dumnezeu în Sine, adică dinainte de a fi fost ridicată lumea la Tatăl, în stare de îndumnezeire. Desigur, această înălțare se oprește la Dumnezeu cel în Treime, deci și la Fiul. Căci în Treime este ultima explicație a întrupării, ca iubirea supremă care a creat lumea și care a produs întruparea. Pe de altă parte, în această slavă a lui Dumnezeu se cuprinde și iubirea arătată în întruparea Fiului. Nu se uită nici acum de Fiul întrupat, cum se afirmă în origenism. Această înălțare la slava lui Dumnezeu în Treime are loc pentru că nu numai lumea s-a înălțat la starea de îndumnezeire, ci și Dumnezeu S-a coborât la nivelul capacității de îndumnezeire a omului. Dacă nu S-ar fi coborât Dumnezeu la lume, la starea cea mai de jos a firii noastre, aducându-i puterea Lui de înălțare, nu s-ar fi putut ridica nici ea la nivelul îndumnezeirii ei. Dacă nu ne-ar fi înzestrat Dumnezeu cu rațiunea după chipul Rațiunii Sale, sau cu chipul Său ca Rațiune supremă, și nu ne-ar fi dat rațiunile creației ca scară spre El, și dacă nu

150. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Se înnoiește cu mare podoabă cortul mărturiei, pe care Dumnezeu l-a arătat, Veseleil l-a construit și Moise l-a fixat"* (Din Cuvântarea la Duminica cea nouă, cap. 2, P.G., 36, col. 608).

Rațiunea tainică a cortului, cunoscută prin contemplație, e de multe feluri. Aici noi o vom înțelege cum a înțeles-o învățătorul. Deci cortul mărturiei este iconomia tainică a întrupării Cuvântului, pe care Dumnezeu și Tatăl, binevoind, a arătat-o și Duhul Sfânt, conlucrând, a împlinit-o; iar Moise cel inteligibil, adică Fiul Unul-Născut al Tatălui, a realizat-o în Sine, fixând firea omenească în Sine prin unirea cea după ipostas⁴¹¹.

151. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte.

Dar cortul e și icoana întregii creații inteligibile și sensibile, pe care Dumnezeu și Tatăl ca Minte a cugetat-o, Fiul ca

S-ar fi coborât El însuși pe această scară până la noi, nu ne-am putea ridica nici noi până la El. Chiar în faptul că ne putem urca până la El e implicată coborârea Lui la noi. Și viceversa.

Înțelegerea Cuvântului ca Rațiune supremă, Care nu e lipsită de caracterul de subiect și care Se face fundament al rațiunii noastre sau al cuvântului nostru, permite Sfântului Maxim să vadă mântuirea noastră săvârșindu-se ca un dialog de cuvinte și de fapte între Dumnezeu-Cuvântul și noi, ca o coborâre a Lui la noi și ca o înălțare a noastră împreună cu El, până la treapta Lui proprie, în Sfânta Treime.

411. Părinții au numit trupul nostru "cort", căci au considerat că el e chipul cortului pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine ca să-l ridice din starea de ruină sau de stricăciune în care se afla și progrese până la moartea veșnică. Dar și firea noastră întreagă poate fi numită un cort pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine, ridicând această fire din aceeași coruptibilitate. Căci, devenind ipostas al ei, El a asigurat fermitatea în bine și în Dumnezeu a tuturor mișcărilor ei. Pe de altă parte, trupul nostru poate încăpea în el toată dumnezeirea, pentru că are în el sufletul în care încape dumnezeirea. Cu adevărat, mare este taina întrupării Cuvântului! Așa se înnoiește și se umple de podoaba dumnezeiască firea noastră. Trupul nostru e îngust, dar în el încape sufletul, care se poate umple de infinitul dumnezeirii. Căci sufletul nu are hotar fix în care Dumnezeu trebuie să Se îngusteze, ci se lărgeste continuu sau e deschis infinitului.

Rațiune (Cuvânt) a creat-o, și Duhul Sfânt a desăvârșit-o. Și, iarăși, cortul e numai icoana lumii sensibile și numai a omului care e alcătuit din suflet și din trup; și, iarăși, a sufletului contemplat în sine însuși prin rațiune; este icoană a fiecăreia din acestea, contemplată după rațiunea cuvenită fiecăreia⁴¹².

152. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Se înnoiește demnitatea împărătească a lui David; și nu o dată, ci întâia oară ungându-se, a doua oară proclamându-se* (I Regi 16, 13; II Regi 5, 3)" (Din aceeași Cuvântare, cap. 2, P.G., 36, col. 608).

Tot așa să tâlcuim pe marele David, proorocul și împăratul, după rațiunea lui mai înaltă (anagogică), de mare cinste, în sensul în care l-a înțeles aici învățătorul. David cel inteligibil este Iisus Hristos, adevăratul Împărat al lui Israel, văzătorul de Dumnezeu. Acesta, la prima Lui venire, a fost uns după latura omenității, cum zice în altă parte învățătorul, căci a uns omenitatea prin dumnezeire, făcând-o ceea ce era și Ungătorul⁴¹³. Iar la a doua slăvită arătare va fi și Se va proclama Dumnezeu și Împărat al întregii zidiri⁴¹⁴.

412. Cortul este icoana întregii creații. Căci toată e plină de Dumnezeu. Dar e și icoana creației sensibile, sau a omului, sau numai a sufletului, căci în fiecare din acestea este prezent și lucrător Dumnezeu. Sensurile acestea ale Bisericii le-a înfățișat Sfântul Maxim mai pe larg în scrierea sa *Mistagogia*.

413. David are, pe lângă sensul lui imediat, și un sens mai înalt, anagogic. În acest sens el reprezintă pe Hristos. Ca și David, așa și Hristos a fost de două ori uns ca împărat. Fiul lui Dumnezeu, întrupându-Se, a uns prima dată umanitatea cu dumnezeirea Sa, refăcând-o ceea ce era și Ungătorul, întrucât formează cu El un singur ipostas. N-a zis că a făcut umanitatea Sa ceea ce era și dumnezeirea Sa, căci firile au rămas necontopite. Numai ipostasul sau subiectul în care concurg firile este unul.

414. Hristos încă nu e proclamat împărat al întregii creații, căci încă nu e recunoscut ca atare de întreaga creație și nu S-a arătat ei că a înviat, pentru că încă nu e înduhovnicită și transfigurată. Necredința, păcatul și moartea nu au dispărut cu totul, dar și-au pierdut puterea în rădăcina lor.

153. La acest cuvânt unii întreabă, zicând: *"De ce învățătorul, după ce a spus că ziua Învierii întrece toate sărbătorile de pe pământ, nu numai pe cele omenești și care caută în jos, ci și pe cele care sunt ale lui Hristos și sunt cinstite pentru El, parcă uitându-și declarația proprie, așază ziua înnoirilor mai presus de ziua Învierii, zicând: «Mai înalță și mai minunată ca cea minunată»? De aici se pare că învățătorul se contrazice pe sine însuși"* (Din aceeași Cuvântare la Duminica cea nouă, cap. 5, P.G., 36, col. 612).

La aceasta trebuie să spunem că însuși învățătorul, în aceeași Cuvântare, după altele, zice: "Nu vrea Cuvântul ca tu să rămâi mereu în aceeași stare, ci să fii pururea în mișcare, în bună mișcare, zidire mereu nouă" (cap. 5). Deci, precum știm că cel ce se înnoiește devine mereu mai înalt ca sine și mai dumnezeiesc, strălucind prin înaintările în virtute, așa trebuie să credem că orice zi de sărbătoare gân-

Mai bine zis, necredința și păcatul, ca piedici în comunicarea cu El, ca factori de disoluție, conduc chiar prin aceasta creația spre coruperea totală a formei ei văzute, spre sfârșitul acestui chip al ei. Aceasta îi astupă ochii pentru vederea Celui incoruptibil. Dar odată cu progresul chipului actual spre sfârșit, se întărește în ea fundamentul vieții noi, care la sfârșit se va arăta într-un alt chip. Dacă nu s-ar fi introdus în creație viața dumnezeiască veșnic nouă, ca una ce e incoruptibilă, nimic nu s-ar mai salva din creație. Dar odată ce viața dumnezeiască nesticăcioasă și veșnic nouă s-a introdus în adâncul ei, ea va rămâne singură pe teren, după moartea sau stricarea totală a chipului văzut actual al ei, odată cu căderea într-o neputință totală a acelor ființe conștiente din creație, care nu primesc în ele viața dumnezeiască. Dar creația însăși, ca ambianță a celor ce se vor transfigura, se va deschide vieții dumnezeiești incoruptibile, care s-a introdus în fundamentul ei, încât și sub acest raport Hristos va fi recunoscut la sfârșit ca Împărat al întregii creații. David stăpâna de fapt, chiar dacă în aparență dura încă regalitatea lui Saul. Împărăția lui Hristos asupra creației devine tot mai efectivă; dar ea se exercită încă în ascuns, ca și domnia lui David în timpul vieții lui Saul. Ea va fi proclamată formal atunci când Hristos va fi, prin lumina trupului Său înviat, deplin transparent în toate, devenite ele însele transparente.

dită pentru noi devine, în noi și prin noi (deși e aceeași sărbătoare), mereu mai înaltă ca sine. Căci taina semnificată prin ea își aduce în noi puterea ei spre desăvârșire. Deci, pe drept cuvânt a numit învățătorul Duminica cea nouă mai înaltă, ca una ce pururea se înalță împreună cu noi și se depășește pe sine. Căci Învierea, adică prima Duminică, dăruind în chip ascuns, prin taina ei, celor ce prăznuiesc taina ei în chip duhovnicesc numai o viață curată de orice nălucire legată de materie, Duminica nouă, pe lângă aceasta, îi face pe aceștia părtași și la toată gustarea bunătăților dumnezeiești, pe care a început să le ofere Duminica dinainte de ea⁴¹⁵.

154. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași text.

Iar dacă îi pare cuiva vrednic de crezare ceea ce se spune, unii zic că prima Duminică este chipul învierii, cu voia, în virtute, iar cea de a doua e chipul deprinderii, cu voia, în cunoștința desăvârșirii⁴¹⁶.

155. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași text.

415. Duminica și orice sărbătoare înseamnă participarea celor credincioși la viața duhovnicească făcută accesibilă în Hristos cel înviat, deci o participare prin anticipare la viața veacului viitor. E o tâșnire a acelei vieți în veacul de acum. Succesiunea Duminicilor e un progres în participarea la această viață, o înaintare în ea, un progres al stăpânirii lui Hristos și al arătării ei. Cei ce participă la viața nesticăcioasă a veacului viitor rămân pururea în ea, dar în același timp înaintează în această stare a lor de zidire nouă. Ei sunt în mișcare neîncetată spre desăvârșire. Viața dumnezeiască sălășluită în ei își actualizează noi puteri ale ei și acestea îi ajută pe aceia să înainteze în viața învierii. Iar aceasta îi face să strălucească tot mai mult. Viața dumnezeiască din ei, luând chip vizibil și uman în firea lor, iradiază din aceștia ca o strălucire a lor. În special se poate spune că prima Duminică a învierii, ca un început al vieții celei noi, reprezintă curățirea de patimi, iar a doua și cele următoare, participarea la nesfârșitele bunătăți dumnezeiești, deci treptele ulterioare ale urcușului duhovnicesc.

416. Aici e redată o nouă tâlcuire a celor două Duminici: a învierii și a celei sau celor următoare, ca două trepte duhovnicești. Prima treaptă

Și, iarăși, prima Duminică este simbolul viitoarei învieri și incoruptibilității naturale, iar a doua, chipul viitoarei îndumnezeiri după har⁴¹⁷.

Deci gustarea bunătăților este mai cinstită decât deprinderea curățită de patimi, iar deprinderea desăvârșirii prin cunoașterea adevărată, mai cinstită decât deprinderea în virtute prin voința sănătoasă; și prefacerea în dumnezeu după har, prin îndumnezeire, mai de cinste decât nestrăicuirea naturală. Iar prima Duminică poartă chipul celor din urmă, pe când a doua e simbolul celor dintâi; de aceea cu dreptate învățătorul a spus, înălțat în Duh, că Duminica cea nouă e mai înaltă decât cea înaltă⁴¹⁸.

156. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "*Urăsc și familiaritatea prin aer*" (Din aceeași *Cuvântare*, cap. 8, P.G., 36, col. 616).

Lungind mult prin exemple cuvântul despre îndreptarea moravurilor, adresat femeilor și mai ales celor care au îmbrățișat viața singuratică, învățătorul le învață cu blândețe

e învierea cu voia la viața în virtute, iar a doua, deprinderea cu voia în cunoștința desăvârșirii, adică în cunoștința prin care se dobândește desăvârșirea și pe care o procură desăvârșirea. Se poate spune că fiecare din aceste două trepte duhovnicești sunt părți mai ridicate ale aceluiași trepte arătate în paragraful anterior.

417. Dar prima Duminică mai e, după Sfântul Maxim, și chipul viitoarei învieri și incoruptibilități a firii create, iar a doua și cele următoare, ale viitoarei ei îndumnezeiri după har. Căci e o deosebire între acestea. Toți vor învia și vor intra în starea de incoruptibilitate, dar aceasta nu e identică îndumnezeirii după har. Cei din iad vor învia și ei și vor primi în trupurile lor o incoruptibilitate, dar una care nu le va mai permite să se miște mai departe de la starea lor de minimă și total nepuțințioasă existență. Cei înviați spre fericire vor primi după aceea o stare și mai înaltă.

418. Aici Sfântul Maxim rezumă întregul motiv pentru care a doua Duminică e mai înaltă ca cea înaltă: prima Duminică semnifică primele părți ale primelor trepte din cele trei perechi; a doua Duminică reprezintă părțile ultime ale ultimelor trepte din cele trei perechi.

că cele ce se nevoielesc nu trebuie să privească din casele lor pe ferestre la cineva, mai ales la trecători, ca să nu primească boldurile morții printr-o privire nefolositoare.

157. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"O singură zi trebuie, pe care am primit-o din veacul viitor, fiind aceeași a opta și prima, mai bine zis una și netrecătoare. Căci acolo trebuie să se săvârșească sabatul (odihna) de aici al sufletelor"* (Din Cuvântarea la Cincizecime, cap. 2, P.G., 36, col. 432).

După Sfânta Scriptură, șapte luat ca număr are în sine multe înțelesuri tainice, cum spun cei ce se ostenesc cu cele dumnezeiești. Căci înseamnă și timp și veac și veacuri, și mișcare și cuprindere, și măsură și hotar, și pronie și multe altele, dacă e înțeles bine, conform cu rațiunea sa. Iar privit ca odihnă, cuprinde în sine de asemenea multe înțelesuri ale cunoștinței tainice. Dar, ca să nu vorbim despre fiecare, făcând cuvântul obositor, să înfățișăm ceea ce pare mai înalt decât celelalte.

Cunoscătorii lucrurilor dumnezeiești spun că rațiunea universală a întregii creații a ființelor raționale arată înțelegerii trei moduri: al existenței, al buneii existențe și al veșnicei existențe. Cel al existenței s-a dăruit fapturilor cel dintâi, prin ființă, cel al buneii existențe li s-a dat ca al doilea, prin voința lor, ca unora ce se mișcă de sine, iar cel al veșnicei existențe li s-a dăruit ca al treilea, prin har. Și cel dintâi are în sine puterea; al doilea, lucrarea; iar al treilea, odihna. Astfel, rațiunea existenței, având în chip natural numai puterea spre lucrare, nu poate avea însăși lucrarea atotdeplină fără hotărârea voinței; rațiunea buneii existențe, având prin voință numai lucrarea puterii naturale, nu are puterea întreagă fără fire; dar a veșnicei existențe, îmbrățișând în general pe ale celor dinaintea sa – puterea celei dintâi și lucrarea celei de a doua –, nu se află în chip natural în făpturi ca putere și nu rezultă cu necesitate din hotărârea voinței.

Căci, cum s-ar putea afla în cele ce au început după fire și sfârșit după mișcare, ceea ce există veșnic și nu are început și sfârșit? Ci e un hotar care face stabilă firea, în ce privește puterea ei, și voința, în ce privește lucrarea ei, neschimbând rațiunea existenței nici uneia și hotărnicind veacurile și timpurile tuturor⁴¹⁹.

419. Capitolul acesta e un rezumat al cap. 7. Dar tema aceasta stă în legătură cu conținutul capitolelor anterioare și este expusă aici cu anumite nuanțări deosebite. Astfel, în cap. 7 nu găsim atât de clară identificarea rațiunii existenței fapturilor cu ființa și cu puterea spre lucrarea ce ține de ea, a rațiunii existenței bune, cu mișcarea lor prin voință, și a bunei existențe veșnice, ca odihnă în Dumnezeu. Acolo toate trei rațiunile acestea erau privite mai mult în Dumnezeu, ca sursă a lor. Apoi, în cap. 7 se accentua mai mult caracterul de dar dumnezeiesc al mișcării, pe când în capitolul de față se pune în relief faptul că lucrarea, ca mod de actualizare a mișcării, depinde de voința făpturii, deci existența cea bună nu mai e doar un dar al lui Dumnezeu, ci depinde și de făptură. În cap. 7, urmărindu-se în special combaterea teoriei origeniste despre originea mișcării în păcat, se accentua mai mult originea dumnezeiască a mișcării, ceea ce lăsa oarecare impresie de predestinaționism. Valoarea omului n-ar fi fost pusă deplin în relief fără înlăturarea acestei umbre de predestinaționism. În capitolul de față se scoate în relief contribuția omului în activarea mișcării. Se vede că între timp luase amploare erezia monoenergistă și monotelită și, împreună cu acestea, necesitatea apărării voinței omenesti. Dacă lucrarea bună depinde și de voință, atunci și odihna în veșnica existență bună depinde nu numai de Dumnezeu, ci și de om.

Pe de altă parte, ca să nu se creadă că lucrarea bună sau existența bună depinde numai de voința omului, Sfântul Maxim declară aici că lucrarea nu are în sine puterea întregă, ci în firea pe care a dăruit-o Dumnezeu. Deci, pe de altă parte, și existența bună depinde și de Dumnezeu. Precum se vede, în acest capitol se face o precizare mai nuanțată a raportului între darul lui Dumnezeu și voința omului în urcușul lui spre veșnica existență fericită. De odihna în această veșnică existență fericită, Sfântul Maxim spune pe de o parte că ea nu derivă în chip natural nici din puterea sădită în făpturi, nici din lucrarea efectuată prin hotărârea voinței; pe de altă parte, tot despre ea spune că circumscrie, deci e mai largă decât puterea naturală și decât lucrarea ca operă a voinței umane care activează puterea naturală. Afirmția că stabilitatea în veșnica existență fericită, care a pus un hotar mișcării, menține în ea neschimbata ființa, în ce privește puterea ei, și voința, în ce privește lucrarea ei, poate

Aceasta este, poate, cum socotesc, Sâmbăta binecuvântată în chip tainic și marea zi a odihnirii lucrărilor dumnezeiești, care, după învățătura despre facere a Scripturii, nu are nici început, nici sfârșit, nici facere. Este arătarea celor mai presus de hotar și de măsură, care se va produce după mișcarea celor rânduite să ajungă la unitatea nesfârșită a celor necuprinse și necircumscrise, ce se va ivi după mulțimea celor cuprinse și circumscrise⁴²⁰.

Deci, precum lucrarea voinței folosește puterea firii, fie după fire, fie contra firii, ea va primi sfârșitul în buna sau în

fi înțeleasă nu în sensul că puterea firii rămâne activată de lucrarea ei, ci în sensul că puterea și lucrarea firii din viața pământească sunt cuprinse dar și depășite de odihna dăruită de Dumnezeu. Fără acestea n-ar fi venit odihna lui Dumnezeu. Odihna lui Dumnezeu nu e o incremenire, ci o putere și o consecință a lucrării, un fruct al ei, harăzit însă de Dumnezeu ca un plus nesfârșit față de puterea firii activate prin lucrare.

Alta e odihna omului care a muncit, și alta a celui care a fost totdeauna un leneș. În odihna lui e putere crescută prin lucrare până la un nivel care a dat ca rod ceea ce nu mai poate fi obținut printr-un efort în continuare. Cel ce a lucrat e în stare să simtă dulceața odihnei; puterea lui și efortul lui sunt un fel de mijloc din care poate gusta dulceața odihnei. "Să ne silim deci să intrăm în acea odihnă" (Evr. 4, 11). Cine n-a luptat să câștige libertatea de patimi, să se facă bun prin fapte, nu va putea avea odihna de patimi, odihna în bunătate. "Veniți la Mine, toți cei osteniți și împovărați, și vă voi odihni pe voi" (Mt. 11, 28). Cum va putea simți dulceața odihnei cel ce nu s-a ostenit? "Da, grăiește Duhul, odihnească-se de ostenele lor, căci faptele lor vin cu ei" (Apoc. 14, 13). Odihna nu e ceva fizic, ci o mulțumire pentru cele bune împlinite. Dar odihna, ca dar și bucurie nesfârșită a lui Dumnezeu, nu e numai rezultatul puterii și lucrării omului, care au un început și un sfârșit.

420. Sâmbăta despre care se vorbește aici este chipul odihnei sau al stabilității veșnice în cele mai presus de hotar și de măsură. Toate faptele, ca lucruri ale lui Dumnezeu, sunt făcute să ajungă prin lucrarea lor bună, hotărâtă de voință, la acea odihnă. Este chipul arătării celor mai presus de hotar și de măsură, în lăuntrul cărora nu vor mai avea spre ce se mișca pentru a depăși diferite hotare și măsuri, pentru a ajunge la alte hotare și măsuri. Este arătarea celor necuprinse și necircumscrise, care se află într-o identitate nesfârșită pentru că formează o unitate, spre deosebire de cele mărginite, care din cauza aceasta sunt multe.

nefericita existență. Iar aceasta e veșnica existență în care sabatizează (se odihnesc) sufletele, primind încetarea a toată mișcarea. Ziua a opta și prima, mai bine zis una și netrecătoare, este venirea curată și atotluminoasă a lui Dumnezeu, ce va avea loc după oprirea în stabilitate a celor ce se mișcă. Atunci, în cei ce s-au folosit de rațiunea existenței prin voință conform firii, Se va sălășlui, după dreptate, întreg în ei întregi, și le va procura veșnica existență bună prin împărțirea de El; iar celor ce s-au folosit de rațiunea existenței prin voință contrar firii le va da, după cuviință, în loc de veșnica existență bună, veșnica existență nefericită. Căci în aceștia nu mai găsește loc buna existență, ca unii ce sunt într-o dispoziție contrară ei, și de aceea nu vor mai avea – după arătarea Celui căutat – nici o mișcare prin care Cel căutat li Se arată celor ce Îl caută⁴²¹.

Va fi o identitate și între îngeri și noi, și între noi și Dumnezeu, dar nu o identitate care le confundă pe toate, ci care, tocmai prin posibilitatea de progres la nesfârșit, arată o neconfundare a lor. Identitatea lor este o unitate a lor în aceeași dumnezeire ce le umple pe toate și întâmpină pe fiecare din toate. Atunci vor înceta toate lucrările lui Dumnezeu începute de la crearea lumii pentru unitatea ei cu El, revenind la odihna fără început și fără sfârșit a Lui în raport cu creația, sau în creație, ceea ce va da și ei veșnica odihnă. Odihnindu-Se Dumnezeu în noi, ne va face parte și nouă de odihna Lui, dar ca unora ce ne-am ostenit să ajungem la El (Evr. 4, 9, 11). Dar după învierea lui Hristos această odihnă a lui Dumnezeu este odihna Celui ce a luat trup, S-a ostenit până la Cruce și prin Cruce a înviat. Ea poartă numele de Duminică, de nouă creație. Și de odihna simbolizată de acest nume vom avea parte și noi, care ne-am ostenit cu Hristos, Care S-a ostenit în noi.

Ideea de circumscriere folosită pentru cele create și de necircumscriere folosită pentru cele dumnezeiești, nemărginite, va fi reluată de apărătorii icoanelor (în special de Patriarhul Nichifor), indicând prin ea nu numai faptul că Dumnezeu învăluie de jur împrejur cele create, El însuși nefiind învăluit de nimic, ci și faptul că El pătrunde în ceea ce învăluie, fiind prezent în aceasta și implicat în ea, ca Făcător și Proniator al ei. Astfel, icoana redă în chipul trupului circumscriș ("scris împrejur") al lui Hristos și prezența dumnezeirii care circumscrie trupul Lui.

421. Dar mișcarea se va putea opri nu numai în stabilitatea veșnicei existențe fericite, în infinitatea vieții dumnezeiești, ci și într-un gol fără

158. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași text.

Și, iarăși, a șaptea (zi) și Sâmbăta este trecerea peste toate modurile virtuții și peste toate rațiunile cunoștinței dobândite prin contemplație. Iar a opta este prefacerea ade-vărată, după har, în obârșia și cauza acelor ce sunt făcute prin activitate și cunoscute prin contemplație⁴²².

159. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași text.

hotar, într-un gol de nedepășit. Căci intrucât aceștia s-au învățat aici prin voință într-o mișcare ce n-a tins spre existența bună, sau n-a tins spre un țel final nesfârșit, s-au închis existenței bune în Dumnezeu și fără aceas-ta n-au mai putut ajunge la veșnica existență bună în ei. Mișcarea lor spre bine, deci spre Cel atotbun și nesfârșit bun, s-a deturnat încă de aici spre rău, finalizându-se în stabilitatea eternă în rău. Stabilitatea veșnică în lu-mina dumnezeiască a cunoașterii sensurilor nesfârșite aflate în El este ziua a opta și cea fără sfârșit, care urmează zilei a șaptea, zi de trecere de la lucrurile mărginite și de la mișcarea de la unul la altul – închise în același orizont opac și finit – la lumina nemărginită, în care nu mai poate fi mișcare, dar nu e nici încremenire, ci, primire nesfârșită a luminii. Dum-nezeu a venit cu viața Lui eternă, ca ziua a opta, după oprirea din miș-carea de aici a fapturilor, deci după ziua a șaptea. Cu Hristos umanitatea ajunge mai intim în Dumnezeu decât fără El.

E altceva să te oprești din ceea ce nu te satisface deplin și altceva să te odihnești în infinitatea care te satisface deplin. Prima oprire este trecătoare și se datorește unei prea mari oboseli. E o oprire ca să iei pu-tere nouă. Odihna în infinitatea vieții și a luminii te satisface veșnic. N-o mai întrerupi ca să ajungi la alte ținte, ca să te ostenești din nou. Până ce nu S-a arătat Dumnezeu în trup celor ce Îl căutau, dând odihna veșnic fericită mișcării lor, se mai putea cugeta că poate mai este încă puțință de reluare a mișcării, și Dumnezeu Se va arăta și celor ce nu s-au hotărât încă la o mișcare bună. Dar odată ce s-a oprit mișcarea tuturor și Dum-nezeu S-a arătat în mod deplin ca om în cei ce s-au mișcat bine, nu mai e nici o nădejde că se va putea relua mișcarea măcar de către cei ce și-au sfârșit mișcarea fără a o întoarce spre bine. Deci Sfântul Maxim se de-clară categoric împotriva apocatastazei sau restabilirii tuturor într-o feri-cire vremelnică în Dumnezeu, în sens origenist.

422. Sfântul Maxim exprimă în alți termeni deosebirea între ziua a șaptea și a opta. Sâmbăta exprimă actul negativ al depășirii celor făcute nu numai de Dumnezeu, ci și de noi, prin actualizarea tuturor potențelor

Iarăși, a șaptea (zi) și Sâmbăta este nepățimirea ce urmează după filosofia făptuitoare prin virtute. Iar a opta și prima, ca cea una și nepieritoare, este înțelepciunea ce se ivește din contemplația cunoscătoare⁴²³. Dar cei ce studiază cele dumnezeiești pot înțelege și în alte multe feluri rațiunea acestora și pot afla multe, frumoase și adevărate sensuri mai înalte.

160. În ce sens ia învățatorul cuvintele: "*Dublați și întrețiți!*", când zice despre taina celei de-a șaptea: "*La fel, a șaptea întoarcere a lui Ilie prorocul a insuflat viață fiului văduvei din Sarepta (III Regi 17, 21) și prin același număr tot el a provocat inundarea lemnelor (III Regi 18, 34)*" (Din aceeași Cuvântare, cap. 4, P.G., 36, col. 433).

creației, cum e și actul depășirii tuturor celor cunoscute prin contemplație, fie ca date de Dumnezeu, fie ca făcute sau obligatoriu de împlinit din partea noastră, sau ca posibile de împlinit cât încă suntem în chipul actual al lumii. E cunoașterea insuficienței lor, dintr-o simțire apofatică a lui Dumnezeu ca mai presus de toate. Iar ziua a opta e starea noastră de prefacere în obârșia și cauza tuturor celor făcute de Dumnezeu și de noi, obârșie cunoscută în descoperirea ei ca țintă finală extinsă în infinit, după unirea noastră cu Dumnezeu. Prefăcuți în acest principiu, descoperit ca țintă finală, după har, ne identificăm, fără contopire, nu numai cu El, ci și cu toate cele pornite din El și readunate în El și cu cele făcute și cunoscute de noi, identificare ce ni se arată ca necontopire prin faptul că noi continuăm să cunoaștem ca subiecte pe Dumnezeu și pe toate celelalte, devenite pe de altă parte proprii nouă, asimilate nouă. În Duminica în care ne identificăm cu ele e cuprinsă și depășită Sâmbăta în care ne-am distins de ele, depășindu-le.

423. Sfântul Maxim mai vede în ziua a șaptea și chipul nepățimirii ce urmează după făptuirea prin care se biruiesc patimile și se dobândesc virtuțile, adică la sfârșitul primei din cele două trepte principale ale urcușului duhovnicesc. Iar în a opta, mai vede și înțelepciunea ce urmează nepățimirii, prin contemplația prin care se cunosc rațiunile făpturilor și Dumnezeu, Rațiunea supremă, ca obârșie a lor. Așa cum ziua a opta este una și netrecătoare, așa este și înțelepciunea ce urmează, cunoaștere a rațiunilor fapturilor și a lui Dumnezeu, obârșia unitară și nehotărnică a lor.

Fericitul bătrân, întreat de mine despre aceasta, a spus că se poate presupune că învățătorul explică aici numărul șapte, întâi, după învățații în ale aritmeticii. Căci spun aceia că un număr constă din unitatea înmulțită de două ori trei (de șase ori), iar altul, din unitatea dublată și apoi întreită, la care se adaugă o altă unitate. Așa, șaiszeci și patru constă din unitatea dublată de șase ori, iar adăugându-se la șase o unitate, se completează șeptimea. Astfel, de două ori unu, egal doi; de două ori doi, egal patru; de două ori patru, egal opt; de două ori opt, egal șaisprezece; de două ori șaisprezece, egal treizeci și doi; și de două ori treizeci și doi, egal șaiszeci și patru. Aceasta se dublează, înmulțindu-se, precum se vede, de șase ori. Dar, adăugându-se la sfârșitul lui șase unitatea din care și-a luat începutul dublarea și întreirea, se completează numărul șapte.

Urmând deci și aici aceeași normă, vom alcătui numărul șapte. Căci, zice: "Vârșați, dublați și întrețiți". De două ori unu, fac doi; de trei ori doi, fac șase; și, adăugându-se prima unitate, se alcătuieste numărul șapte.

Dar unii zic că, pentru înțelegerea tainică, numărul trei are și o oarecare înrudire duhovnicească cu numărul șapte. Căci prin trei se indică Atotînchinata Treime și tot Ea e indicată prin șapte, prin faptul că numărul șapte e fecioară. Căci dintre numerele dinaintea decadei, singur acesta nici nu naște, nici nu se naște. Iar aceasta o arată învățătorul în cartea poeziilor *Despre feciorie*, unde zice: "Prima Fecioară este Preacurata Treime"⁴²⁴.

161. Altă tâlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.

424. Numărul șapte nu se naște prin înmulțire din două numere din lăuntru decadei. În plus nu produce, înmulțit cu altul, nici un număr în lăuntru decadei (ultimul lucru se mai întâmplă și cu numerele începând de la șase, dar nu și primul lucru). Deci e numărul fecioară. Iar Fecioară absolută e Sfânta Treime, Care nu Se însoțește cu nimic altceva, ca să dea naștere la entități identice cu Ea după ființa.

Sau, privind cu rațiunea în chip tainic, pe lângă Sfânta Treime, lucrarea Ei, adică binele, care înfățișează cele patru virtuți generale, vei completa numărul șapte. Deci, privind tainic, pe lângă Sfânta și Atotînchinata Treime, lucrarea Ei, alcătuim numărul șapte.

162. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: *"Același Iisus, desăvârșirea curată, știe să hrănească în pustie, cu cinci pâini, cinci mii; dar știe, iarăși, cu șapte pâini să hrănească patru mii. Și rămășițele după săturare sunt acolo douăsprezece coșuri, iar aici, șapte coșnițe (Mt. 14, 17, 21; 15, 37, 38). Nici una din acestea socotesc că nu e fără rațiune sau nedemnă de Duhul"* (Din aceeași Cuvântare, cap. 4, P.G., 36, col. 433).

Odată ce cugetarea a fost exercitată în deprinderea contemplativă prin cele spuse înainte, pe cât s-a putut de larg, să nu o mai împovăram cu mulțime de alte cuvinte. Căci ea poate primi acum cu pricepere, și mai pe scurt, înțelesul celor dumnezeiești.

Cele cinci pâini de orz indică rațiunile imediate ale contemplației naturale. Iar cei cinci mii de bărbați hrăniți cu ele indică pe cei ce se mișcă în jurul firii, dar încă nu s-au curățit cu totul de dispoziția afectuoasă a părții pasionale și iraționale a sufletului. Căci face cunoscut celor ce contemplă aceste rațiuni că pâinile sunt din orz, iar aceasta e o hrană comună păsărilor și oamenilor; apoi, că bărbații sunt împreună cu femeile și cu copiii, ceea ce arată clar că nu s-au înstrăinat cu desăvârșire de poftele voluptății și de nedesăvârșirea copilărească a gândurilor⁴²⁵. Iar pustia este lumea

425. Există și în contemplarea rațiunilor lucrurilor o gradatăie. Sunt lucruri mai coborâte, mai legate de necesități trupești, și lucruri mai înalte. Apoi există o sesizare a sensurilor lor, care nu e cu totul dezlegată de un amestec de poftă sau de o înțelegere copilărească, deși nu lipsește din ea nici o anumită privire în legătura rațiunilor lucrurilor respective cu Dumnezeu.

aceasta, în care Cuvântul (Rațiunea) lui Dumnezeu, frângând duhovnicește rațiunile firii pe seama celor ce se mișcă prin contemplația naturală în jurul dumnezeirii, le lasă ca rezervă plinătatea tuturor bunurilor, cum arată coșurile prisosurilor, care sunt douăsprezece la număr⁴²⁶.

163. Explicarea numărului doisprezece.

Dar numărul doisprezece indică și rațiunile timpului și ale firii, ca unul ce e împlinit prin adunare din cinci și șapte. Căci timpul e înșeptit, ca unul ce se mișcă în cerc și are în chip firesc însușirea de a se mișca, prin acest număr având marginile la distanță egală de mijloc. Iar firea e încincită, ca una ce e prin fire așezată sub numărul cinci. Căci e împărțită, pentru simțurile sub care cade, în cinci; și ceea ce se numește simplu materie e împărțită în patru, având în plus forma. Pentru că firea nu e nimic altceva decât materia cu formă, sau materia formată. Căci adăugându-se materiei forma, produce natura⁴²⁷.

426. În lumea aceasta Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu, Care e Rațiunea-obârșie a rațiunilor tuturor lucrurilor, frânge aceste rațiuni celor ce se mișcă prin contemplarea naturii în jurul lui Dumnezeu. Sau întrucât fiecare lucru e prin sensul lui un cuvânt ce-și are obârșia în Cuvântul ipostatic al lui Dumnezeu, Acesta frânge și împarte sau adresează prin lucruri cuvintele Sale celor ce vor să audă prin ele glasul lui Dumnezeu. Dar oamenii nu pot niciodată să cuprindă toate înțeleșurile sau toate cuvintele adresate lor de Dumnezeu prin lucruri. Sesizarea sensurilor acestora și a cuvintelor pe care le exprimă e, dimpotrivă, prilej de multiplicare a lor în așa măsură, că rămân totdeauna prisosuri de înțeleșuri și de cuvinte destinate să fie sesizate de alții. Prisosurile umplu douăsprezece coșuri, adică sunt în măsură să satisfacă foamea de cunoaștere a tuturor oamenilor. Căci cele douăsprezece coșuri sunt destinate celor douăsprezece seminții ale lui Israel, care reprezintă întreaga omenire. Dar coșurile sunt și rezervele depline și nesfârșite ale înțeleșurilor ce le rămân oamenilor la dispoziție pentru înțelegerea viitoare. Căci înțeleșurile cuvintelor dumnezeiești, ca tot atâtea bunuri duhovnicești prin care se hrănesc sufletele, sunt nesfârșite.

427. După un alt înțeles numărul doisprezece (coșuri) indică rezervele rămase pe seama oamenilor pentru întreg timpul vieții acesteia, în

164. Altă explicare a aceluiași număr.

Sau acest număr indică sensurile celor făcute și temporale, ca ale unora ce se mișcă și sunt circumscrise și primesc rațiunea esenței, calității și modului. Căci tot ce se mișcă subzistă prin facere și de aceea negreșit e și sub timp, ce se măsoară prin mișcare. Pentru că tot ce e făcut are, ca unul ce a început să fie, un început al existenței, de la care a început să existe, și o distanță pe care trebuie să o străbată. Iar dacă tot ce e făcut există și se mișcă, el este numaidecât sub fire și sub timp, sub cea dintâi pentru că există, sub al doilea pentru că se mișcă. Iar din acestea se împlinește prin adunare numărul doisprezece, după modul arătat⁴²⁸.

165. Altă explicare duhovnicească a numărului doisprezece.

Sau numărul acesta indică filosofia morală, naturală și teologică, ca unul ce se formează din patru, din cinci și din trei. Căci filosofia morală scrupuloasă, arătată în fapte, este împătrită din cauza celor patru virtuți generale. Iar contemplația naturală este încincită din cauza amintită, adică din

care viețuiește firea lor în forma actuală. Căci doisprezece e suma dintre șapte și cinci, șapte reprezentând timpul (șapte zile), iar cinci, natura așezată sub cele cinci simțuri sau cele patru stihii ale materiei (uscatul, apa, aerul, focul) plus forma ei.

428. Sfântul Maxim leagă strâns de tot ce e creat mișcarea sau devenirea, iar mișcarea sau devenirea, de timp. Dar nu numai de timp, ci și de spațiu. Și, prin amândouă, ceea ce e creat e circumscris. De aceea, când vedem ceva că are mișcare, înțelegem că e făcut sau creat. Deci dacă toată firea e în mișcare, toată e făcută sau creată. Toată și-a primit existența de la cineva care nu este supus timpului și mișcării. Astfel, numărul doisprezece – ca împlinit din cele cinci componente ale firii arătate înainte și din timpul ce se mișcă într-o învârtire înșeptită – e interpretat aici ca simbolul creației. Iar ceea ce e creat, prin faptul că e circumscris în elementele naturii și în timpul mișcării, implică pe Cel ce o circumscribe, ca infinit care i-a dat începutul și e țintă spre care se mișcă.

cauza simțirii împărțite prin fire în cinci. În sfârșit, teologia mistică este întreită pentru cele Trei Sfinte Ipostasuri de o ființă ale Preasfintei Unități, sau în care este Sfânta Unitate, sau, mai propriu zis, Care sunt Sfânta Unitate⁴²⁹.

166. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași număr.

Sau, indică virtutea și cunoștința universală și atotgenerală, pe cea dintâi ca dobândită aici prin cele patru virtuți, pe cea de a doua, semnificată prin numărul opt, care indică tainic starea mai dumnezeiască a celor viitoare. Căci din acestea se alcătuește prin adunare numărul doisprezece⁴³⁰.

429. Dar numărul doisprezece este și un simbol al întregului urcuș duhovnicesc, care trece prin treapta filosofiei practice sau morale (făptuitoare) și prin treapta filosofiei naturale, sau prin contemplarea rațiunilor lucrurilor, ca să ajungă la treapta teologiei mistice sau a cunoașterii tainice a lui Dumnezeu. Căci prima e repartizată în cele patru virtuți generale (înțelepciunea, cumpătarea, bărbăția, dreptatea), a doua se folosește de cele cinci simțuri, a treia constă în cunoașterea tainică a Sfintei Treimi.

Sfântul Maxim repetă continuu că urcușul duhovnicesc al omului spre Dumnezeu nu se poate realiza ocolind faptele în favoarea semenilor săi și cunoașterea sensurilor lucrurilor sau ale lumii. În urcușul său duhovnicesc omul își extinde și imprimă în lume influența sa și chipul său prin faptele sale bune și adună cosmosul în sine prin cunoaștere. Urcușul duhovnicesc al fiecăruia are o anvergură cosmică, nu e o cărare îngustă prin interiorul omului separat de lume. Desigur că omul nu e obligat să slujească tuturor semenilor din lume și să cunoască rațiunile întregului cosmos. Dar din contribuția tuturor se împlinește întrucâtva aceasta. El e obligat apoi să slujească celor cu care locul și timpul său îl aduc în contact și să cunoască sensurile lucrurilor din jurul său, ajutat de alții și ajutând pe alții. Iar în ele se reflectă întregul cosmos. Dacă ar fi mulți cei ce ar lua de pe lucruri acoperământul întinat, lumea ar fi curățită pe mari întinderi. Omul nu se poate sfinți decât privind cu curăție sensurile lucrurilor. Omul nu se poate sfinți decât sfințind lumea. Omul nu se poate ridica singur la Dumnezeu, detașându-se de lume, în sens origenist, ci ridicând lumea cu el și în el. Omul urcă, sfințind lumea și sfințindu-se pe sine, prin fapte, prin simțuri și prin iubire, din puterea iubirii Sfintei Treimi.

430. Într-o altă tâlcuire numărul doisprezece indică toată virtutea cuprinsă în cele patru virtuți cardinale și toată cunoștința contemplată în experiența anticipată a vieții viitoare, care e închipuită prin numărul opt,

167. Altă tâlcuire duhovnicească a numărului doisprezece.

Sau, acest număr indică cele prezente și cele viitoare, întrucât cele prezente au în ele în chip natural numărul patru – pentru elementele lor materiale, iar cele viitoare au în ele numărul opt, înțeles în chip tainic prin aceea că depășesc caracterul înșeptit al timpului⁴³¹.

168. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași număr.

Sau, numărul doisprezece indică clar rațiunile întreprinse ale judecății și providenței, referitoare la existențele inteligibile și sensibile. Căci fiecare din aceste două feluri de existențe are în sine trei rațiuni, spre a fi ceea ce este, precum s-a făcut cunoscut, din multe, inițiatilor și inițiatorilor în cele mai înalte rațiuni ale celor dumnezeiești, pentru multa lor exercitare în cuvintele dumnezeiești. Înmulțind deci cele trei rațiuni generale ale fapturilor în ele însele, cu cele patru în care sunt văzute, dau numărul doisprezece. Căci dacă fapăturile au ființă, putere și lucrare, e vădit că au în ele, întreită, rațiunea existenței. Iar dacă pronia leagă aceste rațiuni cu existența, desigur întreită este și rațiunea ei. Iar dacă judecata ceartă știrbirile trecute, prezente și viitoare ale fiecăreia dintre rațiunile celor spuse, ca una ce pedepsește răul, întreită are și ea rațiunea contemplată în ea, prin care, circumscriind ființa, puterea și lucrarea, persistă pururea în păzirea indefinitului ei⁴³².

întrucât aparține eternității zilei a opta. Aici deci numărul doisprezece e înțeles ca indicând atât drumul drept al vieții pământești, cât și viața viitoare spre care duce el.

431. În alt sens numărul doisprezece îmbrățișează lumea prezentă și cea viitoare, prin faptul că întrunește numărul patru al elementelor lumii prezente și numărul opt al lumii viitoare, care e dincolo de timpul cel înșeptit.

432. Numărul doisprezece mai simbolizează înmulțirea celor trei rațiuni ale fapturilor sensibile și inteligibile, adică rațiunea ființei, a puterii și a lucrării, cu cele patru virtuți generale, în vederea menținerii și

169. Altă tâlcuire a aceluiași număr.

Sau, iarăși, numărul acesta indică cunoștința desăvârșită a Cauzei și a celor cauzate, a primei, atâta cât ne este accesibilă. Căci doimea adăugată la decadă dă pe doisprezece. Iar decadă este Iisus Hristos, Dumnezeuul tuturor, ca Unul ce, prin înaintările din unitate, fără să iasă din ea, Se întoarce iarăși la Sine ca unitate. Căci și decada este unitate, ca hotar al celor ce se hotărănesc, ca cuprindere a celor ce se extind și ca margine a toată înșirarea numerică ajunsă la capăt.

Iar doimea este toată concrescența lucrurilor de după Dumnezeu. Astfel, toate cele sensibile sunt o doime, ca unele ce constau din materie și formă, iar cele inteligibile, la fel, ca unele ce constau din putere și din accidentalul ce le dă formă în chip ființial. Căci nimic din ce este făcut nu este

realizării lor. Dar cele trei rațiuni ale fapturilor sensibile și inteligibile sunt aduse și ținute în existență de pronie. Deci și pronia are în sine o rațiune întreită. Iar cea care pedepsește orice știrbire a celor trei rațiuni ale fapturilor în trecut, prezent și viitor, e judecata. Deci, și aceasta are în sine trei rațiuni. Dar pe de altă parte pronia și judecata rămân mai presus de cele trei rațiuni ale lucrurilor, ca să le poată menține pe acestea și să le poată aduce la drumul drept când au deviat. Chiar prin ajutorul ce-l dau celor trei rațiuni ale lucrurilor, pronia și judecata arată că sunt în sine într-o indefinire, superioară definirii fapturilor în cele trei rațiuni. Caracterul indefinit al proniei și judecății nu stă în contradicție cu lucrarea lor definită prin care conduc lumea spre Dumnezeu. Însuși Dumnezeu S-a angajat prin pronie și judecată în conducerea lumii definite spre Sine, Cel nedefinit. Astfel, numărul doisprezece include în semnificația lui și lucrarea proniei și judecății, de a menține și readuce existențele la cele trei rațiuni ale lor, sau pe drumul drept ce le conduce spre Dumnezeu. În aceasta se arată din nou caracterul circumscris, mărginit al fapturilor și puterea indefinită a lui Dumnezeu, Care prin pronie și judecată le îmbrățișează și le conduce spre Sine. Numărul doisprezece indică ontologia și etica fapturilor, sau ce sunt și spre ce sunt chemate să ajungă faptele, și ca atare implică pe Dumnezeu, Care le-a creat astfel și le conduce spre Sine, ca Cel ce le circumscrie în calitate de origine, de țintă și de forță conducătoare a lor spre țintă.

simpliciu în chip propriu, deoarece nu e numai aceasta sau aceea, ci are în ființă, ca în suport, diferența constitutivă și definitorie, care-l constituie pe el însuși ca ceea ce este și-l distinge clar de altul. Dar nimic din ce are în oricare fel în chip esențial ceva împreună contemplat, prin care își manifestă substanța proprie, nu poate fi în sens propriu simplu⁴³³.

170. Altă tâlcuire duhovnicească a numărului doisprezece.

Sau, iarăși, numărul acesta indică în chip ascuns ființa dumnezeiască și lucrarea ei înfăptuitoare. Ființa dumnezeiască e arătată prin numărul trei, ca una ce e lăudată întreit pentru substanța ei tri-ipostatică. Deoarece unitatea e Treime, ca una ce e desăvârșită în Ipostasurile desăvârșite, adică prin modul de subzistență, și Treimea e cu adevărat unitate prin rațiunea ființei, adică a existenței.

Iar lucrarea înfăptuitoare e indicată prin numărul șase. Căci acesta e singurul număr desăvârșit și plin în interiorul decadei și se compune din părțile proprii și cuprinde numerele egale și inegale, adică pe cel cu soț și pe cel fără soț. La fel, lucrarea dumnezeiască e singura desăvârșită și înfăptuitoare și conservatoare a celor desăvârșite, conform rațiunii după care sunt.

433. Numărul doisprezece simbolizează iarăși pe Dumnezeu și creația. Căci Dumnezeu e simbolizat de decadă, întrucât decada înseamnă desfășurarea a tot ce e unitate, fără să iasă din raza unității, așa cum Dumnezeu iese în acțiunile Sale din Sine, fără să părăsească unitatea. În mod deosebit decada este Hristos, Care prin întrupare iese din unitate, fără să iasă din ea, și Se întoarce în Sine cu umanitatea îndumnezeită, fără să o confunde cu dumnezeirea, așa cum unitatea ajunge la zece ca la o unitate desfășurată. Creația e simbolizată de dualitate, căci nimic creat nu e simplu, ci se constituie din ființă ca suport și din accidente ce diferențiază un lucru de altul. Prin legarea împreună în același număr a lui Dumnezeu și a creației, Sfântul Maxim arată, contrar origenismului, valoarea ce o are pentru Dumnezeu creația, sau păstrarea creației îndumnezeite în El, fără confundarea ei cu El.

Căci cele ce se mișcă între extreme spre stabilitatea mobilă a celor extreme sunt inegale. De pildă, ca să lămuresc celor râvnitori dintr-una și pe celelalte, o extremă este: "Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră»" (Fac. 1, 26), mijlocul este: "Și a făcut Dumnezeu pe om, bărbat și femeie i-a făcut pe ei" (Fac. 1, 27), și cealaltă extremă: "Căci în Hristos Iisus nu este nici bărbat, nici femeie" (Gal. 3, 28). Deci extremele și cele de la mijloc sunt inegale, întrucât cele de la mijloc au bărbatul și femeia, iar extremele nu au. Dar lucrarea dumnezeiască le cuprinde și pe unele, și pe altele.

Această lucrare cunoscând-o, în chip tainic, prea înțeleptul Moise, precum socotesc, și indicând-o cu bunătate și celorlalți oameni, a scris că Dumnezeu a făcut lumea întreagă în șase zile. Iar noi cunoaștem numărul doisprezece contemplând în chip cuvenit, în lumina acelei lucrări, după ordinea și rânduiala lor, creația lucrurilor (căci în ea se cuprind acestea), împreună cu pronia și judecata lor⁴³⁴.

171. Înțelesul duhovnicesc al coșurilor.

Scriptura numește coșuri, în care au fost puse prisosurile, iconomia educării prin pedepsire a celor hrăniți duhovnicește cu rațiunile inteligibile ale celor spuse, când nu s-au ridicat mai presus de învățătura prin pedepsire. Această edu-

434. Sfântul Maxim mai vede simbolizat în numărul doisprezece Sfânta Treime și lucrarea Ei creatoare și proniatoare. Căci Sfânta Treime reprezentată prin numărul trei e implicată în lucrarea creatoare și proniatoare. Numărul șase este simbolul lucrării creatoare și proniatoare dumnezeiești, reflectată în creație ca opera Ei. Căci și lucrarea creatoare și proniatoare este singura desăvârșită în cadrul unității dumnezeiești extinse în decadă. Pe de altă parte, ea ține într-o unitate părțile extreme și inegale ale creației. Unitatea, în care ține și spre care conduce lucrarea dumnezeiască părțile extreme și inegale ale umanității, se vede în faptul că creează pe bărbat și femeie ca părți inegale în unitatea chipului și le conduce spre unitatea în Hristos. Unitatea nu anulează diferențele, și diferențele nu anulează unitatea.

care înfățișează în chip cuvenit cele de folos, dar întrebuintează pentru cei astfel călăuziți și conducerea dureroasă. Aceasta ne-o dă să înțelegem materia din care se fac coșurile, care e prin fire bună de folosit pentru bătaie⁴³⁵.

172. Înțelesul duhovnicesc al celor șapte pâini.

Iar cele șapte pâini ale celor patru mii închipuie, cred, înțelesul tainic al Legii, adică rațiunile mai dumnezeiești ale ei. Pe acestea Cuvântul le dăruiește tainic celor ce stăruie trei zile pe lângă El, adică suportă cu stăruință și cu îndelungă-răbdare osteneala legată de legea morală, naturală și teologică, prin care se dobândește lumina cunoștinței⁴³⁶.

173. Altă tâlcuire duhovnicească a celor trei zile.

Sau, poate cele trei zile înseamnă legea naturală, scrisă și duhovnicească, întrucât fiecare procură celor ce se ostenesc lumina rațiunii mai duhovnicești din ea. Cei ce flămân-

435. Coșurile în care se păstrează hrana duhovnicească prisositoare sunt simbolul învățaturii prin metoda aspră a pedepsirii. Căci nuielele din care sunt făcute se folosesc spre bătaia copiilor care nu s-au maturizat. Metoda aceasta e folosită pentru cei care sunt hrăniți duhovnicește cu rațiunile celor ce li se spun, dar nu-și conformează încă viața în mod deplin cu ele.

436. Cele trei zile sunt cele trei etape ale urcușului duhovnicesc. În urcușul acesta se stăruie în preajma lui Dumnezeu-Cuvântul, Care învață. Căci cei ce urcă prin ele statornic aud în fiecare clipă în sufletul lor cuvântul lui Dumnezeu și-l împlinesc. Dar, la deplina înțelegere a sensurilor învățăturilor date de Dumnezeu și la deplina sesizare a prezenței Lui, ajung abia la sfârșitul celor trei etape, adică a împlinirii cu fapta a legii morale sau a poruncilor lui Dumnezeu, a contemplării rațiunilor naturale ale fapturilor, ca cuvinte ale lui Dumnezeu, și a străbaterii la Dumnezeu însuși. Cele șapte pâini simbolizează această hrană duhovnicească desăvârșită, dată la sfârșitul ostenelelor celor ce și-au înmilit în ființa lor, până au adus la desăvârșire, cele patru virtuți generale. Aceștia au ajuns totodată la sesizarea înțelesurilor celor mai tainice ale Scripturii. Căci după Sfântul Maxim, ca și după Sfinții Părinți în general, înțelegerea adevărată a Scripturii nu depinde numai de o pregătire istorico-filologică, ci și de o maturizare duhovnicească.

zesc în chip neîntinat, în sens bun și cu adevărat, după cele dumnezeiești, stăruind pe lângă Dumnezeu și Cuvântul, primesc prin ele o hrană tainică ce are ca simbol, atât al biruinței cât și al Împărăției, prisosul rămas după săturare. Căci cele șapte coșuri sunt făcute din finic, iar finicul e simbolul Împărăției. Pe lângă aceasta, dând celor hrăniți prin ele puterea să reziste neclintit pe lângă adevăr, împotriva atacurilor duhurilor violente, îi arată biruitori a toată răutatea și neștiința, ca pe unii ce au luat de la Dumnezeu-Cuvântul stăpânire asupra patimilor și dracilor⁴³⁷.

174. Înțelesul duhovnicesc al numărului de patru mii de bărbați.

Dar și numărul însuși al celor patru mii, care au fost hrăniți cu rațiunile duhovnicești, este mărturie evidentă a desăvârșirii lor. Căci el cuprinde cele patru monade generale, dintre care întâia este prima monadă, a doua este decada, a treia, suta, a patra, mia. Căci fiecare dintre acestea, afară de prima monadă, este și monadă, și decadă: este mo-

437. Cele trei zile pot simboliza nu numai cele trei etape ale urcușului duhovnicesc, ci și cele trei forme în care ni se comunică rațiunile dumnezeiești: legea naturii, legea Scripturii și legea vieții duhovnicești. Ultima însă nu e decât adaptarea mai înaltă a vieții noastre la legea naturii și la legea Scripturii. În felul acesta, cele trei legi sunt unite cu etapele vieții duhovnicești. Iar între legea naturii și legea Scripturii există o legătură. Legea Scripturii face mai clară legea naturii și amândouă sunt făcute deplin clare de viața duhovnicească. Toate exprimă voia lui Dumnezeu, sau cuvintele, sau rațiunile Lui adresate nouă, la nivelul nostru. Deci toate aceste legi pot fi înțelese și aplicate în viața noastră la nivele diferite, conform cu etapele vieții duhovnicești. Rațiunile celor trei legi apar tot mai duhovnicești în cursul celor trei etape. Cel ce stăruie în ele stăruie și în înțelegerea mai profundă a rațiunilor celor trei legi. Față de înțelegerea ce le sesizează, ele rămân însă înțelesuri prisositoare pentru cei ce progresează tot mai mult duhovnicește. Dar aceste înțelesuri tot mai duhovnicești procură acestora totodată biruința statornică asupra patimilor și demonilor și, prin aceasta, Împărăția veșnică. Căci finicul din care erau confecționate coșurile era simbolul biruinței și al demnității imperiale.

adă a celor de după ea, ca una ce se înmulțește în ea însăși și prin înzecire formează decada sa; și este decadă, ca una ce circumscrie în sine înmulțirea monadelor de dinaintea sa. Iar mia, împătrindu-se, dă pe cei patru mii.

Prima monadă este simbolul teologiei mistice, a doua monadă este chipul iconomiei și al bunătății dumnezeiești; a treia monadă este icoana virtuții, și a patra monadă este arătarea prefacerii dumnezeiești a fapturilor în general⁴³⁸.

175. Altă tâlcuire duhovnicească a numărului șapte.

438. Văzând în numărul celor patru mii de bărbați, hrăniți cu rațiunile duhovnicești, desăvârșirea lor, Sfântul Maxim deduce această desăvârșire din adâncirea înmiiță în ei a celor patru virtuți generale, adică din faptul că numărul celor patru mii cuprinde cele patru monade, din care trei sunt în același timp decade (zece, o sută, o mie). Căci monada și deci și decada, în care ea se desfășoară, este semnul desăvârșirii; semnul că are în ea totul, semnul izvorului din care decurg toate, fără să iasă din raza lui. Dar numărul lor e nu numai o mie, ci mie împătrită, adică nu numai o virtute desfășurată în toată bogăția ei, ci patru. Fără îndoială, aceste patru monade desfășurate până la mie se află într-o legătură, deci unite în întreg. Din numărul unu, sau din prima monadă desfășurată, decurg celelalte monade desfășurate până la mie, adică până la numărul maxim dar definit al existențelor deosebite de Dumnezeu și al actualizării lor, până la numărul maxim de acte și de daruri pe care le poate primi creatura de la Dumnezeu în baza desfășurării lui Dumnezeu prin lucrările Sale, îndeosebi prin iconomia intrupării.

Prin viața duhovnicească se ajunge la cunoașterea a ceea ce a fost Dumnezeu la început, din eternitate. Dumnezeu iese din Sine prin lucrarea Sa, care ne prinde în Sine sau ne întoarce pe noi în Sine. Deci nu iese din lucrarea bunătății ce îi este proprie. Primul pas mare al ieșirii lui Dumnezeu este crearea lumii, al doilea e întruparea și răstignirea pentru lume. Iar primul pas mare prin care Se întoarce la Sine cu creația este Învierea; al doilea, în care ne dorim și noi – ca cuceriiți în parte și însoțindu-L –, este făptuirea noastră virtuoasă; în sfârșit, pasul prin care ne-a întors și pe noi deplin în Sine este îndumnezeirea noastră. Dar și în etapele pe care le parcurgem și noi spre Hristos, împreună cu El, se produc ieșiri ale Lui încadrate în ieșirile amintite, precum coborârea Duhului Sfânt, sau împărțirea diferitelor Sale daruri.

Iar numărul șapte al coșurilor, înțeles în alt mod decât cel dinainte, arată, cum spun unii, înțelepciunea și prudența: pe cea dintâi, ca pe una ce se mișcă cu mintea în jurul cauzei în chip întreit, pe a doua, ca pe una ce se mișcă cu rațiunea în jurul celor ce sunt după cauză și în jurul cauzei, din pricina cauzei, în chip împătrit. Deci nimic nu s-a făcut de Domnul fără rațiune, nici nevrednic de Duhul, după acest mare dascăl⁴³⁹.

176. Explicarea cuvintelor din aceeași cuvântare: "*Și este deosebire în daruri, care are nevoie de alt dar pentru deosebirea a ceea ce e mai bun*" (Cuv. la Cincizecime, cap. 16, P.G., 36, col. 449).

Deosebirea de daruri, care are nevoie de alt dar spre a le deosebi, cum zice acest mare dascăl, se arată, socotesc, în proorocie și în grăirea în limbi. Căci proorocia are trebuință de darul deosebirii duhurilor spre a cunoaște ce fel și de unde este, spre ce tinde și al cărui duh este, și pentru care pricină; de nu cumva este vreo prostie ieșită fără de rost din cine știe ce știrbire a minții celui ce grăiește; sau vreo manifestare proprie a celui ce, chipurile, proorocește, dându-și cu socoteala, dintr-o agerime a minții, despre une-

439. Sfântul Maxim a înfățișat de mai multe ori înțelepciunea ca înțelegere intuitivă și globală a tuturor, în baza căreia omul poate înțelege ușor și un lucru particular, sau se poate decide cum se cuvine pentru o acțiune anumită. Această înțelepciune e deosebită de judecata rațională din etapa făptuirii virtuozității. De astă dată el vede deosebirea între înțelepciune și prudență în faptul că prima se referă cu mintea sau cu înțelegerea la Dumnezeu cel întreit, iar ultima se referă cu rațiunea discursivă analitică, cercetătoare, la lucrurile create de Dumnezeu, sau la cele ce trebuie făcute de om, în chip împătrit, adică condus de cele patru virtuți generale, sau spre cele patru elemente constitutive ale naturii. Dacă acestea pot fi cunoscute cu rațiunea, înseamnă că au o rațiune în ele care reflectă rațiunea lui Dumnezeu Creatorul. De aici Sfântul Maxim trage concluzia generală, opusă origenismului, că nimic nu s-a făcut de Dumnezeu fără rațiune.

le lucruri, în chip natural, potrivit rațiunii, datorită unei experiențe bogate; sau manifestarea vreunui duh rău și drăcesc, cum era la Montan și la cei asemenea lui, care spuneau niște lucruri prăpăstioase în chip de proorocie; sau de nu se împodobește vreunul, din pricina slavei deșarte, cu ale altora, unind și declarând cele pe care nu le-a născut el, adică mințind spre a fi admirat și nerușinându-se să se înfățișeze pe sine în mod fals ca părintele unor cuvinte și cugetări orfane, spre a părea că cine știe ce înțelept este.

"Iar proorocii să grăiască doi sau trei, și ceilalți să judece" (I Cor. 14, 29). Cine sunt ceilalți? Evident că cei ce au darul deosebirii duhurilor. Deci proorocia are nevoie, precum am zis, de deosebirea duhurilor ca să fie cunoscută, crezută și aprobată.

Iar darul limbilor are nevoie de harul tălmăcirii, ca unul ca acesta să nu pară celor de față că aiurează, neputând vreunul din ascultători să urmărească cele ce se grăiesc. "Căci de graiți în limbi, zice marele Apostol, și va intra vreun necredincios, sau vreun om simplu, nu va zice oare că v-ați ieșit din minți?" (I Cor. 14, 21-24). Și poruncește ca mai bine să tacă cel ce grăiește în limbi, dacă nu e vreunul să tălmăcească.

Iar referitor la cuvintele "spre deosebirea a ceea ce e mai bun", spuse de dascăl, cei ce și-au luminat mintea cu rațiunile dumnezeiești spun că darul proorociei și cel al grăirii în limbi sunt superioare darurilor de care au nevoie spre a fi judecate și lămurite, adică darului deosebirii duhurilor și al tălmăcirii. Știind-o aceasta, învățătorul a zis: "spre deosebirea a ceea ce e mai bun".

177. Explicarea cuvintelor: "*Acorduri complete (independente) și incomplete (dependente)*" (Din scrierea aceluiași, *În lauda filosofului Heron*, cap. 6, P.G., 35, col. 1204).

Acordul independent este, după învățații în ale gramaticii, o propoziție care alcătuiește din subiect și predicat un

înțeles independent, ca de pildă: "Ioan se preumblă". Iar acordul dependent este o propoziție care nu alcătuiește, din subiect și predicat, un înțeles independent, ca de pildă: "Ioan are grijă". Deci, spunând cineva: "Ioan se preumblă", a arătat că acesta nu are nevoie de nimic altceva. Dar zicând: "Ioan are grijă", a omis să spună de ce lucru are grijă.

178. Explicarea cuvintelor aceluiași: "*Nici una din toate nu este care să nu fie a tuturor*" (Din *Panegiric la Sfântul Vasile*, cap. 1, P. G., 36, col. 496).

În bunul pe care îl are cineva, în acela își face desigur și sporirea. Și găsește bucurie și îndemn în cele spuse despre el. Se bucură, lipindu-se cu sufletul de el ca de un lucru scump, și găsește îndemn spre o mai mare sporire în el, primind din lauda lui un mai mare impuls. "Căci, cunoscând laudele lor, zice dascălul, cunosc și creșterile", adică, cunoscând laudele unor lucruri, cunosc și sporirile în ele. Căci nu este lucru, din cele laudate, în care să nu aibă loc o sporire a celor ce se bucură de ele.

Sau, fiindcă dascălul menționase mai înainte trei lucruri: pe sine însuși, cuvintele de laudă și pe cei ce laudă virtutea, concentrându-se asupra acestora, după obiceiul oratorilor, a folosit explicațiile acomodându-le acestora trei. Și începând povestirea mai întâi de la sine, apoi trecând la cei ce laudă virtutea, le-a terminat cu cuvintele de laudă. Căci pilda Sfântului Vasile i se adresa și lui, ca dascăl și laudător al virtuții, și era dorită și de cei ce iubesc virtutea, adică de cei ce o laudă, ca unii ce doresc să-i cunoască modurile sporirii în virtute prin imitare; dar se afla în acord și cu cuvintele care vestesc bunătățile virtuții.

Deci nu e viață după Dumnezeu, vrednică de laudă, dar mai ales a marelui Vasile, care să nu i se potrivească cuiva, capabil să rostească și să audă cuvânt ca pildă bună, fie că o poate îmbrățișa întreagă – putând-o arăta ca o icoană vie și însuflețită celor ce iubesc virtutea bărbatului –, fie că nu

poate ajunge la măreția ei, sau nu poate să înțeleagă acestea, așa cum s-au examinat mai sus în mod mai exact.

179. Tâlcuire duhovnicească a cuvântului din *Poezii*, ale aceluiași: "*Se joacă Cuvântul înalt în tot felul de chipuri, judecând lumea Sa, ici și colo, cum îi place*" ("Sfaturi către fecioare", vers 499).

Când marele David, datorită credinței, a străbătut cu mintea, în Duh, prin cele văzute – ca prin niște uși încuiate – spre cele inteligibile și a primit de la înțelepciunea dumnezeiască o oarecare înțelegere a tainelor ce pot fi ajunse de oameni, a zis: "Adânc pe adânc cheamă întru glasul căderilor apelor Tale" (Ps. 41, 9). Prin aceasta a indicat, poate, că toată mintea contemplativă care se aseamănă, din pricina invizibilității naturale și a adâncimii și mulțimii cugetărilor, cu un adânc, după ce a străbătut toată orânduirea celor văzute și a ajuns în țara celor inteligibile și apoi s-a ridicat și peste aceasta prin mișcarea fulgerătoare a credinței, oprindu-se în sine cu totul fixată și nemișcată, odată ce toate au fost trecute, invocă precum se cuvine înțelepciunea duhovnicească, sau adâncul cu adevărat de nestrăbătut prin cunoaștere, ca să-i dăruiască zvonul căderilor sale de apă, dar nu înseși căderile; adică cere să-i dăruiască o oarecare înțelegere a credinței, care să-i facă cunoscute modurile și rațiunile providenței dumnezeiești referitoare la toate cele ce sunt⁴⁴⁰.

440. Mintea noastră este un abis, ca una ce izvorăște din sine alte și alte înțelesuri și ca una ce nu poate fi nicidecum definită. Dar ea e numai un chip al abisului dumnezeiesc. Căci înțelesurile ei se nasc din întâlnirea cu o realitate abisală deosebită de ea și îndeosebi cu realitatea dumnezeiască. Mintea noastră ca abis cheamă mereu abisul dumnezeiesc. Ea nu se poate sătura cu lucruri finite, determinate, dându-și seama că fiecare lucru finit are dincolo de el altceva, care-l mărginește. Abisul ei indefinit în potență nu poate fi umplut cu nici un număr de lucruri finite, a căror sumă nu poate da decât tot ceva finit. Abisul nostru potențial e însetat de abisul dumnezeiesc actual și se întinde spre el.

Prin aceasta va putea să-și aducă aminte de Dumnezeu din pământul Iordanului și al Ermonului (Ps. 41, 8), în care s-a săvârșit marea și înfricoșata taină a coborârii lui Dumnezeu-Cuvântul la oameni, în trup, prin care s-a dăruit oamenilor adevărul dreptei credințe în Dumnezeu. Această taină, fiindcă depășește toată rânduiala și puterea firii, a fost numită de Pavel, marele Apostol – cunoscătorul și învățătorul dumnezeiesc al înțelepciunii dumnezeiești celei în ascuns cunoscute, din cauza înțelepciunii și puterii supraabundente descoperite în ea –, nebunie și slăbiciune a lui Dumnezeu, iar de înțeleptul în cele dumnezeiești, marele Grigorie, a fost numit joc, din cauza covârșitoarei judecări cumpănite arătate în ea. Cel dintâi zice: "Nebunia lui Dumnezeu e mai înțeleaptă decât înțelepciunea oamenilor; și slăbiciunea lui Dumnezeu e mai tare decât tăria oamenilor" (I Cor. 1, 25). Iar al doilea zice: "Se joacă Cuvântul înalt în tot felul de chipuri, judecând lumea, ici și colo, cum îi place".

Fiecare dintre ei indică ceea ce e propriu lui Dumnezeu, prin negarea însușirilor celor mai tari ale noastre, și afirmă cele proprii lui Dumnezeu prin negarea celor proprii nouă.

Iar din abisul dumnezeiesc se revarsă faptele Lui de iubire, darurile Lui, sensurile Lui, ca niște ape în avalanșă, pe care ființa noastră le primește lărgindu-se continuu. Abisul acesta nu poate fi văzut, nici valorile iubirii Sale spre lume și înțelesurile și motivele lor. Minteia noastră poate auzi numai zvonul acestor avalanșe, ecoul lor. Și aceasta, numai când a trecut dincolo de toate chipurile și zvonurile finite ale lucrurilor finite, care sunt produsele avalanșelor divine. Zvonul acesta nu ne dă cunoașterea valorilor de iubire ale lui Dumnezeu, căci nu ne mijlocește pătrunderea în abis și nici în avalanșa apelor Lui. Aceasta n-am putea-o susține. Dar sesizarea zvonului apelor Lui e și ea o cunoaștere și o trăire. Și impresia a ceea ce se cunoaște și se trăiește e covârșitoare. Căci abisul dumnezeiesc e totuși simțit din zvonul supraformidabil al valorilor lui de putere și de iubire. Zvonul nu ne lasă numai cu o teologie negativă teoretică, ca la Evagrie Ponticul, cum socotește Hausherr, sau chiar Hans Urs von Balthazar. Prin acest zvon vine totuși ceva din abisul dumnezeiesc la noi; avem totuși o anumită experiență a lui.

Căci nebunia și slăbiciunea și jocul sunt privațiuni la noi, cea dintâi a înțelepciunii, a doua, a puterii, a treia, a judecării cumpănite. Dar atribuite lui Dumnezeu, indică o supraabundență a înțelepciunii, a puterii și a judecării cumpănite.

Deci toate cele ce se spun cu privire la noi prin negare, atribuindu-se lui Dumnezeu, avem dreptul să le înțelegem ca indicând ceva ce are în mod pozitiv; și, invers, toate cele pe care le spunem cu privire la noi ca avându-le, la Dumnezeu se cuvine să le înțelegem ca indicând o privațiune în sensul supraabundenței Lui în ele. Dar chiar indicând supraabundența însușirilor dumnezeiești, în mod privativ, prin negație, suntem departe de indicarea adevărată a rațiunii după care sunt.

Iar dacă aceasta, după cum se vede, este adevărat (căci nu se potrivesc cele dumnezeiești cu cele omenești), atunci taina întrupării dumnezeiești e nebunie și slăbiciune a lui Dumnezeu, după Sfântul Apostol Pavel (II Cor. 13, 4; I Cor. 1, 25), și un joc al lui Dumnezeu, după minunatul și marele dascăl Grigorie, ca una ce depășește în chip supraființial toată rânduiala și armonia întregii firi, puteri și lucrări⁴⁴¹.

441. Cel mai mare val al iubirii lui Dumnezeu pornit spre noi este întruparea Fiului Său. Acest val e de aceea și mai neînțeles de noi. Această faptă ni se pare o nebunie, din cauza suprabunătății și înțelepciunii manifestate în ea; ea ne apare ca o slăbiciune a lui Dumnezeu, din cauza puterii supraabundente arătate în ea. Căci e o putere supraabundență slăbiciunea care înfăptuiește ceea ce nu poate înfaptui puterea firii noastre, aceea care face pe Dumnezeu om, purtător al slăbiciunilor noastre, pentru a le învinge din lăuntru firii noastre, ca să ne arate că o putem face și noi, sau care ne dă și nouă această putere de a le învinge din lăuntru firii noastre. Și e o înțelepciune supraabundență nebunia care înfăptuiește ceea ce nu poate înfaptui și nici nu se poate gândi să înfăptuiască înțelepciunea omenească: scăparea de moarte și îndumnezeirea omului. Mintea noastră stă înmărmurită în fața acestui paradox: o nebunie mai înțeleaptă ca orice înțelepciune. Dar în acest paradox care se refuză înțelegerii, simțim totuși zvonul unei avalanșe de iubire, de înțelepciune și de putere, care întrece toate iubirile, toate înțelepciunile și toate puterile.

Văzând aceasta preadumnezeiescul David cu mintea, și cunoscând-o tainic de departe în Duhul dumnezeiesc, și tâlcuind oarecum de mai înainte bogăția supraabundentă a lui Dumnezeu, indicată de Apostol prin negație, strigă, cum socotesc, împotriva iudeilor: "Pentru mulțimea puterii Tale, vor minți despre Tine vrăjmașii Tăi" (Ps. 65, 2). Căci e, fără îndoială, dușman al lui Dumnezeu, și, în chip vădit, mincinos tot omul care închide pe Dumnezeu cu ignoranță și necredință în legea firii și nu vrea să creadă în Cel ce S-a sălășluit ființial, în chip nepătimaș, nepasiv, impasibil și mai presus de fire în cele de sub fire, ca Cel ce toate le poate⁴⁴².

Generalizând, Sfântul Maxim declară că tot ce socotim noi o privațiune, la Dumnezeu este o putere pozitivă supraabundentă, și tot ce socotim noi ca o însușire pozitivă trebuie să negăm lui Dumnezeu. Aici suntem în plină terminologie areopagitică. Dar "zvonul" supraabundențelor dumnezeiești pe care îl prezintă Sfântul Maxim ca pe o experiență pozitivă aduce ceva pozitiv și în terminologia areopagitică, deși pozitivul acesta experiat nu lipsește nici la Areopagitul.

Nu poate fi puternic și înțelept cineva decât prin ceea ce zidește pe alții, prin ceea ce îi ridică, prin ceea ce le dă viața adevărată. Iar aceasta este iubirea lor, respectul lor, smerenia în raport cu ei, jertfa pentru ei. Acestea par slăbiciune și nebunie oamenilor lacomi de putere și mărire orgolioasă. Cum ar fi putut să câștige Fiul lui Dumnezeu pe oameni dacă nu S-ar fi apropiat de ei cu dragostea cuceritoare a smereniei? Dar cine poate face așa, cine poate să se jertfească pentru ei, dacă nu are o altă putere decât puterea omenească? Poate că slava în care va apărea Hristos la sfârșit nu va fi o trecere a Lui, de la smerenie și pogorământ, la înălțare în sens lumesc, ci creșterea oamenilor prin înduhovnicire la înțelegerea că în acestea stă slava adevărată a lui Hristos. Dumnezeu nu e sursa gândurilor de trufie ale altora, ca să pună în locul lor trufia mării Sale, ci El condamnă orice trufie (Lc. 1, 51). Pe lângă aceasta, slava deosebită de care Se va bucura Domnul atunci va fi să vadă instăpânite în oameni aceste valori. Actul suprem în care se arată "slăbiciunea" lui Dumnezeu, din iubire față de noi, este Crucea Lui. Dar tot acest act reprezintă și iubirea Lui supremă, prin care infirmă "înțelepciunea" și "puterea" noastră neputincioase. Cât de redusă este puterea noastră față de această putere a lui Hristos! Cât de mică e mărirea la care renunță omul pentru Hristos, în comparație cu mărirea la care renunță Fiul lui Dumnezeu pentru noi!

442. Faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a sălășluit în cele de sub fire și a lucrat cele după fire nu e un semn de neputință, ci un semn de putere

Așa a îndrăznit rațiunea să presupună că s-ar putea explica, după un mod de interpretare, nebunia și slăbiciunea și jocul lui Dumnezeu. Odată cu acestea, prin digresiune, în explicarea ilustrativă de mai înainte a temei de față rațiunea a propus și un înțeles al adâncului care cheamă adâncul întru glasul căderilor de apă dumnezeiești. Aceasta este mintea cunoscătoare care cheamă înțelepciunea. Prin această redă o mică parte din semnificația tainelor cuprinse în pogorârea dumnezeiască și negrăită. Căci adânc se numește, omonimic, locul adâncului. Iar locul înțelepciunii dumnezeiești este mintea curată. Deci, adânc este, prin voință, și mintea, ca una ce e receptivă, precum adânc se numește și înțelepciunea cea după fire⁴⁴³.

a Lui. Semn al unei anumite neputințe a Lui ar fi tocmai neputința de a rămâne închis în transcendența Lui și de a nu Se putea sălăslui sub fire și a lucra cele conforme firii. Dar tot semn al neputinței Lui ar fi dacă, sălășluindu-Se în fire, ar pierde impasibilitatea sau nepasionalitatea Lui, adică n-ar mai fi decât o piesă din angrenajul creației. Atotputernicia și libertatea lui Dumnezeu nu e salvată decât prin paradoxul sălășluirii Lui sub fire, rămânând totuși mai presus de fire. Numai un Dumnezeu atotputernic și liber, deci personal, poate săvârși, referitor la lume, acte care pot părea lumii semne de nebunie. El S-a sălășluit în cele de sub fire, dar nu S-a închis în cele ale firii. S-a născut ca om supus trebuințelor firii, dar într-un mod liber, mai presus de fire. El a avut puterea să Se așeze sub cele ale firii, dar și puterea de a rămâne neînchis în fire. El e liber față de fire, dar nu o desființează prin această libertate. El are puterea să Se supună firii, pe care El a făcut-o, dar și să rămână deasupra ei, neînchis în ea, tocmai pentru că El a făcut-o. El le poate toate când vrea. El nu e oprit să intre sub ale firii, dar nici silit să renunțe la transcendența Sa. În această libertate a Lui, să intre sub fire, dar să nu Se închidă în ea, se arată că întruparea Lui este un "joc". Jocul se caracterizează prin libertate. Cine se joacă de silă, nu se joacă. În jocul Lui liber, prin care Se poate face și slab și smerit din iubire, stă tăria Lui.

443. Sfântul Maxim arată acum că întruparea ca slăbiciune și ca nebunie este de fapt tărie și înțelepciune. Iar aceasta, datorită faptului că în întrupare se arată adâncul dumnezeiesc; sau, faptului că înțelepciunea Lui e mai presus de înțelepciunea noastră. Iar mintea noastră poate înțelege aceasta pentru că a primit calitatea de loc al adâncului

180. Altă tâlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.

Scrutând în alt mod tema de față, îndrăznim, cu ajutorul harului dumnezeiesc, să ne pronunțăm asupra textului prezent, prin presuposiție, dar nu prin afirmație (căci primul lucru e semn de modestie, al doilea, de obraznicie), spunând că marele dascăl a numit, poate, "joc al lui Dumnezeu"

dumnezeiesc prin actul creator al lui Dumnezeu. Există prin creație o relație între mintea sau spiritul omenească și înțelepciunea lui Dumnezeu. Deci, revenind la explicarea expresiei Psalmistului: "Adâncul cheamă adâncul întru glasul căderilor de apă", Sfântul Maxim socotește că mintea omenească poate fi numită adânc nu pentru că este un adânc prin sine, ci pentru că este un loc al adâncului, deci e creată pentru a cuprinde Adâncul unic dumnezeiesc; este un adânc pentru referirea ei la Adâncul dumnezeiesc, pentru faptul că tânjește să fie umplută de Adâncul înțelepciunii dumnezeiești, pentru că niciodată nu se satură de înțelepciune și de iubire, pentru că niciodată nu se oprește în largirea ei pentru a cuprinde acel Adânc, pentru că simte implicată în orice grad de cunoaștere și de iubire potența unei cunoașteri și iubiri fără sfârșit. Numai în legătură cu acest Adânc mintea omului își descoperă și își actualizează caracterul său de adânc ca "loc" al Adâncului dumnezeiesc. Ea e adânc prin act (θεσει), nu după fire. E adâncă prin voința lui Dumnezeu și prin voința ei de a sluji ca loc al Adâncului dumnezeiesc, nu de la sine însăși. Dumnezeu este unicul Adânc prin fire, deci din eternitate. Dar în faptul că mintea e locul creat pentru Adâncul dumnezeiesc se implică voința de coborâre a lui Dumnezeu în ea și puțința ei de a primi pe Dumnezeu în ea. Această implicare explică în parte marea taină de coborâre a lui Dumnezeu, odată cu marea taină a capacității minții create de a primi pe Dumnezeu în ea, și a însușirii lui Dumnezeu de a Se face încăput de minte. Mintea nu este prin esență asemenea lui Dumnezeu. Aici e vizat iarăși origenismul. Dar e un fapt că mintea umană poate fi ridicată peste natură, prin har, ca să poată cuprinde pe Dumnezeu, precum e un fapt și însetarea nesfârșită a ei de El. Dar aceasta o are prin creație, nu prin ea însăși. Calitatea minții de adânc, prin voința lui Dumnezeu și prin voința ei, de a primi pe Dumnezeu și de a se umple de El, arată totodată caracterul personal al lui Dumnezeu și al omului. Numai un Dumnezeu personal poate hotărî crearea unei minți personale infinit însetate de El, ca loc al Lui, și numai ca persoană liberă, însetată de Dumnezeu, omul se poate angaja pe drumul actualizării minții sale ca adânc cuprinzător al Adâncului dumnezeiesc.

existența celor din mijloc, care se află la distanță egală de extremități, pentru stabilitatea lor fluidă și schimbătoare, mai bine zis pentru mișcarea lor stabilă. E de altfel un lucru minunat să vezi o stabilitate pururea mișcătoare și lunecoasă și o mișcare pururea mobilă, născocită providențial de Dumnezeu de dragul îmbunătățirii celor chivernisite. Căci e o însușire care poate să înțeleptească pe cei educați prin ea, ca aceștia să spered că se vor muta în altă parte și să creadă că sfârșitul tainei acesteia cu privire la ei va fi ca, prin mișcarea spre Dumnezeu, să se îndumnezeiască prin har.

Prin "cele de la mijloc" înțeleg totalitatea completă a celor văzute și care sunt acum în jurul omului, sau cele între care se află omul. Iar prin "extremități", subzistența celor ce nu se văd și care vor fi, în chip nemincinos, în jurul omului, al celor proprii și cu adevărat făcute și devenite potrivit cu scopul și cu rațiunea antecedentă, negrăită, a bunătății dumnezeiești. E ceea ce spune înțeleptul Ecclesiast, care s-a aplecat cu un ochi mare și clar al sufletului spre devenirea celor văzute și mișcătoare și le-a avut ca într-o viziune pe cele cu adevărat făcute și devenite: "Ce este ceea ce a devenit? Chiar ceea ce va deveni. Și ce este ce s-a făcut? Chiar ceea ce urma să se facă" (Eccl. I, 9). El menționează, adică, pe primele și pe ultimele ca fiind aceleași și ca fiind cu adevărat, iar pe cele de la mijloc și trecătoare nu le pomeneste nicidecum în acest loc.

Deci, după ce a vorbit dascălul pe cât a putut mai măreț despre o anumită fire a animalelor și a pietrelor și, simplu spus, în chip indefinit despre multe câte se văd în cele ce sunt, adaugă: "Căci Se joacă Cuvântul înalt în tot felul, judecând lumea, ici și colo, precum voiește".

Dar tot el spune la fel în *Cuvântare la Cincizecime* (cap. 12), vorbind despre dumnezeire și firea creată: "Cât rămâne la ceea ce îi este propriu – dumnezeirea, la înălțime; firea creată, la smerenie –, bunătatea stă neamestecată și iubirea de oameni, neîmpărțășită, și prăpastie mare și de ne-

trecut la mijloc, care nu desparte numai pe bogat de Lazăr și de sâmurile dorite ale lui Avraam, ci toată firea creată și mișcătoare, de cea necreată și stabilă". Cuvinte apropiate și asemănătoare acestora spune și de-Dumnezeu-cuvântătorul, marele Dionisie Areopagitul, zicând: "Trebuie să îndrăznim să spunem de dragul adevărului și aceasta, că și Înșuși Cauzatorul tuturor iese din Sine, din pricina iubirii celei frumoase și bune față de toate, datorită supraabundenței bunătații Sale iubitoare, prin purtările de grijă față de toate cele ce sunt; că, lăsându-Se oarecum cucerit de bunătațe, de iubire și de afecțiune, coboară în toate din înălțimea Sa mai presus de toate, prin puterea extatică mai presus de ființă, care nu-L scoate însă din Sine" (*De div. nom.*, cap. 4, 13). Oare nu e cu puțință ca și din acestea să evidențiem același sens, pe care l-am redat pe scurt în legătură cu cuvintele: "Se joacă Cuvântul înalt"?

Putem deci spune: Părinții (ca să mă folosesc de pildele din lumea noastră în descrierea lucrurilor mai presus de noi), dorind să ofere copiilor prilejuri de a se scutura de lenevia spirituală, prin coborârea la nivelul lor, se prind cu ei la jocuri copilărești, jucându-se de pildă cu nuci în sân, sau însoțindu-se cu ei la arșice, sau punându-le înaintea flori multicolore și veșminte bogat colorate care încântă simțurile, care atrag sau uimesc copiii care n-au altă ocupație. Dar, după scurtă vreme, părinții îi supun și la o disciplină mai serioasă. Apoi îi împărtășesc și de un cuvânt mai desăvârșit și îi atrag în ocupațiile lor. La fel, – spune, poate, prin cele amintite, dascălul –, și Dumnezeu cel peste toate ne împinge sau ne atrage la uimire prin firea grăitoare a fapturilor văzute, adică prin vederea și cunoașterea lor, exact ca pe niște copii, apoi ne conduce și la contemplarea rațiunilor mai duhovnicești; și, la sfârșit, ne ridică, pe cât ne este cu puțință, prin teologie, la cunoaștința mai tainică a Sa, care este cu totul curată de orice varietate și compoziție manifestată în chip, în calitate, în figuri și cantitate, în mulțime și volum,

cum ni se arată în călăuzirea anterioară. Deci, în vederea acestui sfârșit al contemplației, a spus de-Dumnezeu-purtătorul Grigorie că "Cuvântul Se joacă", iar purtătorul-de-Dumnezeu Dionisie, că "Se încântă și iese din Sine"⁴⁴⁴.

444. Sfântul Maxim propune aici un alt înțeles al "jocului" lui Dumnezeu, de care vorbește Sfântul Grigorie de Nazianz. Acest "joc" ar fi mișcarea fapturilor între începutul și ținta lor finală fără sfârșit. Începutul și ținta lor finală sunt extremitățile lor, iar toate cele prin care trec în înaintarea de la starea lor inițială la cea finală sunt cele de la mijloc. Putința fapturilor de a se mișca spre Dumnezeu implică în ea capacitatea de a se desăvârși și de a ajunge astfel la îndumnezeire prin har. Mișcarea aceasta are însă însușirea libertății. Numai așa puțința de transformare le poate servi spre înțeleptire, adică poate fi un mijloc de educare a lor.

Dar Sfântul Maxim include în cele de la mijloc și în devenire toate cele ce sunt în jurul omului, deci cosmosul întreg. Toate sunt conduse prin om spre o țintă finală. Propriu-zis, existența definitivă și adevărată va fi extremitatea de la sfârșit. De aceea Sfântul Maxim, după ce vorbește de două extremități, între care se află cele de la mijloc, când menționează în concret extremitățile, vorbește numai despre cea de la sfârșit. Mai mult, numai în extremitatea finală se va arăta ceea ce a creat propriu-zis Dumnezeu, adică chipul adevărat al celor create de El. În sensul acesta interpretează locul din Ecclesiast: "Ce este ceea ce a devenit (ce a fost creat în stare de devenire)? Ceea ce va deveni. Și ce este ce a fost făcut? Ceea ce va fi făcut" (Eccl. 1, 9).

Mișcarea de la mijloc este un 'joc' al lui Dumnezeu, dar este și un 'joc' al fapturilor, în sensul că e o mișcare liberă pe care și-o alege fiecare după actele de săvârșit, și nu se desfășoară automat, uniliniar. În noțiunea de 'joc' se cuprinde ideea de contingentă a lumii. Lumea e un câmp al 'jocului' liber între cei doi parteneri: Dumnezeu și umanitatea, dar și între parteneri umani; un 'joc' în care lumea servește ca un ansamblu uriaș instrumental, sau ca o mare jucărie ce poate fi folosită în moduri de nesfârșită variabilitate. 'Cuvântul înalt Se joacă în tot felul' cu această jucărie, căci e înalt cu adevărat față de lume, nu numai în sensul că are mai multă putere ca ea, ci și în sensul că El e persoană, și ea e obiect. "Se joacă în tot felul", căci poate folosi în nenumărate feluri și combinații forțele lumii și circumstanțele momentului istoric în urmărirea scopurilor Sale, adică nu e obligat să Se folosească de ele într-un singur fel. Dar, ca persoană, și omul e înalt față de lume și o poate folosi în multe feluri, deși nu în măsura în care o poate folosi Dumnezeu. "Cuvântul înalt Se joacă în tot felul", judecând lumea ici și colo, precum

Căci, în realitate, cele prezente și arătate, privite comparativ și în paralelă cu cele ce există propriu-zis și cu adevărat și se vor arăta la sfârșit, par să fie o jucărie. Ba și de aceasta sunt departe. Căci, comparată cu adevărul lucrurilor proprii dumnezeiești și prototipice, ordinea lucrurilor prezente și văzute va apărea celor învredniciți să cuprindă, după putință, toată podoaba frumuseții dumnezeiești, că nici nu este deloc, precum nici jucărie nu pare că este când e comparată cu vreun lucru adevărat și real.

181. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte.

Dar poate că învățătorul a numit "joc al lui Dumnezeu" și inconstanța lucrurilor materiale pe care le folosim, care trec și sunt trecute mereu în altceva și nu au nici o bază stabilă, afară de prima rațiune după care sunt schimbate și se schimbă în chip înțelept și providențial. Căci, deși par că sunt ținute de noi, mai degrabă ne scapă decât se lasă și-

voiește, adică apreciind aici așa, dincolo altfel, modul în care e potrivit să Se folosească de forțele lumii spre folosul oamenilor. Iar oamenii pot face la fel, păstrând proporțiile, în "jocul" lor cu lucrurile în care au ca partener pe Dumnezeu, adică în răspunsurile pe care le dau la provocările lui Dumnezeu. Dumnezeu Se cobora mai puțin la acest "joc" înainte de intruparea Cuvântului. Cele două părți stăteau despărțite printr-o prăpastie. În acest "joc" cu omul S-a angajat serios Cuvântul prin intruparea Sa. Acum El face uz accentuat de puterea ce o are de a Se folosi de lume pentru apropierea tot mai mare, tot mai intimă a omului de Sine, dând și omului în grad maxim această capacitate.

Ceea ce-L face pe Dumnezeu să coboare la acest "joc" cu omul, mai ales odată cu Întruparea Cuvântului, este iubirea Lui negrăită față de om, căci numai atunci se joacă cineva cu altul, când îl iubește pe acela și vine aproape de el; pentru că în joc dispar cel mai mult distanțele. Dumnezeu Se joacă cu omul ca un părinte cu copilul lui, făcându-Se și El copil sau dând și copilului ceva din puterea Lui.

Căci dincolo de o intimitate sentimentală cu cel mai mic, cel mare urmărește – prin "jocul" cu el – conducerea lui la o intimitate cu sine prin cunoaștere, la o ridicare reală a aceluia la nivelul său. În acest joc crește iubirea și familiaritatea între cei ce se joacă, dar crește și capacitatea copilului de a cunoaște gândurile mai înalte ale părintelui.

nute; și dorința noastră, a celor ce vrem să le ținem, mai degrabă e nesatisfăcută de ele. Căci nu pot nicidecum să țină sau să fie ținute, având ca definiție a firii lor curgerea și nestabilitatea.

182. Altă explicație la aceleași.

Dar nu e greșit ca și noi înșine, după rânduiala ce stăpânește în prezent firea noastră, să fim numiți jucărie a lui Dumnezeu, de către acest de-Dumnezeu-purtător dascăl. Aceasta, pentru că acum ne naștem după asemănarea celorlalte animale de pe pământ, apoi devenim copii, pe urmă vine tinerețea, apoi, ajungând la bătrânețea zbârcită, vom muri ca a floare caducă și ne vom muta la altă viață. Astfel, comparată cu arhetipul viitor al vieții dumnezeiești și adevărate, viața de acum e o jucărie și orice altceva e mai lipsit de substanță ca aceasta.

Aceasta o arată el mai lămurit în *Panegiric la fratele Cezarie*, zicând: "Așa e viața noastră, pe care o trăim vremelnic; așa e jucăria de pe pământ; nefiind, ne naștem, și, născându-ne, ne destrămăm. Suntem un vis inconsistent, o fantomă ce nu ține, un zbor de pasăre trecătoare, o corabie ce nu lasă urmă pe mare, pulbere, suflare, rouă de dimineață, floare ce răsare într-o clipă și pierе într-o clipă; «omul, ca iarba, zilele lui, ca floarea câmpului, așa se va usca» (Ps. 102, 15), cum bine a filosofat despre slăbiciunea noastră dumnezeiescul David"⁴⁴⁵.

445. Sfântul Maxim nu omite să aplice și înțelesul mai comun al jucăriei, lucrurilor materiale și vieții noastre pământești. Toate acestea sunt o jucărie trecătoare, în raport cu realitatea consistentă și netrecătoare a vieții noastre viitoare în Dumnezeu. Dar înțelesul acesta se acorda cu înțelesul mai înalt înfățișat înainte. Dacă lucrurile prezente și viața noastră pământească n-ar fi trecătoare, nu ne-am putea aștepta, după ele, la o existență cu adevărat fericită. Teologul german W. Pannenberg spune că adevărata realitate a noastră o vom avea în viitor, și la crearea ei contribuim și noi ("Der Gott der Hoffnung", în *Grundfragen systematischer Theologie*, p. 387 ș.u.).

Acestea le-am gândit despre locurile din cuvântările prea dumnezeiești ale marelui părinte și învățător al nostru, Grigorie, despre care ați avut, Fericite Părinte, nedumeriri și mi-ați poruncit să grăiesc, după puterea mea. Supunându-mă după cuviință voinței Voastre, am grăit prin presupuneri, dar nu prin afirmații. Căci nu ajunge mintea noastră până la marea și înalta cugetare a de-Dumnezeu-purtătorului dascăl. Pentru că e împunsă încă, cu voia ei, de multe ace ale patimilor, bucurându-se mai mult să fie înțepată de rănilor lor decât să se curețe prin darurile virtuților, motiv pentru care a căpătat o deprindere iubitoare de păcat din pricina îndelungatei obișnuințe cu răul. Iar de vă par aceste răspunsuri că ar cuprinde vreun temei corespunzător și nu sunt cu totul străine de adevăr, mulțumirea se cuvine lui Dumnezeu. Căci El mi-a luminat cugetarea, ce caută în jos și se târăște pe pământ, și a vindecat-o în chip minunat și mi-a dăruit cuvântul potrivit ca să scriu pe măsura celor gândite (de acela). Dar mulțumire se cuvine și Vouă, care mi-ați poruncit să o fac și care ați plinit totul cu ajutorul rugăciunilor. "Iar de nu e drept, sau e nedesăvârșit și am rătăcit de la adevăr în întregime sau în parte (căci și în aceasta îl citez pe marele și dumnezeiescul și mângâietorul Dionisie), ține de datoria iubirii Tale de oameni să îndreptăm pe cel fără voie neștiutor și să dai cuvânt celui ce se roagă să învețe și să ajuți pe cel ce nu are putere îndestulătoare și să vindeci pe cel fără voie bolnav" (*De div. nom.*, cap. 13). Făcând așa, vei aduce lui Dumnezeu, împreună cu celelalte bunuri, sau, mai bine zis, înaintea lor, și acest bun, adică iubirea de oameni, ca dar cinstit și mai sfânt decât orice jertfă. Căci El este slăvit în cer și pe pământ de toată zidirea și nu cere de la noi decât unica jertfă a iubirii între noi.

C U P R I N S

Precuvântare, de P.F. Părinte Patriarh T e o c t i s t.....	5
Introducerea traducătorului.....	7

PARTEA ÎNTÂI

Maxim, smeritul și păcătosul, nevrednicul rob și învățacel, cătrec sfințitul rob al lui Dumnezeu, părintele duhovnicesc și învățătorul meu, Toma	63
--	----

1. La cuvântul Sfântului Grigorie Teologul din <i>A treia cuvântare teologică, Despre Fiul și din Cuvântare despre pace</i>	64
2. La cuvântul aceluiași din <i>A treia cuvântare teologică</i>	66
3. La cuvântul din aceeași <i>Cuvântare a aceluiași</i>	69
4. La cuvintele aceluiași din <i>A doua Cuvântare despre Fiul și Cuvântul</i>	71
5. La <i>Epistola</i> lui Dionisie, episcopul Atenei, cătrec Gaius monahul	76

PARTEA A DOUA

Cătrec Ioan, Arhiepiscopul Cyzicului	93
6. Tălcuire duhovnicească la <i>Cuvântarea 14. Despre iubirea de săraci</i>	95
7. Tălcuire duhovnicească la aceeași	99
8. Tălcuire duhovnicească la aceeași	149
9. Tălcuire duhovnicească la <i>Cuvântarea spre lauda Sfântului Atanasie, a aceluiași</i>	154
10. Tălcuire duhovnicească din aceeași <i>Cuvântare</i>	154
11. Cum e trupul "nour" și "acoperământ"	162
12. Cum se naște plăcerea	163
13. Cum și câte sunt mișcările sufletului.....	164
14. Tălcuire duhovnicească a trecerii lui Moise prin mare	173

15.	Tâlcuire duhovnicească a urcării lui Moise pe munte	174
16.	Tâlcuire duhovnicească a conducerii lui Iosua, a trecerii Iordanului și a celei de a doua tăieri-împrejur, săvârșite de el cu cuțite de piatră	175
17.	Înțelesul duhovnicesc al Ierihonului și al celor șapte înconjurări, al chivotului, al trâmbiței și al anatemei.....	176
18.	Înțelesul duhovnicesc al Tirului și al regelui lui și al cuceririi lui	177
19.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: " <i>Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu</i> "	178
20.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: " <i>Tatăl meu și maica mea m-au părăsit</i> "	178
21.	Înțelesul duhovnicesc al vederii lui Ilie în peștera din Horeb.....	180
22.	Înțelesul duhovnicesc al lui Elisei, ucenicul lui Ilie	182
23.	Înțelesul duhovnicesc al Anei și al lui Samuel.....	183
24.	Înțelesul duhovnicesc al celui ce afurisește casa necurată	185
25.	Înțelesul duhovnicesc al Sfântului Ilie și al văduvei din Sarepta.....	185
26.	Înțelesul duhovnicesc al Schimbării la Față a Domnului.....	186
27.	Înțelesul duhovnicesc al legii naturale și scrise și al convergenței lor reciproce.....	190
28.	Scurtă tâlcuire a celor cinci moduri ale contemplației naturale	197
29.	Înțelesul duhovnicesc al lui Melchisedec.....	206
30.	Referirea la Domnul a celor spuse despre Melchisedec	213
31.	Alt înțeles duhovnicesc al lui Melchisedec.....	215
32.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: " <i>Neavând nici început, nici sfârșit al vieții</i> ".....	216
33.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: " <i>Rămâne preot în veac</i> ".....	217
34.	Înțelesul duhovnicesc al lui Avraam	218
35.	Înțelesul duhovnicesc al lui Moise.....	220
36.	Alt înțeles duhovnicesc despre același	222

37.	Înțelesul celor următoare: <i>Cum poate imita cineva pe sfinții dinainte de Lege și de după Lege</i>	224
38.	Sfinții de sub Lege, înțelegând duhovnicește Legea, au văzut de mai înainte harul vestit prin ea	225
39.	Cel ce urmează sincer lui Hristos, din inimă, prin virtuți, se ridică și peste legea scrisă, și peste cea naturală.....	227
40.	Înțelesul duhovnicesc al modului în care cel ce s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu se ridică mai presus de legea naturală și de cea scrisă.....	228
41.	Tâlcuire duhovnicească a celor spuse în Evanghelia despre cel căzut între tâlhari.....	231
42.	Tâlcuire duhovnicească a modului în care s-a petrecut căderea lui Adam.....	232
43.	Din trecerea ca un circuit fără oprire a vieții acesteia sfinții au învățat că alta este viața adevărată și dumnezeiască și mereu la fel	234
44.	Sfinții nu priveau ca noi nici natura, nici Scriptura	237
45.	Tâlcuire mai pe larg la Schimbarea la Față	237
46.	Înțelesul duhovnicesc al lui Moise și Ilie	239
47.	Domnul S-a făcut chip al Său prin întruparea Sa	246
48.	Tâlcuire despre fața fulgerătoare a Domnului	247
49.	Tâlcuire duhovnicească a veșmintelor luminoase ale Domnului	248
50.	Alt înțeles duhovnicesc al lui Moise	248
51.	Alt înțeles duhovnicesc al lui Ilie.....	249
52.	Înțelesul natural al sfârșitului necesar al lumii.....	250
53.	Scurtă tâlcuire despre veacul viitor și despre ce înseamnă prăpastia dintre Dumnezeu și oameni	251
54.	Tâlcuire despre virtuți.....	253
55.	Altă tâlcuire la: <i>"De vei fi răstignit ca un tâlhar"</i>	254
56.	Altă tâlcuire pentru cei ce întreabă despre spusa din <i>Cuvântarea la Duminica cea nouă</i>	255
57.	Contemplarea naturală prin care sfinții au cunoscut pe Dumnezeu din fapte	255

58. Înțelegerea naturală prin care se cunoaște că lumea și toate cele după Dumnezeu își au un sfârșit.....256
59. Înțelesul ascuns în strângerea (contractarea) și lărgirea (dilatarea) ființei, a calității și cantității, datorită căreia ea nu poate fi fără de început257
60. Dovedire că tot ce există, afară de Dumnezeu, e numaidecât în spațiu și de aceea în mod necesar e și în timp.....259
61. Dovedire că tot ce are o existență în ceva nu poate fi infinit și, de aceea, nici fără început261
62. Dovedire că tot ce se mișcă, sau e cugetat din veci împreună cu altceva deosebit după ființă, nu poate fi infinit262
63. Dovedire că pronia lui Dumnezeu se întinde prin fire peste toate268
64. Diferite înțelesuri ale dualității materiale depășite de sfinți; și care este unitatea în Treime273
65. Tâlcuire privitoare la partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului și la împărțirile generale și subîmpărțirile ei276
66. Tâlcuire din Scriptură că nu trebuie cunoscătorul să unească legea înțelepciunii cu legea firii; și ce înseamnă adaosul lui 'a' la numele lui Avraam278
67. Tâlcuire duhovnicească a încălțăminteii pe care și-a scos-o Moise.....279
68. Tâlcuire duhovnicească a părților jertfelor280
69. Scurtă tâlcuire duhovnicească a leprei celei de multe feluri după Lege.....280
70. Înțelesul duhovnicesc al lui Finees și al celor omorâți de el281
71. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Nu dați cele sfinte câinilor" și *"Apostolii nu trebuie să poarte nici toiag, nici traistă, nici încălțăminte"*.....282
72. Înțelesul spiritual al lunaticului283
73. Tâlcuirea cuvintelor Teologului despre cele spuse cu privire la fericitul Iov285

74. Explicarea cuvintelor din aceeași Cuvântare
a aceluiași286
75. Tâlcuirea cuvintelor:
"Căci sunt unii care se gâdilă la auz și la limbă"287
76. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor aceluiași:
"Precum iarna nu este timpul florilor..."289
77. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Că există Dumnezeu și că El e cauza făcătoare
și susținătoare a tuturor..."292
78. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Dar dacă e netrupesc, nici aceasta
nu înfățișează ființa..."300
79. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Nu ajunge să numim trupul sau să spunem
că s-a născut..."301
80. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Căci dacă ceea ce nu e nu e nicăieri, ceea ce
nu e nicăieri poate nici nu există"310
81. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Sau era imaginație de zi sau o vedere
nemincinoasă de noapte..."312
82. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Dacă ar fi fost îngăduit lui Pavel să dezvăluie cele
pe care i le-a oferit al treilea cer..."314
83. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Nici însăși lumea de jos nu ar fi putut-o cuprinde..."322
84. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Iar cuvântul despre Dumnezeu, cu cât e mai
desăvârșit, cu atât e mai greu de pătruns..."338
85. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor:
"De aceea unitatea, mișcându-se de la origine
spre doime până la treime, s-a oprit"340
86. Tâlcuirea cuvintelor: "Dar altceva socotesc că e
voitorul, și altceva, voința; altceva,
născătorul și nașterea..."345

87. Tălcuirea cuvintelor: *"Pentru că altfel, ce mă împiedică și pe mine ca, afirmând această propoziție: "Tatăl e mai mare prin fire"..."*347
88. Tălcuire la: *"Dar fie și al lucrării, dacă așa vi se pare; nici așa nu ne veți prinde. Căci chiar deoființimea (Fiului) a lucrat-o (Tatăl)..."*349
89. Tălcuirea cuvintelor: *"Iar Dumnezeu se zice nu al Cuvântului, ci al părții Lui văzute..."*351
90. Tălcuirea cuvintelor: *"El, adică Hristos, a primit viața, sau judecata, sau moștenirea neamurilor..."*353
91. Tălcuirea cuvintelor: *"Precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău, sau să nu fie"*354
92. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Ai numirile Fiului, umblă prin ele; prin cele înalte, dumnezeiește..."354
93. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Legile firii se vor desface..."357
94. Altă tălcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte.....358
95. Altă tălcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte.....361
96. Altă tălcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Trebuie să se umple lumea de sus"363
97. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Prunc S-a născut nouă, Fiu S-a dat nouă..."365
98. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Cuvântul Se îngroașă"369
99. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Nu din cele ce este El, ci din cele din jurul Lui...".....371
100. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Fiindcă nu ajungea Bunătății să Se miște prin autocontemplarea Ei..."372
101. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Comunică o altă împărtășire, mult mai minunată decât prima"373
102. Tălcuire duhovnicească a cuvintelor:
"Iar acum să primești zămislirea și săltarea, dacă nu ca Ioan, din pântece..."374

103. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: <i>"De fugе în Egipt, fugi împreună cu El din toată inima..."</i>	383
104. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: <i>"Dacă vreunii vor să fie numaidecât lipsiți de dreapta credință..."</i>	386
105. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: <i>"Unde e curățire, acolo e iluminare..."</i>	387
106. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: <i>"Se înnoiesc firile și Dumnezeu Se face om"</i>	388
107. Altă tâlcuire a acelorași cuvinte	402
108. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: <i>"Scriptura cunoaște o întreită naștere a noastră..."</i>	403
109. Tâlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte.....	407
110. Altă tâlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte	412
111. Explicare scurtă către cei ce spun că sufletele există înaintea trupurilor, sau vin la existență după ele	412
112. Către cei ce spun că sufletele există înainte de trupuri	417
113. Către cei ce susțin că trupurile există înaintea sufletelor.....	428
114. Cum se face înnoirea lucrurilor ce se înnoiesc rămânând neschimbate după fire	434
115. Toată firea își are deplinătatea ei finală în rațiunea ei	439
116. De ce învățătorul a legat nașterea din botez, de Întrupare	440
117. Tâlcuirea cuvintelor aceluiași din aceeași cuvântare: <i>"Ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic?..."</i>	445
118. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: <i>"Nu-l place lui Hristos să fie furat de multe ori, deși e foarte iubitor de oameni"</i>	446
119. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor din Cuvântarea la Sfintele Paști, a aceluiași: <i>"Gol prin simplitatea și prin viața nemeșteșugită..."</i>	446

120.	Alt înțeles al aceluiași text	448
121.	Alt înțeles al aceluiași text	450
122.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "E de un an, ca Soare al dreptății..."	452
123.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Nu e nici o mirare dacă fiecare își caută mielul mai ales acasă"	456
124.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Tot ce are Cuvântul carnal și hrănitor..."	458
125.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Mortificând mădularele cele pe de pământ (Col. 3, 5)..."	466
126.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Și dacă este trimis vreun ucenic la propovăduirea Evangheliei..."	467
127.	Altă tâlcuire a aceluiași text	468
128.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "De ești vreo Rahilă sau Lie..."	470
129.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "De ești Simon Cireneanul, ridică crucea și urmează"	472
130.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "De te răstignești împreună ca un tâlhar..."	473
131.	Alt înțeles duhovnicesc al aceluiași cuvinte	474
132.	Alt înțeles duhovnicesc al aceluiași cuvinte	475
133.	Alt înțeles duhovnicesc al aceluiași cuvinte	476
134.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Și de ești Iosif din Arimateea..."	478
135.	Alt înțeles al aceluiași cuvinte	479
136.	Alt înțeles al aceluiași cuvinte	479
137.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Și de ești Nicodim cinstitor de Dumnezeu..."	480
138.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Și dacă ești o Marie oarecare, sau cealaltă Marie..."	480
139.	Alt înțeles duhovnicesc al îngerilor	482
140.	Alt înțeles duhovnicesc al îngerilor	483
141.	Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Fă-te Petru, sau Ioan..."	483

142. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte	484
143. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Și dacă, asemenea lui Toma, ai lipsit dintre ucenici..."	484
144. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte	485
145. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "De Se va coborî la iad, coboară împreună..."	486
146. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte	487
147. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Și dacă Se suie la cer, suie-te împreună..."	488
148. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte	489
149. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte	490
150. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Se înnoiește..."	491
151. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte	491
152. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Se înnoiește demnitatea împărătească a lui David..." ..	492
153. La acest cuvânt unii întreabă, zicând: "De ce învățătorul, după ce a spus că ziua Învierii întrece toate sărbătorile..."	493
154. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași text	494
155. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași text	494
156. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Urâsc și familiaritatea prin aer"	495
157. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "O singură zi trebuie..."	496
158. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași text	500
159. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași text	500
160. În ce sens ia învățătorul cuvintele: "Dublați și întrețiți!"	501
161. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași cuvinte	502
162. Tâlcuire duhovnicească a cuvintelor: "Același lisus, desăvârșirea curată, știe să hrănească în pustie..."	503
163. Explicarea numărului doisprezece	504
164. Altă explicare a aceluiași număr	505
165. Altă explicare duhovnicească a numărului doisprezece	505
166. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași număr	506

167. Altă tâlcuire duhovnicească a numărului doisprezece	507
168. Altă tâlcuire duhovnicească a aceluiași număr	507
169. Altă tâlcuire a aceluiași număr	508
170. Altă tâlcuire duhovnicească a numărului doisprezece	509
171. Înțelesul duhovnicesc al coșurilor.....	510
172. Înțelesul duhovnicesc al celor șapte pâini.....	511
173. Altă tâlcuire duhovnicească a celor trei zile	511
174. Înțeles duhovnicesc al numărului de patru mii de bărbați.....	512
175. Altă tâlcuire duhovnicească a numărului șapte	513
176. Explicarea cuvintelor din aceeași cuvântare: "Și este deosebire în daruri..."	514
177. Explicarea cuvintelor: "Acorduri complete (independente) și incomplete..."	515
178. Explicarea cuvintelor aceluiași: "Nici una din toate nu este care să nu fie a tuturor".....	516
179. Tâlcuire duhovnicească a cuvântului din Poezii ale aceluiași: "Se joacă Cuvântul înalt..."	517
180. Altă tâlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte	522
181. Altă tâlcuire duhovnicească a acelorași cuvinte	526
182. Altă explicare la aceleași	527

ÎN CURS DE APARIȚIE
LA EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Asceticele,

de Sfântul Vasile cel Mare

Împotriva anomeilor,

de Sfântul Ioan Gură de Aur

Patericul Sfântului Grigorie cel Mare

Omilii,

de Asterie al Amasiei

Epistole duhovnicești,

de Starețul Anatolie de la Optina

Buchet de cuvântări. Predici și meditații,

de Arhim. Sofian Boghiu

Redactor: Anișoara BERBECE

Format 16/61x86. Coli de tipar 33 3/4. Cd. nr. 487

**TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE**

Intrarea Miron Cristea nr. 6, 040162 București

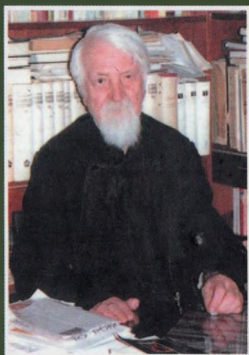
Telefon 4067193; 4067194; Fax: 3000553

www.editurapatriarhiei.ro

e-mail: eibmbor@rdslink.ro

tipogr.inst.biblic@rdslink.ro

magazin@editurapatriarhiei.ro



«*Ambigua* contine în esență toată teologia Sfântului Maxim ca bază a vieții spirituale, prin care creștinii își însușesc mântuirea înaintând spre Dumnezeu și în Dumnezeu în eternitate.»

«Sfântul Maxim nu prețuiește, mai presus de orice, o existență încremenită și o contemplare a acestei existențe, din care ies spiritele prin cădere, în sensul platonico-origenist, ci odihna eternă într-o iubire la care a crescut prin mișcarea sădită în ea la creație. În mișcarea creației spre Dumnezeu, e lucrător Dumnezeu însuși prin Duhul Său de-viață-făcător, Care conduce creația prin spiritualizare, adică prin adevărata dezvoltare, spre Dumnezeu. Într-un mod negrăit, Dumnezeu credinței creștine, ca Dumnezeu întreit în Persoane, în calitate de Tată iubitor, de Fiu iubitor și de Duh al iubirii, e un Dumnezeu viu, nu un Dumnezeu încremenit.»

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

«Spre Acesta (Hristos) nimeni nu va putea trece bucurându-se de plăcerea trupului și îndulcindu-se de ea mai mult decât de fericita Lui slavă. Nici nu va sta cu Cel ce a biruit lumea cel ce a fost biruit de lume și se desfată de ea, cunoscând-o în chip rău. Căci dreptatea dumnezeiască a socotit că nu se cuvine ca cei ce mărginesc la viața aceasta cele ale omului și se desfată cu bogăția, cu sănătatea trupului și cu celelalte bunuri, și socotesc că numai în aceasta e fericirea, iar bunurile sufletești le socotesc ca nimic, să se împărtășească de bunurile dumnezeiești și veșnice de care nu s-au îngrijit deloc, pentru multa grijă de cele materiale. neștiind cât de mult virtuțile întrec bogăția, sănătatea și celelalte bunuri vremelnice.»

SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

