

Jean-Claude LARCHET

ÎNDUMNEZEIREA OMULUI
LA
SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

Traducere din limba franceză de Marinela Bojin

BASILICA
București – 2019

Editor:

Pr. Mihai HAU

Redactor coordonator:

Pr. Cristian ANTONESCU

Redactor:

Aurelian MARINESCU

Tehnoredactare:

Aurelia DROANĂ

Coperta:

Constantina CRISTEA

Corectură:

Adina NIȚU

Ilustrația copertei: *Sfântul Maxim Mărturisitorul* (icoană pictată de Răzvan Gâscă, aflată în prezent în trapeza Mănăstirii Sfântul Pavel din Muntele Athos)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

LARCHET, JEAN-CLAUDE

Îndumnezeirea omului la Sfântul Maxim Mărturisitorul / Jean-Claude Larchet ; trad. din lb. franceză de Marinela Bojin. - București : Basilica, 2019
ISBN 978-606-29-0295-7

I. Bojin, Marinela (trad.)

2

Traducerea a fost realizată după ediția în limba franceză:

Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*

Copyright © 2009 Éditions du Cerf

© Editura BASILICA – 2019

ISBN 978-606-29-0295-7

www.editurapatriarhiei.ro

editura@patriarhia.ro

INTRODUCERE

I. Învățătura despre îndumnezeire la predecesorii Sfântului Maxim

Tema îndumnezeirii omului ocupă în teologia Părinților răsăriteni, dintru început, un loc esențial.¹ Nicio altă temă „nu luminează la fel de bine concepția despre om proprie Răsăritului creștin”, scrie J. G. Remmers.²

¹ A se vedea V. ERMONI, „La déification de l'homme chez les Pères de l'Église”, *Revue du clergé français*, 11, 1897, pp. 509-519. I. V. POPOV, „Ideja obozenija v drevnevostocnoi cerkvi” [„L'idée de divinisation dans l'Église orientale”], *Voprosi filosofij i psixologij*, 97, 1909, pp. 165-213. L. BAUR, „Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter”, *Theologische Quartalschrift*, 98, 1916, pp. 467-491; 99, 1917, pp. 225-252; 100, 1919, pp. 426-444; 101, 1920, pp. 28-64, 155-186. M. LOT-BORODINE, „La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle”, *Revue d'histoire des religions*, 105, Paris, 1932, pp. 5-43; 106, 1932, pp. 525-574; 107, 1933, pp. 8-55, reluat în *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970, pp. 21-183. M.-J. CONGAR, „La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient”, *Supplément à la Vie spirituelle*, 43, 1935, pp. 91-107. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, 1938. A.-J. FESTUGIÈRE, „Divinisation du chrétien”, *La Vie spirituelle*, 59, 1939, pp. 90-99. V. LOSSKY, „Rédemption et déification”, *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 15, 1953, pp. 161-170, reluat în *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, pp. 95-108. I.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1376-1389. A. THEODOROU, „Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenväter”, *Kerygma und Dogma*, 7, 1961, pp. 283-310. P. BRATSIOTIS, *Die Lehre der orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen*, Bruxelles, 1961. B. SARTORIUS, „La doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, teză de licență în teologie, Geneva, 1965. N. RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2004.

² J. G. REMMERS, *De vergoddelijke mens in de spiritualiteit van het christlijk Oosten*, Nijmegen, 1958, p. 90.

1. Tema era însă deja foarte prezentă în diversele curente filosofice și religioase ale Antichității – îndeosebi orfismul,³ platonismul,⁴ stoicismul⁵ și hermetismul⁶ –, ceea ce a pus problema unei eventuale filiații.⁷ Reviviscenta ei în neo-platonism,⁸ date fiind legăturile acestui curent cu spiritualitatea alexandrină, a acutizat problema, în așa fel încât învățătura Părinților răsăriteni a părut unora nu doar în mod esențial străină de creștinism, ci chiar „cea mai serioasă deviere” pe care a cunoscut-o teologia creștină.⁹

2. Această învățătură posedă totuși un solid fundament scripturistic neotestamentar,¹⁰ pe linia învățaturii veterotestamentare.¹¹ Această continuitate se manifestă în modul cel mai clar în textul din *Ioan* 10, 34, unde expresia din Psalmul 81, versetul 6, este reluată de Hristos: „Eu am zis: Sunteți dumnezei”. Primul verset al aceluiași psalm declară sus și tare: „Dumnezeu a stat în dumnezeiască adunare și în mijlocul dumnezeilor va judeca” [LXX]. Aceste expresii își găsesc ecoul în afirmația Apostolului Pavel, repetată de două ori: „al Lui neam și suntem. Fiind deci neamul lui Dumnezeu” [...] (*Fapte* 17, 28-29). O altă afirmație esențială este cea a Apostolului Petru: prin slava și prin puterea Sa, Dumnezeu „ne-a hărăzit făgăduințe mari și de mare preț, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi (ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως)” (2 *Petru* 1, 4). Alte

³ A se vedea E. DES PLACES, „Divinisation, I, La pensée religieuse des Grecs”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1372-1373. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 22-24.

⁴ A se vedea E. DES PLACES, „Divinisation, I,...”, col. 1373-1374. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 42-49.

⁵ A se vedea E. DES PLACES, „Divinisation, I,...”, col. 1374-1375. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 55-57.

⁶ A se vedea E. DES PLACES, „Divinisation, I,...”, col. 1374-1375. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 55-57.

⁷ Cf. O. FALLER, „Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung”, *Gregorianum*, 6, 1925, pp. 405-435.

⁸ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 59-69.

⁹ B. DREWERY, *Origen and the Doctrine of Grace*, Londra, 1960, p. 200.

¹⁰ A se vedea studiul detaliat al lui J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 95-111.

¹¹ Studiul citat, pp. 70-81.

exprimări denotă o asemănare cu Hristos: „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat” (*Galateni* 3, 27); „nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine” (*Galateni* 2, 20). La tematica îndumnezeirii trebuie adăugate încă și cea a creării omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (cf. *Facere* 1, 26-27; *Înțelepciunea lui Solomon* 2, 23), a înfierii (*Deuteronom* 14, 1; *Psalmi* 21, 6; 88, 26-27; *Înțelepciunea lui Solomon* 2, 18; 5, 5; *Matei* 6, 9; *Romani* 8, 14-17; *Galateni* 3, 26; 4, 4-7), a imitării lui Dumnezeu până la a ajunge desăvârșit ca El (cf. *Matei* 5, 48), a făgăduinței părtășiei ce va să fie la nestrăcătura și nemurirea dumnezeiască (cf. *Înțelepciunea lui Solomon* 2, 23; 5, 15-16; 6, 18; *1 Corinteni* 15, 53), când omul va afla desăvârșirea în vederea lui Dumnezeu, care-l va face asemenea Lui (*1 Ioan* 3, 2), când va fi slăvit în lumina Lui (cf. *Matei* 13, 43).

Unele dintre aceste teme se găseau deja, desigur, în anumite curente ale elenismului: ideea asemănării cu Dumnezeu, idealul unei desăvârșiri divine hărăzite omului, împlinirea lui prin imitarea lui Dumnezeu, afirmarea posibilității omului de a se împărtăși de bunurile dumnezeiești, mai cu seamă de nemurire, cunoașterea lui Dumnezeu, care-l aseamănă pe cel ce cunoaște cu Cel cunoscut. Atunci când spune: „Al Lui neam suntem”, Apostolul Pavel face în mod explicit, în contextul cuvântării sale în Aeropag, apropierea dintre poziția creștină și cea a înțelepciunii din afară.¹²

Dar dincolo de aceste analogii, există deosebiri profunde. În afara faptului că încă în Vechiul Testament împărtășirea de bunurile dumnezeiești este înfățișată ca rod al harului, și nu al simplei strădănilor omenești,¹³ în centrul concepției creștine despre îndumnezeire stă faptul Întrupării, căruia i se subordonează toate: Hristos Se arată ca modelul desăvârșirii la care este chemat omul; pe El trebuie să-L imite omul credincios pentru a dobândi asemănarea cu Dumnezeu, care se arată totodată ca dar al bunăvoinței dumnezeiești; starea de fiu nu este rodul unei filiații naturale și nu decurge, ca în Vechiul Legământ, din apartenența la o rasă sau la un popor ales, ci se întemeiază pe faptul că Fiul lui Dumnezeu Îl revelează pe Dumnezeu drept Tată și,

¹² E vorba de un citat din scrierea *Phainomena* a lui ARATOS. Stoicul Cleanthes se exprimă aproape în aceiași termeni.

¹³ Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 81.

întrupându-Se, Se face frate al oamenilor, starea de fiu fiind totodată pentru fiecare om rodul unei nesilite și binevoitoare înfieri a sa de către Dumnezeu (cf. *Romani* 8, 29); chipul lui Dumnezeu după care a fost zidit omul este restaurat de Cuvântul întrupat, iar prin moartea și învierea Sa nestrăciunea și nemurirea i se fac umanității căzute câștiguri definitive și de nerăpît; cunoașterea lui Dumnezeu nu este cu putință decât prin Fiul (cf. *Luca* 10, 22); unirea strânsă cu Dumnezeu se stabilește pe baza unei încorporări a omului în Hristos prin Botez și a primirii euharistice a trupului lui Hristos.

Ideea unei îndumnezeiri a omului care corespunde logicii interioare a înomenirii lui Dumnezeu¹⁴ este avansată de la bun început și aproape unanim de Părinții răsăriteni în învățătura lor despre îndumnezeirea creștinului,¹⁵ dar uneori într-un mod implicit, cu perspective, accente și un vocabular care vor varia.¹⁶

3. În mod virtual, această idee se găsește la majoritatea Părinților apostolici, care insistă mai cu seamă asupra nestrăciunii și nemuririi ca efecte ale mântuirii.¹⁷ Mai ales această din urmă calitate este pusă în valoare de *Didahia*, în vreme ce *Epistola* zisă a lui *Barnaba* acordă mai mult loc înfierii dumnezeiești,¹⁸ iar Sfântul Clement Romanul insistă asupra asemănării omului cu Dumnezeu.¹⁹

4. Sfântul Ignatie Teoforul²⁰ folosește expresii mai specifice, scriindu-le celor cărora li se adresează că sunt „purători de Hristos”,²¹

¹⁴ J. KIRCHMEYER, „Grecque (Église)”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1967, col. 840.

¹⁵ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 115.

¹⁶ În paginile care urmează, vom prezenta pe scurt concepția Părinților care l-au precedat pe Sfântul Maxim, limitându-ne la cei despre care avem certitudinea – prin intermediul referirilor explicite sau implicite făcute de el în scrierile sale – că i-a citit, cu excepția Părinților apostolici.

¹⁷ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 116.

¹⁸ A se vedea *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 117-118.

¹⁹ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 118-121.

²⁰ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 122-125.

²¹ *Ad Eph.*, IX, 2, SC 10, p. 66 [tr. rom. de Pr. D. Fecioru în: *Scrierile Părinților apostolici*, PSB, vol. 1, E.I.B.M.B.O.R., București, 1979, *Epistolele Sfântului Ignatie Teoforul. Către Efeseni*, IX, 2, p. 160 – n. trad.]

„purtători de Dumnezeu”²² și „plini de Dumnezeu”,²³ amintindu-le că ținta lor este aceea de a „dobândi pe Hristos”,²⁴ de „a ajunge la Dumnezeu”,²⁵ de „a fi părtași lui Dumnezeu”,²⁶ nădăjduind, spune el, „ca împreună cu ei, să am și eu parte de Dumnezeu”.²⁷ Descoperim la Sfântul Ignatie Teoforul „mistica Sfântului Ioan sau a Apostolului Pavel, care înfăptuiește în chip simțit unirea nemijlocită cu Hristos și, prin El, cu Dumnezeu Tatăl și cu Duhul Sfânt”.²⁸ „Este evident, scrie J. Gross, că nu este vorba aici de o simplă asemănare morală prin imitare”.²⁹ Aflăm în multe texte ale episcopului Antiohiei un ecou fidel al acestui cuvânt al Apostolului Pavel: „Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine”.

5. La Sfântul Iustin Martirul și Filosoful³⁰ se regăsesc mai multe teme care țin de îndumnezeire: imitarea lui Dumnezeu, împărtășirea de însușirile dumnezeiești – în mod particular de nepătimire și nesticăciune (care, precizează el contra gnosticilor, nu sunt însușiri ale firii omenești, ci daruri ale lui Dumnezeu oferite celor care se supun voii Sale) – și dobândirea înfierii; astfel, el scrie că „Dumnezeu îi primește cu plăcere numai pe aceia care imită calitățile Lui cele bune: înțelepciunea și dreptatea și iubirea de oameni și toate cât sunt proprii lui Dumnezeu”, și că aceia „care s-ar arăta prin faptele lor demni de voința [planul] Aceluia [...] aveau să se învrednicească

²² Epistola citată *supra*.

²³ *Ad Magn.*, XIV, SC 10, p. 92 [tr. rom. cit. *supra*, *Către Magnezieni*, XIV, p. 169 – n. trad.].

²⁴ *Ad Rom.*, V, 3, SC 10, p. 112, p. 114 [tr. rom. cit. *supra*, *Epistola către Romani*, V, 3, p. 176 – n. trad.].

²⁵ *Ad Eph.*, XII, 2, SC 10, p. 68. *Ad Magn.*, XIV, SC 10, p. 92. *Ad Rom.*, I, 2, SC 10, p. 108. *Ad Polyc.*, II, 3, SC 10, p. 148 [tr. rom. cit. *supra*, *Către Efeseni*, XII, 2, p. 161; *Către Magnezieni*, XIV, p. 169; *Către Romani*, I, 2, p. 174; *Către Policarp*, II, 3, p. 188 – n. trad.].

²⁶ *Ad Eph.*, IV, 2, SC 10, p. 60 [tr. rom. cit. *supra*, *Către Efeseni*, IV, 2, p. 159: „ca să aveți (...) parte de Dumnezeu” – n. trad.].

²⁷ *Ad Polyc.*, VI, 1, SC 10, p. 150 [tr. rom. cit. *supra*, *Către Policarp*, VI, 1, p. 189 – n. trad.].

²⁸ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 124.

²⁹ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 124.

³⁰ A se vedea *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 134-136.

de trăirea laolaltă cu El, împărățind laolaltă și devenind nestricăcioși și lipsiți de patimă.³¹ Tălcuind Psalmul 81, el amintește de „oamenii deveniți asemănători lui Dumnezeu, fără de patimă și nemuritori ca El [...] și socotiți vrednici de El a se chema fiii Lui”.³² Îndumnezeirea este ea însăși exprimată în mod exact; el scrie într-adevăr puțin mai departe: „în felul acesta se demonstrează că ei au fost socotiți demni de a deveni dumnezei, că au fost socotiți demni de a putea deveni fii ai Celui Preainalt”.³³

6. Sfântul Teofil al Antiohiei³⁴ stăruie asupra creării omului după chipul lui Dumnezeu. Ca și Sfântul Iustin, el nu ezită să folosească un vocabular care ține de îndumnezeire: astfel, reia binecunoscutul pasaj din Aratus, citat de Apostolul Pavel, potrivit căruia noi suntem din neamul lui Dumnezeu.³⁵ Vorbind despre primul om, el arată cum Creatorul, așezându-l în rai, i-a dat „prilej de propășire, [ca] să crească, să ajungă desăvârșit, ba încă să ajungă și Dumnezeu, ca să se urce și în cer”;³⁶ iar prin păzirea poruncii dumnezeiești „avea să primească de la Dumnezeu ca plată nemurirea și avea să ajungă Dumnezeu (γέννηται θεός)”.³⁷

7. Odată cu Sfântul Irineu de Lugdunum,³⁸ învățătura despre îndumnezeire cunoaște o dezvoltare considerabilă, față de care

³¹ *I Apol.*, 10, 1-2, SC 507, p. 150 [tr. rom. de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, în: *Apologeti de limbă greacă, Apologia întâi a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful*, X, PSB, vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., București, 1980, p. 31 - n. trad.].

³² *Dial.*, 124, PG 6, 765B [tr. rom. cit. *supra*, *Dialogul cu iudeul Trifon*, CXXIV, p. 239 - n. trad.].

³³ *Dial.*, 124, PG 6, 765 B.

³⁴ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 140-142.

³⁵ *Ad Autol.*, II, 8, ed. Otto, *Corpus Apologetarum*, VIII, p. 70 [tr. rom. cit., în *Apologeti de limbă greacă, Trei cărți către Autolic. Cartea a doua*, VIII, p. 299 - n. trad.].

³⁶ *Ad Autol.*, II, 24, p. 124 [tr. rom. cit. *supra*, *Cartea a doua*, XXIV, p. 313 - n. trad.].

³⁷ *Ad Autol.*, II, 27, pp. 130-134 [tr. rom. cit. *supra*, *Cartea a doua*, XXVII, p. 315 - n. trad.].

³⁸ Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 144-159. I.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1377-1378.

reflecțiile Părinților apostolici și ale Apologeților apar ca simple schițe. Sfântul Irineu, care nu ostenește să spună iar și iar că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, sau mai precis după chipul și asemănarea Logosului întrupat, acordă o atenție deosebită creșterii duhovnicești a omului. Citând Psalmul 81, 6, Sfântul Irineu tâlcuiește pentru ce n-am fost „făcuți dintru început dumnezei, ci mai întâi oameni, și apoi dumnezei”: „pentru că nu eram în stare” dintr-o dată „să purtăm puterea dumnezeirii”.³⁹ Trebuia ca omul mai întâi să se întărească crescând în chip liber întru asemănarea cu Dumnezeu, iar apoi, „devenind puternic, să fi fost slăvit, și într-un sfârșit, fiind slăvit, să-L vadă pe Domnul său; căci Dumnezeu este Cel ce are să fie văzut într-o bună zi, iar vederea lui Dumnezeu dăruiește nesticăciunea, «și nesticăciunea ne face să fim aproape de Dumnezeu» (*Înțelepciunea lui Solomon* 6, 19)”.⁴⁰ În mod mai general, vederea lui Dumnezeu, care e un dar al Său, este împărtășire de slava și de viața Sa: „După cum cei care văd lumina sunt în lumină și se împărtășesc de strălucirea ei, tot așa cei care văd pe Dumnezeu sunt în Dumnezeu și se împărtășesc de strălucirea Sa. Așadar se vor împărtăși de Viață cei care văd pe Dumnezeu”.⁴¹ „Acum primim doar în parte Duhul Său, pentru a ne rândui dinainte și a ne pregăti pentru nesticăciune, deprinzându-ne puțin câte puțin să simțim și să purtăm pe Dumnezeu”.⁴² Făpturile, „primind creșterea și stăruind în ea îndelung, datorită mult îmbelșugatei Sale bunătați, vor dobândi slava Celui necreat”.⁴³ Contra gnosticilor pe care îi combate, Sfântul Irineu subliniază faptul că nesticăciunea și nemurirea nu sunt însușiri pe care omul le are prin fire, ci îi sunt date prin har.

³⁹ *Adv. haer.*, IV, 38, 4, SC 100, pp. 960-961.

⁴⁰ *Adv. haer.*, IV, 38, 3, SC 100, pp. 956-957 [termenul „nesticăciune” se regăsește la loc. cit. în Septuaginta – *n. trad.*]. Cf. *Adv. haer.*, IV, 20, 5, pp. 638-641; 38, 4, pp. 960-961. M. AUBINEAU, în articolul său „Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée” (*Recherches de science religieuse*, 44, 1956, pp. 25-52), și Y. DE ANDIA, în teza sa *Homo vivens. Incorporabilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon* (Paris, 1986), subliniază importanța noțiunii de nesticăciune în învățătura despre îndumnezeire a Sfântului Irineu de Lugdunum.

⁴¹ *Adv. haer.*, IV, 20, 5, SC 100, pp. 640-641.

⁴² *Adv. haer.*, V, 8, 1, SC 153, pp. 92-93.

⁴³ *Adv. haer.*, IV, 38, 3, SC 100, pp. 953-954.

Pentru că din pricina greșelii sale omul n-a izbutit să înfăptuiască planul dumnezeiesc al îndumnezeirii sale, Cuvântul S-a întrupat pentru a-l restaura și pentru a-i reda posibilitatea de a o dobândi: „Cuvântul lui Dumnezeu, din preabogata Sa iubire de oameni, S-a făcut ceea ce noi înșine suntem, pentru a ne face ceea ce El Însuși este”.⁴⁴ Celor căzuți, „Cuvântul le spune, tâlcuind dăruirea harului Său: «Eu am zis: Sunteți dumnezei și toți fii ai Celui Preaînalt» [...]. Căci pentru aceasta S-a făcut om Cuvântul, și Fiul lui Dumnezeu, fiu al omului: ca, unindu-se omul cu Cuvântul și din aceasta primind înfierea, să se facă fiu al lui Dumnezeu”.⁴⁵ Cuvântul recapitulează în El întreaga umanitate și unind-o cu Dumnezeirea îi redă asemănarea cu Dumnezeu și nemurirea: „Atunci când S-a întrupat și S-a făcut om, El a recapitulat⁴⁶ în Sine întregul șir de oameni, dându-ne tuturor mântuirea, pentru ca noi să aflăm iarăși în Iisus Hristos ceea ce am pierdut în Adam, adică chipul și asemănarea cu Dumnezeu”.⁴⁷ Urmând lui J. Tixeront⁴⁸ și L. Richard⁴⁹, J. Gross notează că „în aceste texte vedem cum se schițează pentru prima oară o concepție fizică sau mistică despre îndumnezeire”, potrivit căreia firea omenească este „îndumnezeită prin chiar acest contact intim pe care Întruparea îl stabilește între ea și firea dumnezeiască a Cuvântului”.⁵⁰

Tema înfierii este evocată pe de altă parte în legătură cu îndumnezeirea: „Dumnezeu a stat în dumnezeiască adunare și în mijlocul dumnezeilor va judeca” (*Psalmi* 81, 1). „Cine sunt acești «dumnezei»? Cei cărora El le-a spus: «Eu am zis: Sunteți dumnezei și toți fii ai Celui Preaînalt» (*Psalmi* 81, 6). E vorba de cei care au primit harul înfierii, prin care «strigăm: Avva! Părinte!» (*Romani* 8, 15)”.⁵¹

⁴⁴ *Adv. haer.*, V, Prefață, SC 153, pp. 14-15.

⁴⁵ *Adv. haer.*, III, 19, 1, SC 211, pp. 374-375. Cf. *Adv. haer.*, III, 18, 7, SC 211, pp. 364-367.

⁴⁶ Referitor la această noțiune a se vedea A. D'ALÈS, „La doctrine de la récapitulation en saint Irénée”, *Recherches de science religieuse*, 6, 1916, pp. 185-211.

⁴⁷ *Adv. haer.*, III, 18, 1, SC 211, pp. 342-343. Cf. *Adv. haer.*, III, 21, 10, SC 211, p. 428.

⁴⁸ *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1928, p. 265.

⁴⁹ *Le Dogme de la Rédemption*, Paris, 1932, p. 84.

⁵⁰ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 151.

⁵¹ *Adv. haer.*, III, 6, 1, SC 211, pp. 68-69.

Centrând îndumnezeirea pe taina Întrupării, Sfântul Irineu afirmă totodată rolul fundamental pe care îl are Duhul Sfânt în înfăptuirea ei: prin El omul primește asemănarea cu Dumnezeu și se face desăvârșit,⁵² prin El este înălțat la viața lui Dumnezeu,⁵³ și așa, „strâns unit cu Duhul lui Dumnezeu”, „omul ajunge la slava Tatălui”;⁵⁴ „Dumnezeu va fi văzut de oamenii care poartă în ei Duhul Lui”.⁵⁵ Îndumnezeirea omului nu se va încheia decât după învierea de obște, dar arvuna ei el o primește aici, pe pământ, și se poate vorbi de o desăvârșire și o îndumnezeire progresive ale omului.⁵⁶ Viziunea Sfântului Irineu, apropiată de cea a Scripturii și echilibrată, constituie deja o învățătură despre îndumnezeire, și va marca profund învățătura multor Părinți din următoarele veacuri.

8. Clement Alexandrinul⁵⁷ dezvoltă tema creării omului după chipul lui Dumnezeu, urmând ca omul să câștige asemănarea în mod liber, desăvârșindu-se pe sine prin lucrarea virtuților, și așa să ajungă la asemănarea (ἐξομοίωσις) cu Dumnezeu.⁵⁸

Pentru că Adam s-a abătut de la această menire a sa, Hristos, întrupându-Se, a împlinit-o în chip desăvârșit⁵⁹ și le-a arătat oamenilor la care a venit ca să-i mântuiască calea ce trebuie urmată. Încă de la începutul scrierii sale *Protrepticul*, se vede că el concepe îndumnezeirea drept punctul final al unei pedagogii împlinite de Cuvântul întrupat: „Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, ca și tu să afli de la om

⁵² *Adv. haer.*, V, 6, 1, SC 153, pp. 76-77.

⁵³ *Adv. haer.*, V, 9, 2, SC 153, p. 111.

⁵⁴ *Adv. haer.*, IV, 20, 4, SC 100, pp. 636-637.

⁵⁵ *Adv. haer.*, IV, 20, 6, SC 100, pp. 642-643.

⁵⁶ Cf. M. AUBINEAU, „Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée”, *Recherches de science religieuse*, 44, 1956, pp. 40-41, p. 45, p. 47.

⁵⁷ Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 159-174. I.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1378-1379.

⁵⁸ Cf. *Str.*, II, 22, 131, GCS II, p. 185; VI, 12, 96, GCS II, p. 480 [tr. rom. de Pr. D. Fecioru, în: CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri* (II), *Stromatele*, PSB, vol. 5, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982; *Stromata a II-a*, XXII, 131, 2, p. 178 și, respectiv, *Stromata a VI-a*, XII, p. 440 - n. trad.].

⁵⁹ Cf. *Paed.*, I, XII, 98, 2-3, SC 70, p. 284 [tr. rom. de Pr. D. Fecioru, în: CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri* (I), *Pedagogul*, cartea întâi, cap. XII, 98, 2-3, PSB, vol. 4, București, 1982, p. 223 - n. trad.].

că omul poate ajunge dumnezeu (γένηται θεός).⁶⁰ El ne „dăruiește nouă moștenirea [părintească] cea cu adevărat mare și dumnezeiască, care nu ni se poate lua, prin învățătura Sa cerească îndumnezeind (θεοποιών) pe om”.⁶¹ Mai înainte de orice, omul trebuie să viețuiască conform acestei învățături, să imite pe Hristos, să împlinească poruncile Sale; și așa, impregnați de viața dumnezeiască pe care ne-a oferit-o drept pildă Hristos, suntem îndumnezeiți: „[...] să împlinim voința Tatălui, să ascultăm de Cuvântul și să modelăm [să imprimăm] în noi viața cu adevărat mântuitoare a Mântuitorului nostru. Cugetând încă de aici de pe pământ la viețuirea cea cerească, potrivit căreia ne îndumnezeim [suntem îndumnezeiți] (ἐκθεοούμεθα), să ne ungem [să primim ungera] cu parfumul cel pururea viu al bucuriei, cu parfumul cel nestricăcios [al curăției]. Să avem pildă vie de nestricăciune viețuirea Domnului și să mergem pe urmele lui Dumnezeu [...]”.⁶² Această pedagogie îl conduce pe credincios de la credință la gnoză; iar „gnoza își are sfârșitul ei în dragoste, când stau unul lângă altul, Prietenul lângă prieten, Cel ce cunoaște lângă cel cunoscut”.⁶³

Această înaintare, care culminează în cunoaștere⁶⁴ și în iubirea unificatoare, este însă condiționată de harul primit la botez, a cărui putere îndumnezeitoare este subliniată de Clement: „Când ne botezăm, ne luminăm; după ce suntem luminați, suntem înfiați; când suntem înfiați, ajungem desăvârșiți; fiind desăvârșiți, suntem nemuri-

⁶⁰ *Protr.*, I, 8, 4, SC 2, p. 63 [tr. rom. de Pr. D. Fecioru, în: CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri (I), Cuvânt de îndemn către elini (Protrepticul)*, cap. I, 8, PSB, vol. 4, București, 1982, p. 75 – n. trad.].

⁶¹ *Protr.*, XI, 114, 4, SC 2, p. 183 [tr. rom. cit. *supra*, cap. XI, 114, 4, p. 155 – n. trad.]. Clement este primul care folosește verbul θεοποιέω care, împreună cu substantivul respectiv, θεοποίησις, va fi de-acum înainte tradițional la Părinții răsăriteni.

⁶² *Paed.*, I, XII, 98, 3, SC 70, pp. 284-286 [tr. rom. cit., *Pedagogul*, cartea întâi, cap. XII, 98, 3, p. 223 – n. trad.].

⁶³ *Str.*, VII, 10, 57, GCS III, p. 42 [tr. rom. cit., *Stromata a VII-a*, cap. X, 57, 4, p. 512; majuscularea din tr. rom. conduce la o deosebire față de tr. fr., în care cel care cunoaște este omul, iar cel cunoscut, Dumnezeu – n. trad.].

⁶⁴ De notat faptul că, spre deosebire de filosofi, Clement nu concepe această gnoză ca pe o lucrare naturală a intelectului, ci ca har: „Harul cunoașterii Lui [Dumnezeu] ni l-a dat prin Fiul” (*Str.*, V, 11, 71, GCS II, p. 374. Cf. *Str.*, V, 12, 82, GCS II, p. 381) [tr. rom. cit., *Stromata a V-a*, 11, 71, p. 352 și, respectiv, XII, 82, p. 358 – n. trad.].

tori. Scriptura spune: «Eu am zis: sunteți dumnezei și toți fii ai Celui Preaînalt» (*Psalmi* 81, 6).⁶⁵ În paralel, Clement subliniază faptul că prin Euharistie noi putem „să-L primim pe Hristos Însuși și, dacă este cu putință, să-L așezăm în noi înșine și să-L sălășluim în pieptul nostru pe Mântuitorul”.⁶⁶ Adevăratul gnostic este acela care a ajuns la desăvârșire pe această cale a unirii cu Dumnezeu. „Asemănarea (ἐξομοίωσις) cu Dumnezeu-Mântuitorul se petrece în gnosticul ajuns la desăvârșire, atât cât îi este cu putință firii omenești”.⁶⁷ El poate să primească înfierea⁶⁸ și să devină dumnezeu,⁶⁹ „un dumnezeu care umblă în trup”.⁷⁰ Totuși, pentru Clement asemănarea nu este identificare; după cum notează J. Gross, „creștinismul său l-a ferit de tendințele panteiste care domină hermetismul, potrivit cărora fericirea finală a omului ar consta în absorbirea lui de către primul principiu. Dascălul nostru menține într-adevăr cu fermitate distincția între Dumnezeu și omul desăvârșit”.⁷¹ În felul acesta, el se opune totodată tendințelor stoicismului de a identifica sufletul cu divinitatea”.⁷²

9. Origen⁷³ fundamentează îndumnezeirea omului pe Întrupare: creștinii „își dau seama că de la El [Iisus] a început să se întrepătrundă

⁶⁵ *Paed.*, I, VI, 25, 2, SC 70, p. 158 [tr. rom. cit., *Pedagogul*, cartea întâi, cap. VI, 26, 1, p. 181 – n. trad.].

⁶⁶ *Paed.*, I, VI, 43, 1, SC 70, p. 188 [tr. rom. cit. *supra*, cartea întâi, cap. VI, 43, 1, p. 190 – n. trad.].

⁶⁷ *Str.*, VI, 12, 104, GCS II, p. 484 [tr. rom. cit., *Stromata a VI-a*, cap. XII, 104, p. 444 – n. trad.].

⁶⁸ *Str.*, VII, 13, 82, GCS III, p. 59 [tr. rom. cit., *Stromata a VII-a*, cap. XIII, 82, p. 528 – n. trad.].

⁶⁹ *Str.*, IV, 23, 149, GCS II, p. 314 [tr. rom. cit., *Stromata a IV-a*, cap. XXIII, p. 300 – n. trad.].

⁷⁰ *Str.*, VII, 16, 101, GCS III, p. 71 [tr. rom. cit., *Stromata a VII-a*, cap. XVI, 101, p. 540 – n. trad.].

⁷¹ Cf. *Str.*, VII, 3, 13, GCS III, p. 10 [tr. rom. cit., *Stromata a VII-a*, cap. III, 13, pp. 482-483 – n. trad.]. A se vedea O. FALLER, „Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung”, *Gregorianum*, 6, 1925, pp. 427-428.

⁷² *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 173-174.

⁷³ Cf. *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 174-184. I.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1379-1380. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, pp. 160-167.

firea dumnezeiască și cea omenească, pentru ca aceasta din urmă să se îndumnezeiască prin comuniunea cu ceea ce este divin, și nu numai în Iisus, ci și în toți care duc, în credință, viața propovăduită de Iisus, care îndreaptă spre iubirea de Dumnezeu și spre comuniunea cu El pe tot omul care își duce viața după îndemnul [poruncile] lui Iisus”.⁷⁴ Acest pasaj, „din care răzbate un ecou al teoriei fizice cu privire la îndumnezeire”,⁷⁵ arată în același timp rolul esențial pe care îl are pentru om împlinirea poruncilor și viața virtuoasă, ca primă etapă a îndumnezeirii. Dar aceasta se împlinește pe cea mai înaltă treaptă a vieții duhovnicești, prin contemplație – „minte (nous), scrie Origen, este îndumnezeită (θεοποιεῖται) prin cele contemplate”⁷⁶ –, care culminează în vederea lui Dumnezeu: „intelectul care s-a curățit și s-a înălțat peste toate cele materiale, pentru a ajunge la vederea limpede a lui Dumnezeu, este îndumnezeit prin vederea Sa”;⁷⁷ lucrul acesta s-a petrecut cu Moise: spunând Scriptura că atunci când acesta vorbea cu Dumnezeu, pe fața lui se așternea o rază a slavei Sale, arată prin aceasta că mintea lui fusese îndumnezeită.⁷⁸ Îndumnezeirea omului rezultă din părtășia la divinitatea lui Dumnezeu, părtășie care este un dar al Cuvântului.⁷⁹ Origen îl numește pe Acesta „făuritor de dumnezei (θεοποιός)”⁸⁰ În *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, el tâlcuiește ce anume înseamnă „dumnezeii”, alții decât Dumnezeu: „tot cel ce, afară de Cel ce e Dumnezeu prin Sine, este îndumnezeit prin participare la dumnezeirea Sa, mai convenit ar fi să se numească nu «dumnezeu», ci «un dumnezeu», Cuvântul, „dăruindu-le celor care în afară de El sunt dumnezei [...] să se facă dumnezei (γενέσθαι θεοίς), scoțând

⁷⁴ *Contr. Cels.*, III, 28, SC 136, p. 68 [tr. rom. de Pr. Prof. T. Bodogae, în: ORIGEN, *Scrieri alese* (IV), *Contra lui Celsus*, cartea a treia, cap. XXVIII, PSB, vol. 9, E.I.B.M.B.O.R., București, 1984, pp. 188-189 – n. trad.].

⁷⁵ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 179.

⁷⁶ *Com. in Io.*, XXXII, 17, PG 14, 817C.

⁷⁷ *Com. in Io.*, 817A.

⁷⁸ *Com. in Io.*, 816-817.

⁷⁹ În *Frag. in Is.*, PG 13, 217A; Origen afirmă că celor ce sunt dumnezei, dumnezeirea le vine de la Tatăl, că sunt dumnezei prin părtășia la Tatăl, că Tatăl le dă acestora propria dumnezeire.

⁸⁰ *Sel. in Ez.*, I, 3, PG 13, 769B.

de la Dumnezeu cele cu care îi îndumnezeiește, pe care în marea Sa bunătate le dăruiește din belșug”⁸¹ „Dumnezeu este așadar adevăratul Dumnezeu. Cei plămădiți după chipul Său sunt dumnezei ca reproducerea unui prototip; dar, pe de altă parte, chipul-arhetip al acestor multe chipuri e Cuvântul care este la Dumnezeu, Care era dintru început, Care, pentru că este la Dumnezeu, rămâne pururi Dumnezeu”⁸² Aceasta ne arată un fapt pe care Origen îl precizează de altfel în mai multe rânduri, și anume că oamenii îndumnezeiți nu se identifică cu Dumnezeu, nu devin Dumnezeu prin fire, că e vorba de unire, iar nu de contopire ori de confundare; referindu-se la textul de la 1 Ioan 2, 20, el scrie astfel: „Cuvintele acestea nu înseamnă că Hristos ne înalță la firea lui Dumnezeu, ci că El ne împărtășește harul Său și ne conferă propria Sa vrednicie.”⁸³ În *Omilii la Ieșire*, el precizează că oamenii sunt numiți dumnezei „prin har și participare”, dar că „niciunul nu este asemenea lui Dumnezeu prin putere și prin fire”. Și când Sfântul Ioan spune că vom fi asemenea lui Dumnezeu, „această asemănare nu aparține firii, ci harului. Astfel, atunci când spunem despre un portret că seamănă cu chipul după care a fost făcut, lucrul acesta este adevărat în ceea ce privește plăcerea pe care o produce vederea lui, dar nu în ceea ce privește substanța. [...] Căci niciunul dintre dumnezei nu este asemenea lui Dumnezeu: niciunul nu este nevăzut, niciunul nu este netrupesc, niciunul nu este nemișcat, niciunul nu este fără de început și fără de sfârșit, niciunul nu este creatorul universului, afară numai de Tatăl dimpreună cu Fiul și cu Duhul Sfânt”⁸⁴ Dezvoltând în paralel tema înfierii dumnezeiești,⁸⁵ Origen precizează în același fel: „Există mulți fii ai lui Dumnezeu, potrivit Scripturii: «Eu am zis: Sunteți dumnezei și toți fii ai Celui Preaînalt»; dar unul singur este fiu prin fire, Fiul cel Unul al Tatălui, și prin El primesc toți ceilalți numele de fi”⁸⁶

⁸¹ *Com. in Io.*, II, 17, SC 120, p. 218.

⁸² *Com. in Io.*, II, 18, SC 120, p. 218.

⁸³ *Frag. in Lc.*, 73, SC 87, p. 524.

⁸⁴ *Hom. in Ex.*, VI, 5, GCS VI, pp. 196-197.

⁸⁵ Cf. *Frag. in Is.*, PG 13, 217A s., *Frag. in Io.*, 119, GCS IV, p. 563. *Or.*, XXII, 4, GCS II, p. 348.

⁸⁶ *Com. in Rm.*, VII, 1, PG 14, 1103C.

10. Odată cu Sfântul Atanasie cel Mare⁸⁷ s-a dezvoltat însă o adevărată teologie a îndumnezeirii.⁸⁸ „Îndumnezeirea creștinului – scrie J. Gross – este ideea centrală a teologiei sale”.⁸⁹ Sfântul Atanasie centrează îndumnezeirea pe Întrupare, înfățișând-o ca scop al acesteia: Cuvântul „S-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiți [să ne facem dumnezei]”.⁹⁰ Pentru ca lucrul acesta să se poată împlini – subliniază el – trebuia ca Dumnezeu-Cuvântul să fie deopotrivă om adevărat și Dumnezeu adevărat: „A luat trupul creat și omenesc ca, înnoindu-l în calitate de Făcător, să-l îndumnezeiască în Sine, și așa să ducă în Împărăția cerurilor pe toți după asemănarea Lui. Dar nu s-ar fi îndumnezeit omul [...] dacă Fiul n-ar fi fost Dumnezeu adevărat. [...] Și precum nu ne-am fi eliberat de păcat și de blestem dacă trupul pe care l-a îmbrăcat Cuvântul n-ar fi fost trup omenesc⁹¹ – căci nu avem nimic comun cu ceea ce ne este străin –, tot așa nu s-ar fi îndumnezeit omul dacă Cuvântul care S-a făcut trup n-ar fi fost prin fire din Tatăl și cu adevărat și propriu [Cuvânt] al Lui. Căci de aceea s-a făcut această unire, ca omul prin fire să se unească cu Cel prin fire Dumnezeu și mântuirea omului și îndumnezeirea (θεοποίησις) lui să fie sigure”.⁹² Acest text dă la iveală faptul că pentru Sfântul Atanasie, „prin contactul intim pe care Întruparea îl realizează între Logosul dumnezeiesc și firea omenească, este aceasta îndumnezeită”, constată

⁸⁷ Cf. I.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1380-1381. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 201-218. K. BORNHAEUSER, *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus*, Gütersloh, 1903. J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leyda, 1968, pp. 162-195.

⁸⁸ L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p. 454 [tr. rom. de Anca Popescu, în: LARS THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosm și mediator*, Ed. Sophia, București, 2005, p. 470 – n. trad.].

⁸⁹ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 202.

⁹⁰ *De inc. Verb.*, 54, SC 199, p. 458.13-14 [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Scrieri* (I), *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, LIV, PSB, vol. 15, E.I.B.M.B.O.R., 1987, p. 151 – n. trad.].

⁹¹ Cf. *Contr. Ar.*, III, 33, PG 26, 383A: „Dacă lucrările dumnezeirii Cuvântului nu s-ar fi săvârșit prin trup, omul nu s-ar fi îndumnezeit” [tr. rom. cit. *supra*, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, III, 33, p. 362 – n. trad.].

⁹² *Contr. Ar.*, II, 70, PG 26, 296AB.

J. Gross,⁹³ care mai spune și că „sub pana sa, concepția fizică despre îndumnezeire schițată de episcopul de Lugdunum se amplifică și dobândește aspectul unei veritabile sinteze”.⁹⁴ H. Straeter scrie și el în acest sens: „În însăși existența lui Dumnezeu-Omul, îndumnezeirea omenirii este în principiu împlinită. Pentru Sfântul Atanasie, răscumpărarea își are centrul de greutate în constituția Persoanei lui Hristos: prin sălășluirea Logosului în umanitate, aceasta este pătrunsă de viața dumnezeiască. Aceasta este cugetarea fundamentală a soteriologiei Sfântului Atanasie, în care se arată în mod vădit tributar Sfântului Irineu”.⁹⁵ A considera această concepție drept una mecanică, așa cum a făcut A. Harnack,⁹⁶ este o exagerare. Formulările Sfântului Atanasie evocă perihoreza în condițiile în care termenul ca atare nu apăruse încă și nici modalitățile acesteia nu erau precizate. De asemenea, nu putem considera că pentru Sfântul Atanasie întreaga iconomie răscumpărătoare se concentrează pe faptul însuși al Întrupării; el acordă o valoare mântuitoare tuturor etapelor vieții lui Hristos și îndeosebi morții și învierii Sale.⁹⁷

Potrivit Sfântului Atanasie, Cuvântul a asumat umanitatea în totalitatea ei, firea umană ca atare, concepută de el ca realitate concretă.⁹⁸ El consideră de altfel că oamenii sunt consubstanțiali⁹⁹ și stabilește o paralelă foarte clară între consubstanțialitatea oamenilor și cea a Persoanelor trinitare.¹⁰⁰ Dar aceasta nu înseamnă, nici în acest caz, că ar fi vorba de o mântuire și o îndumnezeire automate și mecanice: „În pofida realismului său, Sfântul Atanasie recunoaște fiecărui om o autonomie morală deplină și totală, după cum teoria sa fizică despre

⁹³ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 206-207. A se vedea și J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 147.

⁹⁴ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 206-207.

⁹⁵ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 206-207.

⁹⁶ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 206-207.

⁹⁷ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 206-207.

⁹⁸ Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 208-210. J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leyda, 1968, p. 175.

⁹⁹ Cf. *Ad Serap.*, II, 3, PG 26, 612B.

¹⁰⁰ Cf. *Ad Serap.*, 6, PG 26, 617AB.

îndumnezeire nu-l împiedică să lege îndumnezeirea de strădania personală a insului”.¹⁰¹

Participarea Sfântului Duh la lucrarea de îndumnezeire a omului este puternic subliniată de Sfântul Atanasie. Părtășia la Dumnezeu este părtășie la Cuvântul în Duhul, fapt pe care Sfântul Atanasie îl deduce din principiul trinitar, potrivit căruia „[nimic nu se face de Tatăl], care nu se face și nu se lucrează prin Cuvântul în Duhul”,¹⁰² și din faptul că una fiind lucrarea sfințitoare, ea trebuie să porceadă „din Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt”:¹⁰³ „întru El [Duhul] Cuvântul îndumnezeiește cele create”.¹⁰⁴ Primind pecetea, care are forma lui Hristos, „ne facem ca urmare și părtăși ai dumnezeieștii firi, cum a spus (2 Petru 1, 4). Așa participă toată creatura la Cuvântul în Duhul”.¹⁰⁵ „În Duhul, Cuvântul slăvește creatura și, îndumnezeind-o și înfiind-o (θεοποιῶν καὶ υἰοποιῶν), o aduce Tatălui”.¹⁰⁶ Îndumnezeirea omului e înfăptuită în Duhul, dar și de către El; de aceea, Duhul trebuie în chip necesar să fie El Însuși Dumnezeu: „Și prin Duhul se spune că ne facem părtăși de Dumnezeu. [...] Dar dacă Duhul Sfânt ar fi creatură, nu ar avea vreunul din noi în El participare la Dumnezeu. Dacă ne-am uni cu Dumnezeu printr-o creatură, am rămâne străini de firea Lui, ca unii ce n-am participa prin nimic la firea lui Dumnezeu. [...] Dacă prin împărtășire de Duhul ne facem părtăși ai dumnezeieștii firi, ar fi nebun cel care ar zice că Duhul e de fire creată, și nu de firea lui Dumnezeu. Căci prin El se și îndumnezeiesc cei în care Se află. Iar de se îndumnezeiesc, e neîndoielnic că firea Lui este a lui Dumnezeu”.¹⁰⁷

La Sfântul Atanasie, îndumnezeirea omului este așadar înfățișată ca argument în favoarea dumnezeirii lui Hristos și a Duhului Sfânt, ceea ce arată, după cum subliniază J. Gross, că tema îndumnezeirii era

¹⁰¹ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 214.

¹⁰² *Ad Serap.* I, 31, PG 26, 601A [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Scrieri* (II), *Epistola întâi către Serapion*, XXXI, PSB, vol. 16, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 63 – n. trad.].

¹⁰³ *Ad Serap.*, I, 20, PG 26, 577C [tr. rom. cit. *supra*, p. 47 – n. trad.].

¹⁰⁴ *Ad Serap.*, 25, PG 26, 589B [tr. rom. cit. *supra*, p. 55 – n. trad.].

¹⁰⁵ *Ad Serap.*, 23, PG 26, 585B [tr. rom. cit. *supra*, p. 52 – n. trad.].

¹⁰⁶ *Ad Serap.*, 25, PG 26, 589B [tr. rom. cit. *supra*, p. 55 – n. trad.].

¹⁰⁷ *Ad Serap.*, 24, PG 26, 585C-588A [tr. rom. cit. *supra*, pp. 52-53 – n. trad.].

curentă în Bisericile din Răsărit.¹⁰⁸ Sfântul Atanasie leagă de asemenea înfierea de îndumnezeire,¹⁰⁹ subliniind însă că după cum creștinul se face fiu al lui Dumnezeu prin har, tot prin har se face dumnezeu: „Unul [este Fiu] prin fire, iar noi ne facem și noi fii, nu ca Acela prin fire și întru adevăr, ci după harul Celui ce ne-a chemat, că fiind noi oameni din pământ ne numim fii, nu ca Dumnezeu cel adevărat sau Cuvântul Lui, ci cum a voit Dumnezeu care ne-a dăruit harul acesta”.¹¹⁰

Să notăm încă și faptul că, potrivit Sfântului Atanasie, omul primește încă din această lume îndumnezeirea și bunurile care țin de ea: „Noi, oamenii, suntem îndumnezeiți [...] de Cuvântul [...] și de aceea moștenim [de pe-acum] viața veșnică”.¹¹¹ În fine, trebuie admis că pentru Sfântul Atanasie această îndumnezeire are un caracter ontologic, și nu doar moral,¹¹² și constituie o transformare deopotrivă a trupului și a sufletului, Sfântul Atanasie concepând omul ca pe o unitate.¹¹³

11. Sfântul Macarie Egipteanul evocă în repetate rânduri îndumnezeirea omului într-o perspectivă pur duhovnicească. „Sufletul omului – afirmă el – este părtaș al dumnezeirii (κοινωνική ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῆς θεότητος)”.¹¹⁴ „După cum Dumnezeu a creat cerul și pământul pentru ca omul să-l locuiască, tot așa El a creat trupul și sufletul omului ca să fie locuința Sa, ca să locuiască și să Se odihnească în trup ca în propria-I casă”.¹¹⁵

¹⁰⁸ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 201.

¹⁰⁹ Cf. *Contr. Ar.*, I, 38, PG 26, 92B; 39, PG 26, 93A; III, 19, PG 26, 361C; 25, PG 26, 376B [tr. rom. cit., *Trei cuvinte împotriva arienilor*, I, 38, p. 202; 39, p. 203; III, 19, p. 345; 25, p. 352 – *n. trad.*].

¹¹⁰ *Contr. Ar.*, III, 19, PG 26, 361C-364A [tr. rom. cit. *supra*, p. 344 – *n. trad.*].

¹¹¹ *Contr. Ar.*, 34, PG 26, 397B [tr. rom. cit. *supra*, p. 365 – *n. trad.*].

¹¹² A se vedea mai sus argumentația lui J. ROLDANUS (*Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leyda, 1968, pp. 192-194) contra lui BORNHÄUSER și VAN HAARLEM.

¹¹³ A se vedea J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, pp. 194-195.

¹¹⁴ *Hom.* (Coll. II), XXVI, 18, Dörries, p. 213.243 [tr. rom. de Pr. Prof. Constantin Cornițescu, în: SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri. Omilii duhovnicești*, XXVI, 18, PSB, vol. 34, E.I.B.M.B.O.R., București, 1992, p. 211; reed., SFÂNTUL MACARIE CEL MARE, *Omilii duhovnicești*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2010; tr. rom. este aici preluată din PSB, vol. 16 – *n. trad.*].

¹¹⁵ *Hom.*, XLIX, 4, Dörries, p. 318.53-55 [tr. rom. cit. *supra*, *Omilia XLIX*, 4, p. 280 – *n. trad.*].

Îndumnezeirea presupune restaurarea omului în starea dintru început a lui Adam. „Prin puterea Duhului și prin renașterea cea duhovnicească”, omul nu numai că „ajunge la măsura (desăvârșirii) primului om”, ci „chiar mai mare decât acela se face, pentru că omul este îndumnezeit”.¹¹⁶

Întruparea este cea care face posibilă îndumnezeirea omului: „Dumnezeu cel nemărginit, nepătruns cu mintea și necreat [...], S-a făcut trup, S-a micșorat, ca să zic așa, din slava Lui cea nepătrunsă, pentru ca să Se poată uni cu creaturile Sale cele văzute, adică cu sufletele sfinților și ale îngerilor, ca acestea să se poată împărtăși de viața Dumnezeirii”.¹¹⁷ Îndumnezeirea omului este scopul venirii Cuvântului la oameni: „Pentru aceasta a venit Domnul, ca să schimbe și să recreze sufletele noastre, pentru a le face, după cum s-a scris «părtașe la firea dumnezeiască» (2 Petru 1, 4); pentru a da sufletului nostru un suflet ceresc, adică pe Duhul Dumnezeirii, care ne conduce spre toată virtutea, pentru ca să putem trăi viața veșnică”.¹¹⁸

Prin același har cu care a fost uns Hristos, credincioșii se fac asemenea Lui, devin hristoși: „Creștinii de la natura unică a focului dumnezeiesc, de la Fiul lui Dumnezeu, își primesc lumina și strălucirea [...]. S-a zis: «Pentru aceasta Te-a uns pe Tine Dumnezeul Tău cu untdelemnul bucuriei» (Psalmi 44, 9). Fiul lui Dumnezeu a fost numit Hristos pentru că a fost uns; cu același untdelemn fiind unși noi, devenim hristoși, având, ca să zic așa, aceeași esență și același trup cu El. S-a zis iarăși: «Pentru că și Cel ce sfințește și cei ce se sfințesc dintr-Unul sunt toți» (Evrei 2, 11)”.¹¹⁹ „Unși fiind cei duhovnicești cu ungere cerească, ei devin hristoși după har, împărați și preoți ai tainelor cerești. Ei devin fii, domni și dumnezei, legați, captivi, afundați, răstigniți, afierosiți (Domnului)”.¹²⁰

¹¹⁶ *Hom.*, XXVI, 2, Dörries, p. 206.16-19 [tr. rom. cit. *supra*, Omilia XXVI, 2, pp. 204-205 - n. trad.].

¹¹⁷ *Hom.*, IV, 9, Dörries, p. 33. 138-142 [tr. rom. cit. *supra*, Omilia IV, 9, p. 102 - n. trad.].

¹¹⁸ *Hom.*, XLIV, 9, Dörries, p. 295.131-135 [tr. rom. cit. *supra*, Omilia XLIV, 9, pp. 263-264 - n. trad.].

¹¹⁹ *Hom.*, XLIII, 1, Dörries, p. 283.4-11 [tr. rom. cit. *supra*, Omilia XLIII, 1, p. 257 - n. trad.].

¹²⁰ *Hom.*, XVII, 1, Dörries, p. 166-167.6-9 [tr. rom. cit. *supra*, Omilia XVIII, 1, p. 178 - n. trad.].

Chemat la îndumnezeire, la nașterea în Duhul și la creșterea sa până ce Hristos ia chip în el, creștinul, după cum subliniază Sfântul Macarie, e dator să răspundă acestei chemări, să caute, mișcându-se de bunăvoie către ele, bunurile care îi sunt puse înaintea: „Slavă Celui care atât de mult a iubit neamul oamenilor și i-a socotit vrednici de a fi părtași ai firii Sale, cum a zis Petru: «ca [...] să vă faceți părtași dumnezeieștii firi». Și de vreme ce asemenea bunuri înalte și harisme dumnezeiești ne-au fost făgăduite, să ne grăbim și să cerem și noi să ne împărtășim de ele, cum a zis Apostolul: «O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii, până ce Hristos va lua chip în voi» (*Galateni* 4, 19)»¹²¹

Pentru a fi îndumnezit, omul trebuie să se arate pe sine vrednic, neprihănit, vas curat pentru primirea harului, așadar mai întâi de toate e nevoie de o viețuire ascetică: „Acela care își supune sufletul său, se mânia pe sine și pe poftetele care se cuibăresc în el este asemenea celui ce biruie și supune cetatea dușmanilor săi. Acesta a ajuns la măsurile cele bune ale Duhului; a ajuns cu ajutorul puterii dumnezeiești un om curat și devine mai mare decât sine însuși. Unul ca acesta se îndumnezeiește (ἀποθεοῦται), se face fiu al lui Dumnezeu și primește pecetea cea cerească în sufletul său»¹²² Sfântul Macarie evocă în mod corelativ rolul fundamental pe care îl au virtuțile în asemănarea cu Dumnezeu: „După cum cineva simte în chip viu lucrarea celui-rău prin intermediul patimilor [...], la fel trebuie să simtă în chip viu harul și puterea lui Dumnezeu prin intermediul virtuților – adică în iubire, bunătate, bucurie, blândețe, ușurare și veselie dumnezeiască. Așa [sufletul] poate să se asemene și să se amestece cu firea cea bună și dumnezeiască, cu lucrarea cea minunată și sfântă a harului»¹²³ În altă parte, iarăși, spune: „Dacă sufletul nu primește în această lume, datorită credinței și rugăciunii stăruitoare, sfințirea Duhului, [și dacă] nu se face părtaș la firea dumnezeiască și nu se amestecă cu harul care îl face capabil să împlinească în chip desăvârșit și curat toate porun-

¹²¹ *Hom.* (Coll. III), VIII, 2, 3, SC 275, p. 146-148.

¹²² *Hom.* (Coll. II), XV, 35, Dörries, p. 147.492-498 [tr. rom. cit., *Omilia* XV, 35, pp. 164-165 – *n. trad.*].

¹²³ *Hom.*, XXIV, 6, Dörries, p. 199.82-88 [tr. rom. cit. *supra*, *Omilia* XXIV, 6, p. 199 – *n. trad.*].

cile, nu poate fi socotit demn pentru Împărăția cerurilor”.¹²⁴ Atunci când sufletul „se învrednicește să se nască din Duhul și să intre în comuniune cu El, își adună toate gândurile și avându-le cu el, intră la Domnul, în sălașul Său din ceruri, cel nefăcut de mână (2 Corinteni 5, 1) și toate gândurile lui devin cerești, curate și sfinte, pătrunzând în văzduhul dumnezeiesc. [...] găsește (în el) cugete curate și dumnezeiești, pentru că a plăcut lui Dumnezeu să facă pe om părtaș la firea dumnezeiască (2 Petru 1, 4).”¹²⁵

Pe cei care s-au dezbrăcat de omul cel vechi, „i-a îmbrăcat Domnul cu veșmântul luminii celei negrăite, cu credința, cu nădejdea, cu iubirea, cu bucuria, cu pacea, cu bunăvoința, cu bunătatea și cu toate celelalte veșminte dumnezeiești și de viață dătătoare ale luminii, vieții și odihnei celei de negrăit. Pentru că, după cum Dumnezeu este iubire și bucurie și bunăvoință și bunătate, tot așa și omul cel nou devine prin har [ceea ce este Dumnezeu].”¹²⁶

Spunând că îndumnezeirea se săvârșește prin Hristos și în Hristos, Sfântul Macarie nu nesocotește în felul acesta lucrarea Duhului Sfânt; multe din textele mai sus citate îl arată pe Acesta drept lucrător și împlinitor al sfințirii și îndumnezeirii omului.

Unele expresii ale Sfântului Macarie pot lăsa impresia că el concepe îndumnezeirea ca o asimilare a însăși substanței lui Dumnezeu¹²⁷ și ca o amestecare cu harul Său.¹²⁸ Dar, după cum se vede din pasajul citat anterior, el precizează că omul devine *prin har* ceea ce este Dumnezeu, și stabilește de altfel limpede că dacă îndumnezeirea îl preschimbă pe om și-l face asemenea cu Dumnezeu, lucrul acesta se petrece fără ca firea lui să dispară, topindu-se în firea dumnezeiască; altfel spus, omul nu devine Dumnezeu prin fire, ci își păstrează pro-

¹²⁴ *Hom.*, XLIV, 9, Dörries, p. 295-296.141-145 [tr. rom. cit. *supra*, Omilia XLIV, 9, p. 264 – n. trad.]. *Hom.* (Coll. III), XVI, 6, 2, SC 275, p. 202.

¹²⁵ *Hom.* (Coll. II), XLIX, 3, Dörries, p. 317.36-44 [tr. rom. cit., Omilia XLIX, 3, p. 279 – n. trad.].

¹²⁶ *Hom.*, II, 5, Dörries, p. 18-19.75-80 [tr. rom. cit. *supra*, Omilia II, 5, p. 95 – n. trad.].

¹²⁷ Cf. *Hom.*, XLIII, 1, Dörries, p. 283.10 [tr. rom. cit. *supra*, Omilia XLIII, 1, p. 256 – n. trad.].

¹²⁸ Cf. *Hom.*, XLIV, 9, Dörries, p. 295-296.143 [tr. rom. cit. *supra*, Omilia XLIV, 9, p. 264 – n. trad.].

pria fire: „Întrebare: Oare, cel ce a primit puterea dumnezeiască și, în parte, a fost schimbat, (mai) rămâne în natura sa? Răspuns: Pentru ca voința, chiar și după primirea harului, să se poată afirma, în care parte înclină și cu cine este de acord, natura rămâne aceeași”.¹²⁹ Vorbind despre sufletul îndumnezeit, Sfântul Macarie are grijă să precizeze: „Unul (Duhul) este Dumnezeu, altul (sufletul) nu este Dumnezeu; Unul este Domnul, celălalt este slugă; unul este Creator, altul este creatură; Unul este meșterul, altul este lucrul (mâinilor Lui). Nu este nimic comun între natura unuia și (natura) celuilalt”.¹³⁰ Într-o asemenea perspectivă trebuie înțeleasă afirmația Sfântului Macarie că sufletul primește, „pe lângă (firea) sa, ființa, puterea și firea lui Dumnezeu”.¹³¹ „Pe lângă (firea) sa” arată că sufletul își păstrează firea, ființa și puterea proprie, și totuși se înalță la o stare superioară, cu adevărat dumnezeiască, este în mod real îndumnezeit. Tot așa, îndumnezeirea îl preschimbă pe om, dar persoana lui continuă să subziste cu firea care îi este proprie, aceasta fiind condiția unei împărtășiri personale din bunurile primite: „Petru va fi Petru, Pavel va fi Pavel și Filip va fi Filip. Fiecare, plin de Duhul, va rămâne în propria-i natură și în propriul ipostas. Dacă am admite că dispare natura, că nu mai există Petru, nici Pavel, ci că pretutindeni și în toate este Dumnezeu, atunci (ar trebui să admitem) că nici cei ce merg în iad nu simt pedeapsa, nici cei ce merg în Împărăția lui Dumnezeu nu simt binefacerea”.¹³²

Omul poate experia îndumnezeirea încă din această lume: „Această slavă, sufletele sfinților și ale credincioșilor s-au învrednicit s-o aibă încă de acum în omul lor cel lăuntric”.¹³³

Dacă sufletul poate experia aici pe pământ îndumnezeirea, trupul însă o va experia în Împărăția cerească, la învierea de obște, împreună

¹²⁹ *Hom.*, XXVI, 5, Dörries, p. 207.41-44 (Sfântul Macarie are în vedere aici personalitatea) [tr. rom. cit. *supra*, *Omilia* XXVI, 5, p. 205 – *n. trad.*]. A se vedea și *Hom.*, XV, 10, Dörries, p. 132.140-133.147 [tr. rom. cit. *supra*, *Omilia* XV, 10, p. 156 – *n. trad.*].

¹³⁰ *Hom.*, XLIX, 4, Dörries, p. 319.67-69 [tr. rom. cit., *Omilia* XLIX, 4, p. 280 – *n. trad.*]. Același text în *Hom.* (Coll. III), XXVI, 8, 1, SC 275, p. 312.

¹³¹ *Hom.* (Coll. III), III, 3, 3, SC 275, p. 92.

¹³² *Hom.* (Coll. II), XV, 10, Dörries p. 132.142-133.147 [tr. rom. cit., *Omilia* XV, 10, p. 156 – *n. trad.*].

¹³³ *Hom.*, V, 10, Dörries, p. 62.429-433 [tr. rom. cit. *supra*, *Omilia* V, 10, p. 120 – *n. trad.*].

cu sufletul. „După cum trupul Domnului, atunci când S-a suit pe munte a fost slăvit și s-a transformat în strălucire dumnezeiască și într-o lumină nemărginită (cf. *Matei* 9, 2 ș.u.), la fel vor fi slăvite trupurile sfinților și vor străluci. Și după cum slava cea dinlăuntru a lui Hristos i-a acoperit trupul și (acesta) a strălucit, la fel și în cazul sfinților, puterea lui Hristos care este înlăuntrul lor, în ziua aceea se va revărsa în afară peste trupurile lor. Pentru că încă de acum ei participă cu mintea lor la ființa și natura Lui. Că s-a scris: «Cel ce sfințește și cei ce se sfințesc dintr-Unul sunt toți» (*Evrei* 2, 11). Și: «Slava pe care Mi-ai dat-o, Eu le-am dat-o lor» (*Ioan* 17, 22). Și după cum dintr-un singur foc se aprind multe făclii (iar acestea sunt la fel), în mod firesc trupurile sfinților, fiind mădulare ale lui Hristos, devin de aceeași (natură) ca a lui Hristos».¹³⁴ După cum se vede din aceste texte, pentru Sfântul Macarie îndumnezeirea este legată de primirea luminii dumnezeiești și este rodul unei preschimbări ce se săvârșește prin ea și întru ea. Trupurile însă nu se vor identifica cu natura dumnezeiască, ci-și vor păstra identitatea lor naturală și personală.

12. Sfântul Vasile cel Mare¹³⁵ concepe omul ca pe „o creatură a lui Dumnezeu și merit să fie Dumnezeu”¹³⁶ El subliniază în chip foarte firesc, în tratatul său *Despre Sfântul Duh*, rolul Acestuia în îndumnezeire și în cele cerute de dobândirea ei: curățirea de patimi, desăvârșirea, unirea cu El, iar prin El, în lumina dumnezeiască pe care o împărtășește, vederea, în Cuvântul, a Tatălui. Prin Paracletul, scrie el, „cei ce sunt pe calea virtuții se desăvârșesc. Luminând pe cei care s-au curățit de orice pată, îi arată duhovnicești datorită comuniunii cu El. Și după cum corpurile translucide și transparente, atunci când o rază cade peste ele, devin mai strălucitoare și altă strălucire pornește din ele, la fel se întâmplă și cu sufletele purtătoare și luminate de Duhul, ele însele devin duhovnicești [...]. Urmare a acestui fapt sunt

¹³⁴ *Hom.*, XV, 38, Dörries p. 149.437-150.447 [tr. rom. cit. *supra*, *Omilia* XV, 38, p. 166 – n. *trad.*]. Cf. *Hom.*, II, 5, Dörries, p. 20.87-91; V, 10-11, Dörries, p. 61-63 [tr. rom. cit., *Omilia* II, 5, pp. 95-96; *Omilia* V, 10-11, p. 120 – n. *trad.*].

¹³⁵ Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 239-244.

¹³⁶ Menționat de SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XLIII, 48, SC 384, 228.20-21.

[...] viața cerească, [...], bucuria fără margini, stăruirea neconținută în (comuniunea cu) Dumnezeu”.¹³⁷ Puțin mai jos, Sfântul Vasile cel Mare exprimă în termeni foarte preciși, împrumutați din filosofia aristotelică, relația Duhului cu credinciosul pe care îl îndumnezeiește: „Se spune că forma este «în» materie, puterea «în» cel ce o primește și obiceiul (deprinderea) «în» cel ce îl are, și multe altele. Întrucât Sfântul Duh este puterea care desăvârșește ființele raționale, are rolul de «formă» (τὸν τοῦ εἶδους λόγον ἐπέχει). Pentru că acela care nu mai trăiește după trup, ci, condus de Duhul lui Dumnezeu, devine al lui Dumnezeu și se face asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu, se numește duhovnicesc. Și ceea ce este la ochiul sănătos puterea de a vedea, tot așa este lucrarea Duhului¹³⁸ în sufletul curat. De aceea Pavel le urează efesenilor ca ochii lor să fie luminați cu Duhul înțelepciunii”.¹³⁹ Ca și Sfântul Atanasie, Sfântul Vasile cel Mare, împotriva erorii lui Eunomie, invocă îndumnezeirea omului ca argument în afirmarea naturii dumnezeiești a Duhului Sfânt: „De vreme ce s-a spus că Dumnezeu locuiește în noi prin Duhul [cf. 1 Ioan 3, 24; 1 Corinteni 3, 16; Efeseni 2, 21-22], n-ar fi o vădită lipsă de pietate să se spună că Duhul nu este părtaș la Dumnezeire? Dacă noi numim dumnezei pe cei a căror virtute este desăvârșită și dacă desăvârșirea vine de la Duhul, Cel care îndumnezeiește pe alții, cum ar fi El lipsit de dumnezeire?” Lucrul acesta îi oferă Sfântului Vasile cel Mare prilejul de a sublinia deosebirea dintre Duhul și cei îndumnezeiți: Duhul este Dumnezeu prin fire, în timp ce omul nu este decât prin participare și prin har. „Cu adevărat, scrie el, nici nu este cuvios a spune despre Duhul că dumnezeirea pe care o cinstim în El este și ea primită, cum e primită de oameni, și că nu o are împreună-ființând cu El prin fire. Căci cel care este îndumnezeit prin har aparține frii

¹³⁷ *De Spir. Sanct.*, IX, 23, SC 17 bis, p. 326-328 [tr. rom. de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornișescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri* (III), *Despre Sfântul Duh*, PSB, vol. 12, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 39, cu mențiunea că aici nu se regăsește textul cu care se încheie tr. fr.: „asemănarea cu Dumnezeu și, culmea celor dorite, omul se face dumnezeu (θεὸν γενέσθαι)” – n. trad.].

¹³⁸ Expresia este importantă, pentru că distinge persoana și firea Duhului de lucrarea Sa.

¹³⁹ *De Spir. Sanct.*, XXVI, 61, SC 17 bis, pp. 466-468 [tr. rom. cit., XXVI, p. 75 – n. trad.].

schimbătoare, care, când și când, fiind fără luare-aminte, se lasă desprinsă de bine”.¹⁴⁰ Evocând sfințirea îngerilor, Sfântul Vasile cel Mare face prețioase observații, care, după cum just notează J. Gross,¹⁴¹ pot fi aplicate îndumnezeirii oamenilor; acestea nu numai că stabilesc deosebirea dintre sfințirea prin fire și sfințirea prin participare, ci contribuie și la înțelegerea felului în care sfântul autor concepe sfințirea și, prin analogie, îndumnezeirea, folosindu-se de o comparație care va fi reluată ulterior de mulți Sfinți Părinți: „După cum fierul pus în foc nu încetează de a fi fier, ci, cuprins de flăcări, primește în el însuși firea focului, și prin înroșire și lucrare se preschimbă în foc, tot așa sfințele puteri îngerești au, prin părtășia lor la Cel ce este sfânt prin fire, o sfințire care le-a pătruns întreaga făptură și le-a devenit conaturală. Iată însă deosebirea dintre ele și Sfântul Duh: la El sfințenia este [însăși] firea [Lui], în vreme ce lor le este dat să fie sfințiți prin participare”.¹⁴²

13. Sfântul Grigorie de Nazianz¹⁴³ folosește expresii cutezătoare, care vor fi uneori preluate de origeniști în sprijinul învățaturii lor, cărora însă Sfântul Maxim le va da, împotriva acestora, o tâlcuire ortodoxă. Sfântul Grigorie de Nazianz numește intelectul omenesc „parte dumnezeiască”¹⁴⁴ și spune: „Parte suntem noi din El și curgem de sus, de la El”.¹⁴⁵ Învățătura lui însă, în realitate, exclude orice idee de emanaționism,¹⁴⁶ și de altfel el precizează că firile înzestrate cu intelect sunt doar „înrudite cu Dumnezeirea”.¹⁴⁷ Expresia „Dumnezeu

¹⁴⁰ *Adv. Eunom.*, III, 5, SC 305, pp. 162-164.

¹⁴¹ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 243.

¹⁴² *Adv. Eunom.*, III, 2, SC 305, pp. 152-154.

¹⁴³ Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 244-250. I.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1382.

¹⁴⁴ *Poem. dogm.*, VIII, 70-77, PG 37, 452A. *Poem. moral.*, X, 135, PG 37, 690A.

¹⁴⁵ *Or.*, XIV, 7, PG 35, 865C [tr. rom. de Pr. Dr. Gheorghe Tilea, în: SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Despre iubirea de săraci*, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2006, p. 14 – n. trad.]. Cf. *Poem. moral.*, XXXIV, 27, PG 37, 947, unde el se întreabă dacă sufletul în întregime este o „emanație dumnezeiască” sau numai puterea lui de înțelegere (intelectul lui).

¹⁴⁶ Cf. *Or.*, XLV, 4, PG 36, 628C.

¹⁴⁷ Cf. *Or.*, XLV, 6, PG 36, 629C.

stabilește” sau „institue” (θεὸς θετός),¹⁴⁸ folosită în acest context, arată că îndumnezeirea este pentru el un dar al lui Dumnezeu, și nu un bun pe care omul l-ar avea în chip nemijlocit și prin fire, chiar dacă firea lui tinde către ea. Vorbind despre primul om, creat după chipul lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie îl înfățișează ca făptură vie „îndrumată cu înțelepciune [de Pronia dumnezeiască] [...] viețuitor în cele de aici, dar [care] se și mută spre o altă lume”, „îndumnezeit (θεοῦμενον) prin această înclinare a lui către Dumnezeu”¹⁴⁹ Căci pentru îndumnezeire (θεωσις) ne-am născut.¹⁵⁰ Dar pentru a o împlini, omul trebuie mai întâi să săvârșească toate virtuțile.¹⁵¹ Îndumnezeirea este în cele din urmă legată de vederea lui Dumnezeu: „Cu adevărat, lumina adevărului, drămuită aici, pe pământ, mă mână la dorirea vederii și simțirii slavei lui Dumnezeu, vrednică de Acela care m-a legat [de trup], care mă va dezlega, și care, în chip mai înalt, iarăși mă va lega.”¹⁵²

Evocând apoi căderea omului și remediul de care era nevoie pentru tămăduirea stării lui căzute, el vorbește de Întrupare, înfățișând-o ca temei al îndumnezeirii: „Când Dumnezeu S-a făcut om, omul s-a făcut dumnezeu”;¹⁵³ „[Hristos] vine, [rămânând] Dumnezeu, după ce Și-a asumat sau Și-a unit Siesi firea omenească, El, Unul, din două firi diferite, dumnezeiască și omenească, din carne și Duh, una îndumnezeind, iar alta fiind îndumnezeită. [...] Cel care îmbogățește Se face sărac și sărăcește luând trupul meu, pentru ca eu să mă îmbogățesc cu dumnezeirea Lui; Cel deplin Se deșartă pe Sine, Se golește pentru puțin timp de slava Sa, pentru ca eu să mă împărtășesc din plinătatea Lui”;¹⁵⁴ „Ca chip de rob Se coboară cu cei deopotrivă

¹⁴⁸ *Poem. moral.*, X, 140, PG 37, 690.

¹⁴⁹ *Or.*, XXXVIII, 11, SC 358, p. 126 [tr. rom. de Pr. Drd. Eugen Morar, în: SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvânt la Nașterea Mântuitorului Iisus Hristos*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2009, p. 18 – n. trad.].

¹⁵⁰ *Or.*, IV, 124, SC 309, p. 292.

¹⁵¹ *Or.*, IV, 124.

¹⁵² *Or.*, IV, 124.

¹⁵³ *Poem. dogm.*, I, 10, PG 37, 465.

¹⁵⁴ *Or.*, XXXVIII, 13, SC 358, p. 134 [tr. rom. cit., *Cuvânt la Nașterea Mântuitorului Iisus Hristos*, pp. 20-21 – n. trad.]. Cf. *Or.*, XLV, 9, PG 38, 633-634.

robi și cu robii și ia formă străină de El, purtându-mă pe mine întreg în Sine împreună cu cele ale mele, pentru ca să mistuie în El Însuși păcatul, ca focul ceara, sau ca soarele aburii care ies din pământ, și să iau și eu cele ale naturii Lui, cu amestecarea mea cu El.”¹⁵⁵ Hristos „într-o comuniune [cu noi] mult mai tainică vine El acum, mult mai de negrăit decât cea dintâi.”¹⁵⁶ Corespondența dintre Întrupare și îndumnezeire este exprimată de Sfântul Grigorie de Nazianz în mod radical: Cuvântul „este pe atât om pentru tine, pe cât tu te faci dumnezeu din pricina Lui”.¹⁵⁷

Ca Sfântul Vasile și ca, înainte de el, Sfântul Atanasie, Sfântul Grigorie face din îndumnezeirea omului un argument în favoarea dumnezeirii Sfântului Duh, subliniind că îndumnezeirea se lucrează prin El: „Dacă S-a așezat în același rând cu mine, cum mă mai îndumnezeiește? Sau cum mă mai unește El cu Dumnezeirea?”¹⁵⁸ „Dacă nu trebuie slăvit Duhul, cum mă îndumnezeiește El prin botez?”¹⁵⁹ „Dacă Duhul Sfânt nu este Dumnezeu, atunci să Se facă mai întâi Dumnezeu, și apoi să mă îndumnezeiască El pe mine, cel egal cu El”.¹⁶⁰ Îndumnezeirea inaugurată la botez, după cum indică una dintre formulările precedente, se va desăvârși deplin numai în veacul ce va să fie: „Să te faci [tu, omule,] dumnezeu, e drept făcut (θετός), [nu născut], dar plin de lumina cea dumnezeiască, din care aici pe pământ abia de gustăm puțin, aceasta va fi răsplata chinurilor tale”.¹⁶¹ Această frază este de o mare bogăție, deoarece ne arată încă și faptul că îndumnezeirea e dăruită de Dumnezeu, că omul trebuie să se facă vrednic de ea prin asceză, și că ea corespunde unei luminări, altfel spus se împlinește în luminoasa vedere a lui Dumnezeu.

¹⁵⁵ Or., XXX, 6, SC 250, p. 236 [tr. rom. de Pr. Gh. Tilea și Nicolae Barbu, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântări teologice, Cuvântarea a patra despre Dumnezeu*, Ed. Herald, București, f.a., p. 138 – n. trad.].

¹⁵⁶ Or., XXXVIII, 13, SC 358, p. 134 [tr. rom. cit., *Cuvânt la Nașterea Mântuitorului Iisus Hristos*, p. 21 – n. trad.].

¹⁵⁷ Or., XL, 45, SC 358, p. 306.

¹⁵⁸ Or., XXXI, 4, SC 250, p. 282 [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice, Cuvântarea a cincea despre Dumnezeu*, p. 157 – n. trad.].

¹⁵⁹ Or., XXXI, 28, SC 250, p. 332 [tr. rom. cit. *supra*, p. 177 – n. trad.].

¹⁶⁰ Or. XXXIV, 12, SC 318, p. 218.

¹⁶¹ *Poem. moral.*, X, 140-143, PG 37, 690.

14. Sfântul Grigorie de Nyssa¹⁶² este fără îndoială, după Sfântul Atanasie cel Mare, „martorul prin excelență al învățaturii răsăritene despre îndumnezeire”;¹⁶³ aceasta a devenit „punctul esențial al întregii sale teologii” și „domină în mare parte viziunea sa despre om și despre lucrarea răscumpărătoare a Logosului întrupat”.¹⁶⁴ El insistă puternic asupra creării omului după chipul lui Dumnezeu, care face din el „o copie a firii dumnezeiești”;¹⁶⁵ și subliniază afinitatea de natură a omului cu dumnezeiescul și chemarea lui la desfătarea de bunurile dumnezeiești: „Dacă omul a fost adus pe lume pentru ca să se facă părtaș la bunurile dumnezeiești, în mod necesar urmează că, așa cum a fost zidit, el este și capabil de a se putea împărtăși de ele. [...] omul, care a fost zidit pentru a se putea bucura de bunurile dumnezeiești, trebuia să aibă sădită în el o înrudire firească cu Acela de Care se împărtășește. De aceea a și fost înzestrat cu viață, cu rațiune, cu înțelepciune și cu toate bunătățile pe care numai firea dumnezeiască le are, pentru ca fiecare dintre acestea să trezească în el dorul după Dumnezeu, cu Care se știe înrudit”.¹⁶⁶

Prin greșeala sa, omul s-a lipsit pe sine de cele hărăzite lui și „a lepădat chipul (εἶδος) dumnezeiesc”.¹⁶⁷ Singur Dumnezeu putea să-l

¹⁶² Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 219-238. I.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1382-1383. D. L. BALAS, Μετουσία Θεοῦ, *Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma, 1966. S. DE BOER, *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen, 1968.

¹⁶³ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 219.

¹⁶⁴ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 236-237.

¹⁶⁵ *Or. cat.*, XXI, SC 453, p. 240 [tr. rom. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri* (II), *Marele cuvânt catehetic*, PSB, vol. 30, E.I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 317 – n. trad.]. Referitor la aceasta a se vedea J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 221-226. J. T. MUCKLE, „The Doctrine of St Gregory of Nyssa on Man as the Image of God”, *Medieval Studies*, 7, 1945, pp. 55-84.

¹⁶⁶ *Or. cat.*, V, 4-6, Méridier, pp. 26-28 [tr. rom. cit. *supra*, *Marele cuvânt catehetic*, p. 294 – n. trad.].

¹⁶⁷ *Hom. in cant.*, VIII, GNO VI, p. 251 [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri* (I), *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, Omilia VIII, PSB, vol. 29, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 225 – n. trad.].

ridice pe cel căzut și să-l aducă iarăși la viața pierdută.¹⁶⁸ Și putea să-l mântuiască îndată, dar a ales lunga cale ocolită a Întrupării, pentru a-l îndumnezei: Dumnezeu „S-a unit cu omul pentru ca omul să se îndumnezeiască prin acest amestec [cu dumnezeiescul]”;¹⁶⁹ „Dumnezeu, Cel ce S-a arătat, S-a unit cu firea noastră cea stricăcioasă pentru a îndumnezei cu El întreaga omenire (συναποθεωθῆναι τὸ ἀνθρώπινον), prin primirea ei la părtășia cu dumnezeirea”.¹⁷⁰ Acest text arată că, potrivit Sfântului Grigorie, umanitatea întreagă, firea omenească comună, concepută ca realitate concretă,¹⁷¹ este cea îndumnezeită de Hristos, ceea ce confirmă un pasaj din *Contra lui Eunomie*,¹⁷² care are încă și calitatea de a preciza oarecum modalitatea acestei îndumnezeiri: „Dumnezeu Cel Unul Născut, Care prin Sine Însuși a creat [...] firea omenească, [...], prin Sine Însuși a și ridicat-o iarăși la viața cea nemuritoare, iar aceasta prin omul cu care împreună sălășluia, luând asupra Sa tot neamul omenesc. El Și-a amestecat puterea Sa de viață făcătoare cu firea muritoare și stricăcioasă, și unind-o cu Sine, a schimbat starea noastră muritoare în [stare de] har și în putere de viață”.¹⁷³ Găsim aici, mai limpede chiar decât la Sfântul Atanasie, o concepție fizică despre îndumnezeire.¹⁷⁴ Însă, ca și Sfântul Atanasie, Sfântul Grigorie distinge în mod implicit îndumnezeirea

¹⁶⁸ *Or. cat.*, VIII, SC 453, p. 200 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 305 – n. trad.].

¹⁶⁹ *Or. cat.*, XXV, SC 453, p. 258 [tr. rom. cit. *supra*, p. 322 – n. trad.].

¹⁷⁰ *Or. cat.*, XXXVII, SC 453, p. 324 [tr. rom. cit. *supra*, pp. 340-341 – n. trad.].

¹⁷¹ A se vedea pe această temă: J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 229-231. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, ed. a IV-a, p. 166. HERRMANN, *Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda*, Halle, 1875, pp. 16-27. A. RITSCHL, *Die christische Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, ed. a II-a, Bonn, 1882, pp. 12-14. F. HILT, *Des heiligen Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Köln, 1890. L. MALEVEZ, „L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique”, *Recherches de science religieuse*, 25, 1935, pp. 260-280. J. GAÏTH, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, pp. 150-151.

¹⁷² A se vedea și *Tres dii*, GNO III/1, pp. 40-41, 54-55. *Ex comm. not.*, GNO III/1, p. 29 și pp. 31-32. *Hom. in cant.*, IX, GNO VI, p. 262 [tr. rom. cit., *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, Omilia IX, p. 231 – n. trad.].

¹⁷³ *Contra Eunom.*, III, 3, GNO II, pp. 125-126.

¹⁷⁴ Cf. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 4e éd., p. 166. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 231.

întregii umanități în omenitatea asumată de Hristos, de îndumnezeirea fiecărui ipostas în parte.

El subliniază astfel mai întâi rolul pe care îl au Sfintele Taine în îndumnezeirea omului, care îl fac pe cel ce le primește părtaș la bunurile dobândite de Hristos pentru el. În primul rând, rolul botezului: „Cel ce s-a curățit ajunge să fie părtaș la starea de nepătimire [curăție], iar curăția adevărată e însăși natura dumnezeiască”;¹⁷⁵ cel botezat, „după ce s-a dezbrăcat de sine însuși, îmbracă firea dumnezeiască”;¹⁷⁶ și „cu adevărat a ajuns fiu al lui Dumnezeu”.¹⁷⁷ Apoi al Euharistiei: „Dumnezeu, Cel ce S-a arătat, S-a unit cu firea noastră cea stricăcioasă pentru a îndumnezei cu El întreaga omenire, prin primirea ei la părtășia cu dumnezeirea, din această pricină El Se împarte ca o sămânță la toți credincioșii, potrivit unui plan al harului, tocmai prin acest Trup compus din pâine și vin și Se contopește cu trupul credincioșilor, pentru ca această unire cu Trupul cel nemuritor să permită omului să participe și el la nestricăciune”.¹⁷⁸ Sfântul Grigorie subliniază în plus că, dinspre partea lui, creștinul trebuie să fie pe potriva bunurilor primite, printr-o strădanie personală de transformare lăuntrică, îndeosebi prin curățirea de patimi și lucrarea virtuților;¹⁷⁹ se poate spune așadar că „sfântul dascăl vedea în îndumnezeire un rezultat deopotrivă al lucrării dumnezeiești și al străduinței omenești”.¹⁸⁰

Prin sporirea în virtuți, cel botezat se cuvine să crească în această unire până la culmile contemplației, unde, în stare de răpire, dobândește de la Duhul negrăita cunoaștere a lui Dumnezeu.¹⁸¹ În

¹⁷⁵ *Or. cat.*, XXXVI, SC 453, p. 314 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 337 – *n. trad.*].

¹⁷⁶ *Contr. Eunom.*, III, 1, GNO II, p. 45.

¹⁷⁷ *Or. cat.*, XL, SC 453, p. 336 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 345 – *n. trad.*].

¹⁷⁸ *Or. cat.*, XXXVII, SC 453, p. 324 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, pp. 340-341 – *n. trad.*].

¹⁷⁹ A se vedea, de pildă, *Or. cat.*, XL, 1-6, Méridier, pp. 190-194 [tr. rom. cit. *supra*, pp. 344-345 – *n. trad.*].

¹⁸⁰ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 233.

¹⁸¹ Cf. *De vita Mos.*, II, 152-167, SC 1, p. 202-214 [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri* (I), *Despre viața lui Moise*, PSB, vol. 29, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, pp. 69-75 – *n. trad.*].

vederea lui Dumnezeu omul se împărtășește de firea dumnezeiască.¹⁸² Sufletul credinciosului este astfel strâns unit cu Dumnezeu: „lipindu-se de Domnul, este un duh cu El, cum zice Apostolul”¹⁸³

Chiar îndumnezeit, omul nu poate să dobândească „identitatea de natură”¹⁸⁴ cu Dumnezeu. Cu toate că vorbește de „unirea [amestecul] sufletului omenesc cu Dumnezeu”¹⁸⁵ Sfântul Grigorie nu concepe nicidecum unirea cu Dumnezeu ca pe o absorbire a omului de către El, și nu pot fi admise nicidecum învinuirile de panteism formulate de A. Harnack;¹⁸⁶ în mai multe rânduri, Sfântul Grigorie subliniază că omul se deosebește de Dumnezeu și că este creat, în vreme ce Dumnezeu este necreat, că Dumnezeu este imuabil, iar omul, supus schimbării.¹⁸⁷

15. Odată cu Sfântul Chiril al Alexandriei,¹⁸⁸ învățătura despre îndumnezeire ajunge la o deplină dezvoltare. Sfântul Chiril înfățișează îndumnezeirea ca finalitate a Întrupării: Cuvântul „S-a făcut ceea ce suntem noi, ca să ne facă părtași la ceea ce El Însuși este”;¹⁸⁹ El a luat cele ale noastre, ca să ne dea în schimb cele ale Lui.¹⁹⁰ Sfântul Chiril

¹⁸² Cf. *De inf.*, GNO III/2, p. 79 [tr. rom. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri* (II), *Despre pruncii morți prematur...*, PSB, vol. 30, E.I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 417 – n. trad.].

¹⁸³ *Hom. in cant.*, I, GNO VI, p. 24-25 [tr. rom. cit., *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, Omilia I, p. 123 – n. trad.].

¹⁸⁴ *De anim. et res.*, PG 46, 41C [tr. rom. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri* (II), *Dialogul despre suflet și înviere*, PSB, vol. 30, E.I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 360 – n. trad.].

¹⁸⁵ *Hom. in cant.*, I, GNO VI, p. 22-23 [tr. rom. cit., *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, Omilia I, p. 122 – n. trad.].

¹⁸⁶ *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, ed. a IV-a, pp. 168-169.

¹⁸⁷ *De hom. opif.*, XVI, PG 44, 184CD [tr. rom. de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri* (II), *Despre facerea omului*, PSB, vol. 30, E.I.B.M.B.O.R., București, 1998, pp. 49-50 – n. trad.]. *Or. cat.*, VIII, 18, Méridier p. 62; XXI, 1-2, Méridier, p. 102 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, cap. 8, p. 305; cap. 21, p. 317 – n. trad.]. Contra învinuirilor de panteism, a se vedea și *Contr. Eunom.*, III, II, GNO II, p. 62.

¹⁸⁸ Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 277-297. I.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1383-1385.

¹⁸⁹ *Chr. un.*, SC 97, p. 328.

¹⁹⁰ Cf. *In Io.*, XX, 17, PG 74, 700AB [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, PSB, vol. 41, E.I.B.M.B.O.R., București, 2000, pp. 1144-1145 – n. trad.].

subliniază că era necesar ca Hristos să fie deopotrivă Dumnezeu și om, pentru ca omul să poată fi îndumnezeit: dacă Hristos nu era Dumnezeu, El nu putea să preschimbe omenitatea noastră căzută în noblețea dumnezeiască;¹⁹¹ dacă El nu era de o ființă cu Tatăl, noi n-am fi fost părtași ai firii dumnezeiești.¹⁹² Ca mulți dintre predecesorii săi, Sfântul Chiril folosește de altfel îndumnezeirea omului drept argument în favoarea dumnezeirii Cuvântului: „Dacă Logosul lui Dumnezeu este creatură, cum suntem noi uniți cu Dumnezeu și îndumnezeiți (θεοποιούμενα) prin unirea cu El?”¹⁹³ Pe de altă parte, dacă El nu era om, n-ar fi existat între El și noi împreunare reală și efectivă,¹⁹⁴ iar noi n-am fi putut fi îndumnezeiți: „Dacă Dumnezeu nu S-ar fi făcut om, omul nu s-ar fi făcut Dumnezeu”¹⁹⁵

Prin contactul cu firea dumnezeiască se produce în Hristos îndumnezeirea firii omenești: „După cum fierul pus în foc capătă pe dată roșeala aceluia, tot așa firea trupului, după ce a primit în ea pe Logosul dumnezeiesc, nestricăcios și de viață făcător, n-a mai rămas cum era, ci devine fără de stricăciune”¹⁹⁶ Regăsim așadar aici concepția fizică despre îndumnezeire, ca și realismul generic al Sfântului Atanasie sau al Sfântului Grigorie de Nyssa,¹⁹⁷ potrivit căruia cu adevărat firea omenească în întregime, înțeleasă ca o realitate concretă, este îndumnezeită: „În El eram toți, întrucât S-a arătat ca om”;¹⁹⁸ „Făcându-Se om, a avut în El firea [omenească] întreagă, ca s-o îndrepteze întreagă întorcând-o la starea de la început”;¹⁹⁹ „bogat

¹⁹¹ *The.*, ass. 1, PG 75, 24-28; 15, PG 75, 284B; 21, PG 75, 356-368.

¹⁹² *Contr. Nest.*, 3, PG 76, 144B; cf. *The.*, ass. 20, PG 75, 328-356.

¹⁹³ *The.*, ass. 15, PG 75, 284B.

¹⁹⁴ *In Io.*, XIV, 31, PG 74, 473CD [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 923 – n. trad.].

¹⁹⁵ *The.*, ass. 20, PG 75, 333C.

¹⁹⁶ *Hom. pasch.*, XVII, PG 77, 785D-788A.

¹⁹⁷ A se vedea L. JANSSENS, „Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 15, 1938, p. 238. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 284. L. MALEVEZ, „L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique”, *Recherches de science religieuse*, 25, 1935, pp. 280-290.

¹⁹⁸ *In Io.*, XVI, 6-7, PG 74, 432B [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 981 – n. trad.].

¹⁹⁹ *In Io.*, VII, 39, PG 73, 753C [tr. rom. cit. *supra*, p. 534 – n. trad.].

fiind, S-a sărăcit pe Sine, procurându-ne propriile Sale bogății și prin trupul cu care S-a unit avându-ne pe noi toți în Sine Însuși”.²⁰⁰ J. Gross constată că „[Sfântul Chiril], ca și înaintașii săi, nu leagă îndumnezeirea în chip nemijlocit de moartea Mântuitorului, în felul categoric în care el o atribuie Întrupării”,²⁰¹ și că el „recurge, potrivit nevoilor și uzanței timpului, când la Întruparea ca atare, când la Pătimire, fără a se întreba însă cum se pot concilia aceste două aspecte”.²⁰² Dar, oare, nu face lucrul acesta tocmai pentru că, la fel ca predecesorii săi, el deosebește în mod implicit mântuirea de îndumnezeire?

Pe de altă parte, Sfântul Chiril dezvoltă în mod amplu tema înfierii,²⁰³ unindu-Se cu firea omenească, Cuvântul o introduce în paternitatea dumnezeiască; ca frați ai lui Hristos, suntem asociați la privilegiile Sale.

Afirmând îndumnezeirea întregii firi omenești în Cuvântul întrupat, Sfântul Chiril arată că împrăștierea acestei îndumnezeiri de către fiecare persoană în parte presupune unirea cu Hristos prin credință și prin Sfintele Taine.²⁰⁴ La botez ne este dat Duhul Sfânt, la botez devenim temple ale lui Dumnezeu, de la botez începe lucrarea sfințirii noastre.²⁰⁵ Ca și Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Chiril subliniază rolul Euharistiei în îndumnezeirea omului:²⁰⁶ trupul lui Hristos, îndumnezeit prin unirea sa cu Dumnezeu Cuvântul, devine unealta îndumnezeirii trupului nostru.²⁰⁷ Logosul „înaltă, sfințește, slăvește și îndumnezeiește (θεοποιούσα)

²⁰⁰ *Contr. Nest.*, I, PG 76, 17A. cf. *In Io.*, I, 14, PG 73, 161C [tr. rom. cit. *supra*, p. 115 – n. trad.].

²⁰¹ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 284.

²⁰² *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 285.

²⁰³ Pe această temă, a se vedea L. JANSSENS, „Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 15, 1938, pp. 233-278.

²⁰⁴ A se vedea J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 286-288.

²⁰⁵ Referitor la această noțiune a se vedea J. MAHÉ, „La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 10, 1909, pp. 30-40 și pp. 469-492.

²⁰⁶ A se vedea P. DESEILLE, „L'eucharistie et la divinisation des chrétiens selon les Pères de l'Église”, *Le Messager orthodoxe*, 87, 1981, pp. 40-56.

²⁰⁷ *In Io.*, VI, 54, PG 73, 577-580 [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 411 – n. trad.]. *Ep.*, XVII, *ad Nest.*, anath. 11, PG 77, 121CD. *Ep.*, XLV, 228-237.

firea [omenească] mai întâi în Hristos”.²⁰⁸ Astfel îndumnezeit, trupul lui Hristos îndumnezeiește apoi pe cei care se unesc cu el prin Sfânta Euharistie.²⁰⁹ „Primind în noi trupește și duhovnicește pe Cel ce este Fiu adevărat după fire, unit în chip substanțial cu Tatăl, suntem slăviți prin părtășia și comuniunea cu firea dumnezeiască”.²¹⁰ Însă între unirea omenității cu dumnezeirea în Hristos și unirea omului cu Dumnezeu prin împărtășirea euharistică este o deosebire: prima este o unire naturală (ἔνωσις φυσική) sau ființială;²¹¹ cea de-a doua este o unire relațională (ἔνωσις σχετική), care este de asemenea fizică (iar nu morală), dar într-un alt sens, și care păstrează neștirbite cele două persoane unite.²¹²

Acest ultim adjectiv este de asemenea folosit de Sfântul Chiril pentru a desemna unirea sufletului cu Sfântul Duh.²¹³ Sfântul Chiril, care concepe lucrarea de mântuire și îndumnezeire drept lucrare a celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, acordă Sfântului Duh un rol esențial în îndumnezeirea omului.²¹⁴ El reia argumentul îndumnezeirii, întâlnit deja în multe rânduri, pentru a afirma natura dumnezeiască a Duhului Sfânt: „Suntem temple ale Duhului, Care există și subzistă (ca ipostas). Dar am fost numiți din cauza Lui și dumnezei, ca unii ce ne-am împărtășit, prin legătura cu El, de firea dumnezeiască și negrăită. Dacă, dimpotrivă, este cu adevărat străin și separat ființial de firea dumnezeiască Duhul, Care ne îndumnezeiește (θεοποιούv) prin Sine, ne-am înșelat în nădejde [...]. Cum am mai fi dumnezei și temple ale lui Dumnezeu, după Scripturi, prin Duhul cel din noi? Căci cel lipsit de calitatea de Dumnezeu, cum ar introduce această calitate în

²⁰⁸ *Theos.*, ass. 20, PG 75, 333C.

²⁰⁹ Cf. *In Io.*, IV, 3, PG 73, 601C-604B [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 421 – n. trad.].

²¹⁰ *In Io.*, IV, 2, PG 73, 577D-580A [tr. rom. cit. *supra* – n. trad.].

²¹¹ *In Io.*, XVII, 22, PG 74, 561D [tr. rom. cit. *supra*, pp. 1061-1062 – n. trad.]. *Ep. XVII ad Nest.*, anath. 3, PG 77, 120C.

²¹² Cf. *Apol. contr. Theod.*, anath. 3, PG 76, 408C. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 289.

²¹³ Aflăm numeroase referințe la J. MAHÉ, „La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 10, 1909, p. 472.

²¹⁴ A se vedea *op. cit.*, p. 480, pp. 475-479. L. JANSSENS, „Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 15, 1938, p. 247.

alții? Dar suntem [cu adevărat] temple și dumnezei”²¹⁵ „Așadar, prin Sine Însuși, Duhul lucrează în noi, ne sfințește cu adevărat, ne unește cu El prin atingerea Sa de noi, și ne face părtași firii dumnezeiești”²¹⁶ În pasajul care precede acest ultim text, deja foarte explicit, Sfântul Chiril exclude posibilitatea ca omul să fie îndumnezeit printr-un har creat, deoarece zice: „Aceeși putere sfințitoare, care purcede fizic de la Tatăl, care desăvârșește pe cei nedesăvârșiți, noi spunem că aparține Duhului Sfânt. În mod vădit e de prisos ca făptura să fie sfințită prin vreun mijlocitor”; ideea de bază a acestui pasaj este de altfel aceea că îndumnezeirea n-ar putea fi în niciun chip săvârșită de o creatură.²¹⁷

Tema sălășluirii în noi a Cuvântului prin Duhul este legată de cea a înfierii: „Deoarece Cuvântul lui Dumnezeu locuiește în noi prin Duhul, noi suntem înălțați la vrednicia înfierii, având în noi pe Însuși Fiul, cu Care ne-am făcut asemănători prin participarea Duhului Său”²¹⁸

Sfântul Chiril oferă mai multe precizări referitor la felul în care el concepe îndumnezeirea și înfierea omului. Sfântul Duh, „prin sfințire și dreptate, întemeiază în noi o anumită conformație dumnezeiască”²¹⁹ și „ne [va] trece la o altă stare (ἔξις)”²²⁰ Întipărindu-Se în noi ca o pecete, El săvârșește o transformare profundă, transfigurează într-atât firea noastră, încât o face asemenea firii celei necreate: „Cum se poate numi «făcut» Cel prin care chipul ființei dumnezeiești este întipărit în noi și pecetea firii necreate se țintuiește în sufletele noastre? Căci Sfântul Duh nu zugrăvește în noi – cum face pictorul privind la un model – ființa dumnezeiască, ca pe una deosebită de El; nu așa ne face El după asemănarea lui Dumnezeu. El Însuși Dumnezeu, și ieșind de la Dumnezeu, Se întipărește, ca într-o ceară, în inimile celor care Îl

²¹⁵ *De Trin.*, VII, PG 75, 1089CD [tr. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri* (III), *Despre Sfânta Treime*, Cuvântul VII, PSB, vol. 40, E.I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 284 – n. trad.]. Cf. *Theis.*, ass. 33, PG 75, 597A-C.

²¹⁶ *Theis.*, ass. 34, PG 75, 597C.

²¹⁷ *Theis.*, ass. 34, PG 597A-C.

²¹⁸ *Theis.*, ass. 23, PG 75, 571CD.

²¹⁹ *In Is.*, XLIV 21-22, PG 70, 936B.

²²⁰ *In Io.*, XVI, 6-7, PG 74, 433CD [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 983 – n. trad.].

primesc, asemenea unei peceti, în chip nevăzut”.²²¹ Asemănarea omului cu Dumnezeu nu-l face însă de o fire cu El.²²² Totuși omul se face părtaș firii dumnezeiești²²³ și este în mod real îndumnezeit.²²⁴ „Ne facem și noi participanți la firea dumnezeiască. Și așa ni se spune că ne-am născut din Dumnezeu și suntem pentru aceasta dumnezei, fiind înălțați nu numai prin har la slava cea mai presus de noi, ci și ca cei ce avem pe Dumnezeu locuind și lucrând în noi [...]. [...] suntem temple ale lui Dumnezeu, cum zice Pavel, având pe Duhul locuind în noi”.²²⁵

Sfântul Chiril precizează modul în care conține părtășia la Dumnezeu printr-o comparație lămuritoare, pe care o regăsim și la alți Sfinți Părinți: fierul are părtășie cu focul, dar, chiar pus în foc, el nu devine foc, căci are în el lucrarea focului ca o lucrare străină, care nu-i aparține potrivit firii sale.²²⁶ Tot așa omul îndumnezeit nu devine Dumnezeu prin fire, nici Fiu al lui Dumnezeu prin fire. El devine dumnezeu și fiu al lui Dumnezeu prin instituire (θέσις).²²⁷ Starea de fiu acordată omului este o stare de fiu prin înfiere, care nu este decât o imitare (μίμησις)²²⁸ a stării de fiu prin fire a Fiului Celui Unul.²²⁹

²²¹ *Thes.*, ass. 34, PG 75, 609D.

²²² Cf. *De Trin.*, I, SC 231, p. 156 [tr. rom. cit., *Despre Sfânta Treime*, p. 20 – n. trad.]. *Thes.*, ass. 12, PG 75, 200; 205. *In Io.*, VI, 15, PG 73, 464 [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 330 – n. trad.]. *Exp. in ps. LXXXI*, PG 69, 1205B.

²²³ *In Io.*, XVI, 15, PG 74, 452-453 [tr. rom. cit. *supra*, p. 994 – n. trad.]. *Ador.*, PG 68, 785. *Exp. in ps. XLVI*, PG 69, 1056. *In Is.*, LII, 1, PG 70, 1144. *In Hab.*, LV, PG 71, 932B. *De Trin.*, VII, PG 75, 1089CD [tr. rom. cit. *supra*, p. 284 – n. trad.]. *Contr. Nest.*, II, XII, PG 76, 108; V, VII, 248B.

²²⁴ Voir J. MAHÉ, „La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 10, 1909, p. 38.

²²⁵ *In Io.*, I, 13, PG 73, 157B [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, pp. 110-111 – n. trad.].

²²⁶ *In Io.*, VI, 57, PG 73, 589CD [tr. rom. cit. *supra*, p. 418 – n. trad.]. *Thes.*, ass. 12, PG 75, 199B.

²²⁷ *In Io.*, VI, 58, PG 73, 589C; I, 12, PG 73, 153C [tr. rom. cit. *supra*, p. 418 și, respectiv, p. 107 – n. trad.]. *Thes.*, ass. 32, PG 75, 4569C. *Hom. pasch.*, XII, PG 77, 688C.

²²⁸ *In Io.*, I, 12, 153C [tr. rom. cit. *supra*, p. 108 – n. trad.]. *Thes.*, ass. 32, PG 75, 4569C. *Hom. pasch.*, XII, PG 77, 688C.

²²⁹ Cf. L. JANSSENS, „Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 15, 1938, pp. 272-273.

Îndumnezeirea noastră se poate înfăptui încă în această viață, dar ea se poate pierde²³⁰ și este continuu perfectibilă.²³¹ Suprema sa desăvârșire va fi atinsă după învierea de obște.²³² Atunci mintea noastră se va umple „de-o lumină dumnezeiască și negrăită”,²³³ și „noi vom vedea față către față pe Împăratul și Dumnezeuul nostru”,²³⁴ într-o „cunoaștere desăvârșită și întreagă” a Lui,²³⁵ care va fi „un fel de cunoaștere dumnezeiască”.²³⁶

16. Odată cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul²³⁷ se inaugurează o adevărată mistică a îndumnezeirii. Putem considera de altfel că „îndumnezeirea omului este pivotul teologiei sale”.²³⁸ Acestui sfânt autor îi aparține generalizarea folosirii termenului *theōsis* (θεώσις) pentru a desemna îndumnezeirea,²³⁹ pe care o definește astfel: „Îndumnezeirea este asemănarea și unirea pe cât se poate cu Dumnezeu”.²⁴⁰

Îndumnezeirea omului este în mod fundamental legată de Înrupare: „Dumnezeu cel milostiv, [...] din bunătatea Sa proprie și firească, [...] a binevoit să vină El Însuși în mod simțit la noi [...]

²³⁰ Cf. *In Io.*, XVII, 16-17, PG 74, 536A-C [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, pp. 1044-1045 – n. trad.].

²³¹ Cf. *In 2 Co.*, III, 18, PG 74, 932BC.

²³² *Adv. anthr.*, XVI, PG 76, 1104C-1105B.

²³³ *In Mt.*, IV, 2-3, PG 72, 360A.

²³⁴ *In Io.*, XVI, 25, PG 74, 464B [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, pp. 1000-1001, unde nu se regăsește ca atare textul citat de autor, care, în schimb se regăsește ca atare în referința de la nota 236 – n. trad.].

²³⁵ *In Io.*, XIV, 21, PG 74, 294C [tr. rom. cit. *supra*, p. 895 – n. trad.].

²³⁶ *Glaph. in Ex.*, II, PG 79, 429A [tr. rom. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri* (II), *Glafire la Ieșirea*, PSB, vol. 39, E.I.B.M.B.O.R., București, 1992, p. 293 – n. trad.].

²³⁷ Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 298-319. I.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1385-1387.

²³⁸ P. GODET, „Denys l'Aréopagite”, *Dictionnaire de théologie catholique*, IV, col. 434.

²³⁹ Cf. W. VÖLKER, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, pp. 76-77.

²⁴⁰ *Eccl. hier.*, I, 3, PG 3, 376A [tr. rom. de Pr. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete, Despre ierarhia bisericească*, Paideia, București, 1996, p. 72 – n. trad.].

și prin unirea cu El să facă asemenea cu un foc pe cei uniți, potrivit capacității lor de îndumnezeire. «Căci celor câți L-au primit pe El, care cred în numele Lui, le-a dat puterea să se facă fii ai lui Dumnezeu; care nu din sânge, nici din pofta trupului, ci de la Dumnezeu s-au născut» (Ioan 1, 12-13).²⁴¹ Bunătatea dumnezeiască „[...] făcându-Se cu adevărat părtașă în chip nepăcătos de toate cele ale noastre [...] ne-a dăruit nouă și comuniunea cu ea, ca unora de-un neam cu ea și ne-a făcut părtași ai bunătăților proprii [...]. Și a schimbat ale noastre cu totul împotriva lor cu bunătate [tr. fr.: a schimbat cu totul firea noastră]. Mentea noastră neluminată a umplut-o de o abundentă atotdumnezeiască lumină și lipsa ei de chip a împodobit-o cu frumusețile chipurilor dumnezeiești. [...], arătându-ne înălțarea mai presus de lume și viețuirea îndumnezeită în asemănările sfințite ale noastre cu ea, pe cât este cu putință.”²⁴² Acest ultim text, foarte bogat în înțelesuri, arată că îndumnezeirea este îndumnezeire a întregii firi omenești, înfăptuită în Hristos, că ea preschimbă cu adevărat această fire, că ea rezultă din unirea acesteia în Hristos cu firea dumnezeiască (în acest text, ca în cel precedent, regăsim teoria fizică a îndumnezeirii²⁴³), dar arată totodată că primirea acestor bunuri de către fiecare om presupune un demers personal de asemănare cu Hristos.

Această asemănare cu Hristos se înfăptuiește mai întâi prin Sfintele Taine. Omul este în primul rând îndumnezit prin botez.²⁴⁴ creștinul pășește „pe urmele dumnezeiești ale Celui ce S-a făcut, din bunătate, întâiul dintre luptători prin luptele Sale, prin care imită pe Dumnezeu, [și] combate lucrările și existențele contrare îndumnezirii lui, murind împreună cu Hristos păcatului în botez, ca să vorbim în chip tainic.”²⁴⁵ Botezul este fundamentul nașterii lui Dumnezeu în om, naștere care îi conferă un mod de existență dumnezeiesc: „A fi îndumnezit înseamnă a naște pe Dumnezeu în sine; nimeni nu

²⁴¹ *Eccl. hier.*, II, 2, 1, PG 3, 393A [tr. rom. cit. *supra*, p. 74 – n. trad.].

²⁴² *Eccl. hier.*, III, 3, 11, PG 3, 441A-C [tr. rom. cit. *supra*, p. 83 – n. trad.].

²⁴³ Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 306.

²⁴⁴ *Eccl. hier.*, II, 3, 6, PG 3, 404C [tr. rom. cit., *Despre ierarhia bisericească*, p. 77 – n. trad.].

²⁴⁵ *Eccl. hier.*, 404A [tr. rom. cit. *supra*, p. 77 – n. trad.].

poate înțelege și cu atât mai puțin să pună în practică adevărurile primite de la Dumnezeu, dacă nu i s-a dat mai întâi să existe în chip dumnezeiesc.²⁴⁶ Lucrarea proprie botezului este aceea de a curăți și de a lumina. Omul este de asemenea și îndeosebi îndumnezeit prin Sfânta Împărtășanie, care este însumare și culme a tuturor Sfintelor Taine, și a cărei funcție principală este aceea de a-l unifica pe om și de a-l uni în felul acesta cu Dumnezeu Cel Unul: „Să cercetăm din ce motiv caracterul obștesc, propriu și celorlalte slujiri ierarhice, s-a atribuit ei mai mult decât aceluia și a fost numită în chip unic comuniune, chiar dacă orice slujbă a oricărei Taine adună viețile noastre împărțite într-o îndumnezeire unitară și prin unificarea de chip dumnezeiesc a vieților împărțite le dăruiește comuniune și unire cu Cel Unul”²⁴⁷

Să observăm că în comunicarea acestei îndumnezeiri prin Sfintele Taine, Sfântul Dionisie subliniază rolul ierarhiei bisericești: ierarhul „pe măsura ființei, proporției și treptei sale, poate, pe de o parte, să primească inițierea în Tainele dumnezeiești și să dobândească îndumnezeirea, iar pe de altă parte, să transmită celor de sub el, potrivit vredniciei fiecăruia, o parte din această sfântă îndumnezeire primită de el de la Însuși Dumnezeu”²⁴⁸

Dar creștinul care a primit în Sfintele Taine îndumnezeirea trebuie într-un anumit fel să-și împroprieze darul acesta, prin consimțire de bunăvoie și strădanie personală liber împlinită.²⁴⁹ „Fără fapte, scrie R. Roques, rezumând poziția Sfântului Dionisie, nu poate fi nici mântuire, nici nepătimire, nici îndumnezeire”²⁵⁰ Creștinul trebuie să se păstreze neîntinat de păcat, să se curățească de patimi și să-L imite pe Hristos prin propria lui viețuire, îndeosebi prin împlinirea poruncilor

²⁴⁶ *Eccl. hier.*, II, I, PG 3, 392B [tr. rom. cit. *supra*, p. 73, cu menționarea unor deosebiri față de tr. fr. – *n. trad.*].

²⁴⁷ *Eccl. hier.*, III, 1, PG 3, 424C [tr. rom. cit. *supra*, p. 78 – *n. trad.*].

²⁴⁸ *Eccl. hier.*, I, 2, PG 3, 372CD [tr. rom. cit. *supra*, p. 72 – *n. trad.*]. Cf. *Eccl. hier.*, I, 3, PG 3, 377A [tr. rom. cit. *supra*, p. 73 – *n. trad.*].

²⁴⁹ A se vedea de exemplu *Eccl. hier.*, II, III, 8, PG 3, 404C [tr. rom. cit. *supra*, p. 77 – *n. trad.*]. Referitor la importanța factorului personal (liberul arbitru și voința omului), cf. R. ROQUES, „Le primat du transcendant dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 23, 1947, p. 166, p. 170.

²⁵⁰ R. ROQUES, *op. cit.*, p. 170.

Sale:²⁵¹ „Iisus cel Unul și simplu [...] a înfăptuit cu bunătate comuniunea noastră unificatoare cu El. Și astfel a unit pe cele smerite ale noastre cu cele ale Lui în mod culminant, dacă și noi ne armonizăm cu El ca mădulare ale trupului Lui într-o aceeași viață întreagă [neîntinată] și dumnezeiască [...]. Dacă dorim comuniunea cu El, trebuie să tindem și noi spre atotdumnezeiasca Sa viață după trup și prin asemănarea cu sfânta ei nepăcățuire, să alergăm spre o viețuire în întregime de chip dumnezeiesc. Căci așa ni se va dărui și nouă comuniunea cu Cel cu Care ne vom face asemenea.”²⁵²

Curățirea de patimi și urmarea lui Hristos sunt primii pași pe calea mistică, pe care se înaintează către o tot mai mare curăție, lepădare de sine, simplitate și unificare,²⁵³ și care culminează în iubirea și cunoașterea care îl unesc pe om cu Dumnezeu: „Acestei fericite obârșii dumnezeiești [...] îi aparține voința cunoscută a mântuirii noastre [...]. Iar aceasta nu se poate înfăptui altfel, decât prin îndumnezeirea celor ce se mântuiesc. Iar îndumnezeirea este asemănarea și unirea, pe cât se poate, cu Dumnezeu. Iar ținta comună a întregii ierarhii este iubirea sau apropierea de Dumnezeu și de cele [tainele] dumnezeiești, produsă prin sfințire în chip dumnezeiesc și unitar; și înainte de aceasta, deplina și neîntoarsa despărțire de toate cele contrare, de cunoștința fapturilor (a celor ce sunt) ca făpturi, vederea și cunoștința adevărului sfânt, împărtășirea îndumnezeită de desăvârșirea unitară, hrănirea, pe cât este cu putință, de vederea Celui Unul, Care hrănește și îndumnezeiește pe tot cel ce se întinde după El.”²⁵⁴

²⁵¹ Cf. *Eccl. hier.*, II, III, 6, PG 3, 404A [tr. rom. cit., *Despre ierarhia bisericească*, p. 77 – n. trad.].

²⁵² *Eccl. hier.*, III, 3, 12, PG 3, 444AB.

²⁵³ Referitor la importanța acestor termeni din urmă în mistica dionisiană, a se vedea W. VÖLKER, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, pp. 73-74. Sfântul Dionisie se conformează aici unei îndelungate tradiții, ai cărei reprezentanți sunt, mai ales, Clement Alexandrinul, Origen, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Grigorie de Nazianz (a se vedea *op. cit.*, p. 74).

²⁵⁴ *Eccl. hier.*, I, 3, PG 3, 373D-376A. Cf. *Eccl. hier.*, III, 3, PG 3, 429A; 7, PG 3, 436B [tr. rom. cit., *Despre ierarhia bisericească*, p. 72; p. 79; p. 81 – n. trad.]. *De div. nom.*, VIII, 5, PG 3, 893A, SC 579, p. 82 [tr. rom. cit., *Despre numirile dumnezeiești*, VIII, 5, p. 166 – n. trad.].

De lepădare de sine este nevoie pentru că Dumnezeu e mai presus de puterea de înțelegere omenească, iar în unirea culminantă cu Dumnezeu, puterile de înțelegere își încetează lucrarea: „sunt de prisos [...] puterile înțelegătoare, când sufletul devenit în chip dumnezeiesc, se atinge într-o unire neînțeleasă de razele luminii neapropiate prin atingeri care nu se folosesc de ochi”²⁵⁵ Altfel spus, unirea cu Dumnezeu se săvârșește în starea de extaz, prin ieșirea din sine.²⁵⁶ Cunoașterea lui Dumnezeu e dată de Dumnezeu Însuși atunci când omul nu-și mai exercită puterea sa de cunoaștere: „Mintea noastră are puterea de a înțelege, putere prin care contemplă cele inteligibile, dar unirea prin care se unește cu cele de dincolo de ea, întrece firea minții. De aceea, trebuie să înțelegem cele dumnezeiești nu în modul nostru, ci ieșind din noi în întregime și făcându-ne întregi ai lui Dumnezeu”²⁵⁷

Cu toate că implică strădania personală a omului și i se dă pe măsura vredniciei lui,²⁵⁸ îndumnezeirea rămâne un dar al lui Dumnezeu: „[Puterea suprafințială a lui Dumnezeu este cea care] dăruiește îndumnezeirea, dând celor ce se îndumnezeiesc puterea de a se ridica [la o asemenea înălțime];”²⁵⁹ „Să spunem că fericita dumnezeiască Obârșie care e Dumnezeirea prin fire, izvorul îndumnezeirii, de la Care vine îndumnezeirea celor ce se îndumnezeiesc, a dăruit, din bunătatea dumnezeiască, ierarhia spre mântuirea și îndumnezeirea tuturor ființelor raționale și înțelegătoare”²⁶⁰

²⁵⁵ *De div. nom.*, IV, 11, PG 3, 708D, SC 578, pp. 466-468 [tr. rom. cit. *supra*, IV,11, p. 150 – n. trad.]. Această temă a luminii, adesea unită cu cea a întunericului, este omniprezentă în scrierile Sfântului Dionisie.

²⁵⁶ Cf. *De div. nom.*, IV, 13, PG 3, 712A, SC 578, pp. 466-468 [tr. rom. cit., *Despre numirile dumnezeiești*, IV,13, pp. 150-151 – n. trad.]. *De myst. theol.*, I, 1, PG 3, 997B-1000A, SC 579, pp. 292-294 [tr. rom. cit., *Despre teologia mistică*, I, 1, p. 247 – n. trad.].

²⁵⁷ *De divin. nom.*, VII, 1, PG 3, 865C-868A, SC 579, pp. 52-54 [tr. rom. cit. *supra*, VII, 1, p. 163 – n. trad.]. Cf. *De myst. theol.*, I, 1, PG 3, 997B-1000A, SC 579, pp. 292-294 [tr. rom. cit. *supra*, I, 1, p. 247 – n. trad.].

²⁵⁸ Sfântul Dionisie afirmă lucrul acesta de nenumărate ori. Cf. R. ROQUES, „Le primat du transcendant dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 23, 1947, pp. 166-167.

²⁵⁹ *De div. nom.*, VIII, 5, PG 3, 893A [tr. rom. cit., *Despre numirile dumnezeiești*, VIII, 5, p. 166 – n. trad.].

²⁶⁰ *Eccl. hier.*, I, 4, PG 3, 376B [tr. rom. cit., *Despre ierarhia bisericească*, p. 72 – n. trad.].

Chiar dacă Dumnezeu o lucrează, iar omul renunță la lucrarea proprie puterilor sale, îndumnezeirea nu-i suprimă acestuia libertatea. Sfântul Dionisie subliniază caracterul sinergetic al legăturii cu Dumnezeu: „Desăvârșirea fiecăruia din cei chemați în ierarhie constă în a fi fost înălțat la imitarea lui Dumnezeu, pe măsura lui. Iar ceea ce este mai dumnezeiesc ca toate [...] este a fi împreună lucrător al lui Dumnezeu și a primi lucrarea dumnezeiască, arătând-o, după putință, în sine”.²⁶¹

Sfântul Dionisie dezvoltă în paralel tema înfierii, deopotrivă dar dumnezeiesc, avându-și izvorul în dumnezeiasca paternitate și filiație, care însă rămân transcendente: „toată părințimea și fiimea s-a dăruit din obârșia părintească și filială ridicată peste toate, și nouă, și puterilor supracerești; din ea sunt și se numesc dumnezei [...], împlinindu-se duhovnicește această lucrare părintească și fiască, adică netrupește, nematerial, spiritual; căci Duhul dumnezeiesc e ridicat peste toată imaterialitatea spirituală și peste toată îndumnezeirea, iar Tatăl și Fiul sunt prin depășire deasupra a toată părințimea și fiimea”.²⁶²

Sfântul Dionisie poate afirma în același timp posibilitatea îndumnezeirii și înfierii omului, și absoluta transcendență a lui Dumnezeu, datorită distincției dintre ființa și puterile (sau energiile) dumnezeiești²⁶³: „Dacă, de pildă, numim ascunzimea mai presus de ființă a lui Dumnezeu viață sau ființă sau lumină sau rațiune, nu înțelegem nimic altceva decât puterile venite din ea la noi, puteri îndumnezeitoare sau de ființă făcătoare sau de viață născătoare sau de înțelepciune dăruitoare”.²⁶⁴ Astfel, chiar dacă omul este în mod real îndumnezeit, între el și Dumnezeu nu poate fi identitate de natură.²⁶⁵ Sfântul Dionisie

²⁶¹ *Cael. hier.*, III, 2, SC 58 bis, p. 90. Cf. *Cael. hier.*, III, 3, p. 92 [tr. rom. cit., *Despre ierarhia cerească*, III, 2 și, respectiv, III, 3, p. 20 – n. trad.].

²⁶² *De div. nom.*, II, 8, PG 3, 645BC, SC 578, p. 392 [tr. rom. cit., *Despre numirile dumnezeiești*, II, 8, p. 142 – n. trad.].

²⁶³ Cf. L.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1386. J.-Cl. LARCHET, „Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite”, *Le Messager orthodoxe*, 116, 1991, pp. 3-34.

²⁶⁴ *De div. nom.*, II, 7, PG 3, 645A, SC 578, p. 390 [tr. rom. cit., *Despre numirile dumnezeiești*, II, p. 142 – n. trad.].

²⁶⁵ Cf. R. ROQUES, „Le primat du transcendant dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 23, 1947, p. 146.

precizează că „fiecăre treaptă e ridicată la dumnezeiasca împreună-lucrare pe măsura ei, săvârșind, prin harul și puterea date de Dumnezeu, cele ce se află în Dumnezeire în mod natural”²⁶⁶

Cât despre lucrarea prin care suntem îndumnezeiți, Sfântul Dionisie spune că este „cu totul negrăită”²⁶⁷

17. La Leonțiu al Ierusalimului, tema îndumnezeirii este atât de frecventă,²⁶⁸ încât pare centrală.²⁶⁹ Dar în mod esențial ea apare în contextul hristologiei sale,²⁷⁰ și putem considera în această privință că Leonțiu este „unul dintre reprezentanții cei mai viguroși din rândul Părinților ai îndumnezeirii omenității lui Hristos”²⁷¹

El insistă asupra faptului că „trupul [lui Hristos] n-a existat niciodată fără Dumnezeu și prin sine însuși, într-o simplă fire proprie”²⁷² și că în Hristos nu era nimic „care să fie lipsit de dumnezeire”²⁷³

Leonțiu utilizează termenul *theōsis* (θεωσις) pentru a desemna îndumnezeirea firii omenești prin Întrupare.²⁷⁴

Într-un amplu capitol din *Adversus Nestorianos*, el exclude în mod explicit existența unui har creat în omenitatea lui Iisus. Dacă ar

²⁶⁶ *Cael. hier.*, III, 3, SC 58 bis, p. 92 [tr. rom. cit., *Despre ierarhia cerească*, III, 3, p. 20 – n. trad.].

²⁶⁷ *Eccl. hier.*, II, I, PG 3, 392B [tr. rom. cit., *Despre ierarhia bisericească*, II, I, p. 73 – n. trad.].

²⁶⁸ Cf. *Adv. Nest.*, I, 18, PG 86, 1468BC; III, 1, PG 86, 1605A; III, 8, PG 86, 1632B; IV, 21, PG 86, 1685D; IV, 37, PG 86, 1712A; V, 1, PG 86, 1724CD; V, 16, PG 86, 1737CD; V, 25, PG 86, 1748A; VII, 8, PG 86, 1757AB.

²⁶⁹ C. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în : A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, p. 709; „Textes «monophysites» de Léonce de Jérusalem”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 27, 1951, p. 476.

²⁷⁰ Referitor la hristologia lui Leonțiu al Ierusalimului, a se vedea A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 365-415; referitor la îndumnezeire, în mod particular, pp. 413-415. A se vedea și L. PERRONE, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553)*, Brescia, 1980, pp. 282-285.

²⁷¹ A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 365-415; referitor la îndumnezeire, în mod particular, p. 400.

²⁷² *Adv. Nest.*, II, 21, PG 86, 1581CD.

²⁷³ *Adv. Nest.*, IV, 37, PG 86, 1712A.

²⁷⁴ *Adv. Nest.*, I, 18, PG 86, 1468D.

exista, spune Leontiū, ar fi un accident; or, cum ar putea un accident să „îndumnezeiască” natura omenească a lui Iisus?²⁷⁵ Unirea ipostatică îndumnezeiește prin sine însăși trupul,²⁷⁶ acesta devenind natura proprie a lui Dumnezeu-Cuvântul, primind și manifestând proprietățile ipostasului Său.²⁷⁷

Leontiū subliniază transfigurarea naturii omenești a lui Hristos prin dumnezeirea prezentă în ea. El compară lucrarea Logosului asupra trupului cu cea a sufletului asupra corpului și a focului asupra fierului.²⁷⁸

Leontiū vorbește despre omenitatea lui Hristos ca despre un instrument al Dumnezeirii.²⁷⁹ El afirmă că Sfântul Duh este Cel ce mișcă puterea doritoare și puterea hegemonică a sufletului lui Iisus.²⁸⁰ Sufletul lui Iisus este așadar mișcat, dar se mișcă în mod liber; pentru a explica acest aspect, Leontiū se inspiră din exemplul pe care ni-l oferă sfinții.²⁸¹

Chiar dacă privește omenitatea lui Hristos ca total învăluită de Logosul și cu totul supusă dumnezeirii Sale suverane,²⁸² Leontiū nu consideră că ea este absorbită, amintind în dese rânduri că ființa dumnezeiască și ființa omenească rămân intacte și că natura omenească a lui Iisus este în întregime consubstanțială cu natura noastră.

Omenitatea asumată de Logosul, „ipostasiată” în El, îndumnezeită prin faptul că este trupul propriu al Cuvântului, devine ea însăși izvor

²⁷⁵ *Adv. Nest.*, III, 5, PG 86, 1613D-1616C, 1617A; 8, PG 86, 1624D-1625B, 1629AC, 1632AC, 1640AB; V, 13, PG 86, 1736B; 16, PG 86, 1737C.

²⁷⁶ *Adv. Nest.*, I, 19, PG 86, 1472B, 1476-1477; IV, 9, PG 86, 1669B-1672A; V, 48, PG 86, 1741A.

²⁷⁷ *Adv. Nest.*, II, 21, PG 86, 1581CD. A se vedea A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 391-392.

²⁷⁸ *Adv. Nest.*, VI, 8, PG 86, 1757AB; I, 20, PG 86, 1485C; I, 22, PG 86, 1483A; II, 7, PG 86, 1553A; IV, 21, 1685D; VI, 8, PG 86, 1757B.

²⁷⁹ *Adv. Nest.*, I, 11, PG 86, 1448A; 14, PG 86, 1457C-1460A; 16, PG 86, 1460D-1461A, 1464AC; 19, PG 86, 1481B, 1484C-1485A; IV, 22, PG 86, 1688AB; 37, PG 86, 1712C; VI, 8, PG 86, 1757A; VII, 4, PG 86, 1768A.

²⁸⁰ *Adv. Nest.*, I, 19, PG 86, 1484C-1485A.

²⁸¹ *Adv. Nest.*, 17, PG 86, 1464A. Cf. *Adv. Nest.*, I, 19, PG 86, 1473C-1477B.

²⁸² Cf. L. PERRONE, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553)*, Brescia, 1980, p. 284.

de viață dumnezeiască;²⁸³ în aceasta constă deosebirea dintre Hristos și creștini, care sunt îndumnezeiți prin participare. Leonțiu scrie astfel: „Prin legătura cu Dumnezeu, prin unirea strânsă după ipostas, întreaga bogăție a îndumnezeirii a pătruns în *Kyriakos anthropos*, în natura sa [omenească] care îi este specifică, în chipul noutății, mijlocit, ca pârgă a plămădei omenești, întâiul-născut între mulți frați și Cap al trupului Bisericii. În toată cealaltă plămădă a neamului omenească, în toți ceilalți frați din sămânța lui Avraam, în trupul Bisericii, doar mai apoi, prin participare și în chip mijlocit, s-au lucrat roadele unirii după fire cu El, primul dintre noi Care a primit harul, *Kyriakos anthropos* [...]”.²⁸⁴ Potrivit lui Leonțiu, această participare se săvârșește mai întâi prin viața sacramentală.²⁸⁵

18. În general, tema îndumnezeirii este deosebit de importantă în hristologia răsăriteană, începând cu a doua jumătate a veacului al VI-lea, mai cu seamă în legătură cu dezbaterile hristologice.²⁸⁶

II. Însemnătatea pe care o are tema îndumnezeirii în scrierile Sfântului Maxim

Rapida examinare anterioară ne permite să constatăm că în momentul în care se manifestă Sfântul Maxim, tema îndumnezeirii omului cunoscuse deja o considerabilă dezvoltare și aprofundare și căpătase o poziție centrală în spiritualitatea Răsăritului creștin. Nu e de mirare așadar că ea ocupă un loc deosebit de important în scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul. Astfel, G. Berthold notează că împreună cu întruparea Cuvântului, această noțiune este tema constantă a scrierilor sale.²⁸⁷ I.-H. Dalmis îl numește pe Sfântul Maxim „Dascăl al Întrupării și al îndumnezeirii”,²⁸⁸ și constată că îndumnezeirea

²⁸³ *Adv. Nest.*, III, 8, PG 86, 1629A-C.

²⁸⁴ *Adv. Nest.*, I, 18, PG 86, 1468BC.

²⁸⁵ *Adv. Nest.*, V, 22, PG 86, 1744D-1745A; VI, 1, PG 86, 1753C.

²⁸⁶ C. MOELLER, „Textes «monophysites» de Léonce de Jérusalem”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 27, 1951, p. 476.

²⁸⁷ „Did Maximus the Confessor Know Augustine?”, *Studia Patristica*, XVII/1, 1982, p. 15.

²⁸⁸ „Un traité de théologie contemplative: le «Commentaire du Pater» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 29, 1953, p. 148.

constituie „tema predilectă a contemplației sale”,²⁸⁹ că „în calitatea sa de monah și părinte duhovnicesc, mai înainte de orice se preocupă de tot ceea ce poate călăuzi înaintarea către îndumnezeire”,²⁹⁰ sau, pe scurt, că „îndumnezeirea deține un loc de prim rang în întreaga sa gândire”.²⁹¹ În ceea ce-l privește, C. Moeller scrie astfel: „Învățătura despre îndumnezeire, după cum se știe, este centrală la Sfântul Maxim”.²⁹² J. Gross notează că: „Din multele sale scrieri [...] se desprinde o soteriologie care poate fi numită o teologie și o mistică a îndumnezeirii”.²⁹³ Iar S. L. Epifanović, înainte de ei, nu ezită să spună că „ideea principală a Sfântului Maxim [...] este cea a îndumnezeirii”.²⁹⁴

Importanța acestei teme se observă pe dată în scrierile Sfântului Maxim datorită numeroaselor ocurențe ale termenilor care aparțin vocabularului propriu îndumnezeirii.²⁹⁵

²⁸⁹ „La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur”, *Sciences ecclésiastiques*, 14, 1962, p. 456.

²⁹⁰ „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur”, în *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu, Bibliothèque thomiste*, nr. 37, Paris, 1967, p. 71.

²⁹¹ „L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur”, *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, 36, 1961, p. 209.

²⁹² „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, p. 691.

²⁹³ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 319.

²⁹⁴ *Prepodobnyj Maksim Ispovednik i visantijskoie bogoslovie*, Kiev, 1915, p. 125.

²⁹⁵ Noi am găsit termenul θεώσις de șaptezeci și șapte de ori; θεός și combinațiile sale de patruzeci și patru de ori; θεοποιέω și combinațiile sale de douăsprezece ori; θεοποιός de trei ori; θεοποιητικός o dată; αποθεώ o dată; έκθεωτικός de trei ori; έκθέωσις de cinci ori; θεωργέω de patru ori; θεωργία o dată; θεωργός une foi; θεοειδής de opt ori; θεοειδής o dată. La aceasta trebuie adăugate cele aproape șaptezeci și două de perifraze, între care domină expresiile θεόν și θεός γίγνομαι. Vedem că Sfântul Maxim folosește o paletă de expresii destul de largă. Vom observa însă absența substantivului θεοποίησις, care a prevalat în tradiția patristică până la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, și neta predominanță a termenilor θεώσις și θεός. Aceștia din urmă fiind net prevalenți la Sfântul Dionisie, care i-a folosit în locul termenilor θεοποίησις și θεοποιέω, s-a tras concluzia că Sfântul Maxim a împrumutat de la el terminologia sa (I.-H. DALMAIS, „L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur”, *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, 36, 1961, p. 203; „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, dans *Epektasis, Mélanges patristiques*

Acest factor cantitativ este un indiciu al locului esențial pe care îl deține îndumnezeirea în natura și structura învățaturii duhovnicești și teologice a Sfântului Maxim. Astfel, I.-H. Dalmais vorbește de „o învățătură îndreptată în întregime către călăuzirea creștinului până la deplina sa îndumnezeire”.²⁹⁶ Și mai spune că: „În materie de teologie, [...] cheia de boltă a învățaturii lui Maxim este îndumnezeirea”.²⁹⁷ Pentru A. Radosavljević, de asemenea, îndumnezeirea este „cugeta-

offers au cardinal Daniélou, Paris, 1972, p. 58). L. THUNBERG, admitând faptul că Sfântul Maxim este îndatorat unor dintre predecesorii săi și tradiției generale în ceea ce privește învățătura sa despre îndumnezeire, scrie astfel: „Concepția Sfântului Maxim despre îndumnezeire depinde în mare măsură de cea a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, așa cum o dovedește clar folosirea termenului *théosis*” (*Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p. 456) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosm și mediator*, p. 472 - n. trad.]. Dar nu trebuie să uităm că acești termeni sunt deja prezenți la unul dintre principalii inspiratori ai Sfântului Maxim, SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ (*Or.*, IV, 71, SC 309, p. 184.22; 124, SC 309, p. 292.16; XXI, 2, SC 270, p. 114.5; XXV, 2, SC 284, p. 160.22; *Carm.*, I, 2, 34, 161, PG 37, 957A; etc.), ceea ce limitează, pe de o parte, referitor la Sfântul Dionisie, influența atribuită lui Proclu și platonismului târziu, pentru a explica această înlocuire (I.-H. DALMAIS, „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1385), și, pe de altă parte, referitor la Sfântul Maxim, influența Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul asupra lui (care a fost supraevaluată atunci când i s-au atribuit scoliile la scrierile Sfântului Dionisie), ale cărei limite au fost indicate în mod just de P. SHERWOOD („Denys l'Aréopagite. Influence en Orient, 4, Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, col. 295-300) și mai recent de J. PARAMELLE („Maxime le Confesseur, scholiaste du Pseudo-Denys?”, curs ținut la École pratique des hautes études, V-e section, anul 1988-1989). Astfel, ni se pare că J. KIRCHMEYER a avut dreptate atunci când a scris că: „Sfântul Grigorie de Nazianz popularizează cuvântul rar «îndumnezeire» (θεώσις) în locul clasicului «deificare» (θεοποίησις), și-l transmite prin Dionisie Pseudo-Areopagitul și Maxim, literaturii bizantine” („Grecque [Église]”, *Dictionnaire de spiritualité*, VI, col. 840-841). Putem nota în plus folosirea generală a termenilor θεώσις și θεώω în hristologie de către principalii teologi ai epocii lui Justinian, în mod particular de către Leonțiu al Ierusalimului, acești termeni fiind de asemenea adoptați în antropologie (a se vedea de exemplu PROCOPIE DE GAZA, *Com. in Pr.*, 18, PG 87, 1408A).

²⁹⁶ „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în: *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 414.

²⁹⁷ „Un traité de théologie contemplative: le «Commentaire du Pater» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 29, 1953, p. 158.

rea centrală a teologiei sale”.²⁹⁸ Potrivit lui I.-H. Dalmais, „antropologia însăși trebuie interpretată într-o perspectivă a îndumnezeirii”,²⁹⁹ „către ea tinde întreaga antropologie a Sfântului Maxim”,³⁰⁰ ea este „încununarea antropologiei Sfântului Maxim”.³⁰¹ În ceea ce-l privește, Vladimir Lossky notează că „îndumnezeirea este ideea centrală a spiritualității Sfântului Maxim”,³⁰² și că la el „îndumnezeirea, ținta supremă a voinței umane, determină totul”.³⁰³ N. Karazafiris scrie în același sens: „În învățătura sa dogmatică, Sfântul Maxim înfățișează viața duhovnicească drept o cale pedagogică spre mântuire și îndumnezeire”.³⁰⁴ După L. Thunberg, felul în care Sfântul Maxim combină învățătura despre Întrupare cu învățătura despre îndumnezeire permite „prezentarea doctrinei sale despre îndumnezeire ca rezumat al întregii sale antropologii teologice”.³⁰⁵

²⁹⁸ „Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l’Incarnation de Dieu le Verbe”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 200.

²⁹⁹ „L’innovation des natures d’après saint Maxime le Confesseur (à propos de l’«Ambiguum» 42)”, *Studia Patristica*, XV, 1984, p. 108.

³⁰⁰ „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l’anthropologie de saint Maxime le Confesseur”, în *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu, Bibliothèque thomiste*, nr. 37, Paris 1967, p. 202.

³⁰¹ „La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur”, *Sciences ecclésiastiques*, 14, 1962, p. 458. Referitor la *Răspunsuri către Talasie*, C. LAGA și C. STEEL notează că „un pasaj dificil, o «aporie», este până la urmă un punct de plecare pentru o gândire speculativă care ne introduce în taina însăși a Revelației: îndumnezeirea omului în Hristos” (Introducere la *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, CCSG 7, Turnhout-Louvain, 1980, p. XII).

³⁰² *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 110 [tr. rom. de Prof. Dr. Remus Rus, în: VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 113 – n. trad.]. B. SARTORIUS face aceeași remarcă („La doctrine de la déification de l’homme d’après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, teză dactilografată, Geneva, 1965, pp. 4-5).

³⁰³ *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 110.

³⁰⁴ „Maximos the Confessor”, *The Encyclopedia of Religion*, 9, New York, 1987, p. 296.

³⁰⁵ *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, p. 457; ed. a II-a, Chicago-La Salle, 1995, p. 430 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisorul. Microcosm și mediator*, p. 472 – n. trad.].

III. Stadiul cercetărilor

În pofida importanței capitale a acestei teme în gândirea Sfântului Maxim, recunoscută de toți specialiștii, ea, cu toate că a fost adeseori evocată, nu a fost studiată decât parțial.³⁰⁶

Această afirmație pare a fi dezmințită de faptul că îndumnezeirea pare să constituie subiectul a două dintre cele dintâi studii consacrate Sfântului Maxim. Dizertația lui H. Weser, intitulată *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis expoununtur et examinantur*,³⁰⁷ expune, în prima parte, hristologia Sfântului Maxim, dar fără ca legătura acesteia cu îndumnezeirea omului să fie în mod explicit stabilită. A doua parte, intitulată „De deificatione hominis”, ar fi trebuit să fie în principiu consacrată acestei ultime teme, dar autorul, după ce a afirmat că prin Întrupare îndumnezeirea întregii noastre firi este săvârșită în mod potențial, și că împărtășirea efectivă a fiecărei persoane de această îndumnezeire depinde de voința sa,³⁰⁸ expune de fapt întreaga învățătură duhovnicească a Sfântului Maxim, și doar în concluzie este înfățișată în mod sumar relația acesteia cu îndumnezeirea.³⁰⁹

Expunerea lui K. F. A. Preuss, intitulată *Ad Maximi Confessoris de Deo hominisque deificatione doctrinam adnotationum, pars I*,³¹⁰ respectă încă și mai puțin ceea ce ne promite prin titlul său, tratând aproape exclusiv teologia Sfântului Maxim dintr-o perspectivă care ține în mod esențial de raporturile ei cu teologia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și cu neoplatonismul; abia la sfârșit,³¹¹ două paragrafe sunt consacrate îndumnezeirii ca țintă finală a creației și a întrupării.³¹²

³⁰⁶ E uimitor faptul că ampla și clasică sinteză a lui H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, ed. a II-a., Einsiedeln, 1961, în cele 691 de pagini ale sale, nu-i consacră decât puține rânduri, presărate ici și colo, iar termenul $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ nu figurează în indice.

³⁰⁷ Berlin, 1869, 44 p.

³⁰⁸ *Op. cit.*, pp. 23-24.

³⁰⁹ *Op. cit.*, pp. 42-43. W. VÖLKER consideră că această lucrare, „la drept vorbind, astăzi nu mai este utilă” (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 12).

³¹⁰ Schneeberg, 1894, 23 p.

³¹¹ *Op. cit.*, pp. 21-22.

³¹² Însuși titlul expunerii (p. 1), „Ad Maximi Confessoris de Deo doctrinam adnotationes”, se arată a fi mai modest și mai exact decât cel de pe copertă. W. VÖLKER

Amplul articol al Myrrei Lot-Borodine intitulat „La déification de l'homme dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle”³¹³ depășește mult cadrul îndumnezeirii propriu-zise și se referă în mare parte la preliminariile ei ascetice. Cel mai adesea acesta este cadrul în care autoarea se referă în mai multe rânduri la Sfântul Maxim, situându-l, pe linia lui M. Villier,³¹⁴ în posteritatea lui Evagrie, concepție care ulterior a constituit obiectul unei revizuii.³¹⁵

Cursul lui G. Florovsky despre Sfântul Maxim comportă scurte, dar profunde observații asupra planului dumnezeiesc de îndumnezeire a omului și legătura acesteia cu Întruparea.³¹⁶

Articolul lui H. Rahner consacrat „nașterii lui Hristos în inima credincioșilor”³¹⁷ temă care se leagă direct de cea a îndumnezeirii, examinează poziția Părinților pe acest subiect, acordă un loc important Sfântului Maxim³¹⁸ și arată felul în care acesta a dus la deplina dezvoltare o teorie deja în germene la Origen și Sfântul Grigorie de Nyssa.

Îndumnezeirea omului potrivit Părinților răsăriteni este studiată din punct de vedere istoric în magistrala teză a lui J. Gross,³¹⁹ care

observă că această scriere „nu prezintă decât o schiță indigentă a învățaturii Sfântului Maxim despre Dumnezeu” (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 12).

³¹³ *Revue d'histoire des religions*, 105, Paris, 1932, pp. 5-43; 106, 1932, pp. 525-574; 107, 1933, pp. 8-55, reluat în *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970, pp. 21-183 [în curs de traducere în lb. română – n. trad.].

³¹⁴ „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, pp. 156-184, pp. 239-268.

³¹⁵ Lucrările lui I.-H. Dalmais și L. Thunberg mai ales au arătat că Sfântul Maxim l-a asimilat pe Evagrie corectându-l.

³¹⁶ *Vizantijskie Ottsy VI-VIII vekov*, Paris, 1933; tr. engleză: *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. IX, Vaduz, 1987, cap. VI: „St. Maximus the Confessor”, pp. 208-253. Fiind vorba de un curs, acest studiu nu comportă din păcate nicio notă.

³¹⁷ „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, Innsbruck, 1935, pp. 333-418.

³¹⁸ „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, Innsbruck, 1935, pp. 376-383.

³¹⁹ *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, 1938.

îi consacră un capitol Sfântului Maxim³²⁰ în partea intitulată „Mistica îndumnezeirii”, unde acesta figurează alături de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Acest capitol este relativ scurt dacă îl comparăm cu cele consacrate Sfântului Grigorie de Nyssa, Sfântului Chiril al Alexandriei sau Sfântului Dionisie, dar a avut în primul rând meritul de a-i fi dedicat într-o epocă în care Sfântul Maxim era, în mod general, considerat un compilator lipsit de originalitate, și în care majoritatea studiilor patristice treceau de la Sfântul Chiril direct la Sfântul Ioan Damaschin. Prezentarea beneficiază de studiul pe care autorul îl consacră tuturor predecesorilor Sfântului Maxim, dar, din păcate, se bazează în mare parte pe analiza scoliilor la corpul areopagitic, despre care critica a arătat ulterior că nu aparțin Sfântului Maxim.

Dizertația lui J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*,³²¹ evocă în mai multe rânduri îndumnezeirea în raport cu subiectul său: un capitol din partea întâi este consacrat îndumnezeirii prin vederea mistică;³²² un capitol din partea a doua examinează identitatea prin har dintre Logos și *nous* în îndumnezeire;³²³ un capitol din partea a treia are drept subiect „Îndumnezeirea și Duhul”,³²⁴ iar un altul abordează „Înfierea ce se săvârșește în îndumnezeire prin a doua naștere de la Duhul”.³²⁵

Amplul articol al lui J. Heintjes, „De opgang van den menschelijken Geest tot God volgens sint Maximus Confessor”,³²⁶ cuprinde în a doua parte două substanțiale capitole, unul consacrat înfierii,³²⁷ celălalt îndumnezeirii, privită mai cu seamă în raportul său cu *theologia*.³²⁸

³²⁰ Pp. 319-327.

³²¹ Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Katholisch-Theologischen Fakultät der westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, Münster, 1940 („Münsterische Beiträge zur Theologie”, nr. 24, 1941).

³²² *Op. cit.*, pp. 15-17.

³²³ *Op. cit.*, pp. 81-84.

³²⁴ *Op. cit.*, p. 100.

³²⁵ *Op. cit.*, pp. 116-122.

³²⁶ *Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezüieten*, 5, 1942, pp. 260-302; 6, 1943, pp. 64-123.

³²⁷ *Op. cit.*, pp. 93-100

³²⁸ *Op. cit.*, pp. 109-119.

Cursul ținut de Vladimir Lossky la Ecole pratique des hautes études, publicat sub titlul *Vision de Dieu*,³²⁹ tratează un aspect esențial al îndumnezeirii și consacră din acest punct de vedere câteva pagini importante Sfântului Maxim.³³⁰

Articolul lui D. J. Unger, „Christ Jésus comme centre et fin de toute la création selon Maxime le Confesseur”,³³¹ examinează destul de amănunțit, în limitele subiectului său, rolul lui Hristos în îndumnezeirea omului.³³²

Lucrarea lui I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*,³³³ constituie o contribuție majoră la înțelegerea fundamentelor ascetice ale îndumnezeirii și situarea acesteia în ansamblul învățaturii duhovnicești a autorului nostru. Vasta cunoaștere a misticii Răsăritului creștin și înțelegerea profundă a scrierilor Sfântului Maxim Mărturisitorul îi permit acestui mare specialist în spiritualitatea Răsăritului creștin să consacre raporturilor dintre natură și har, relațiilor omului îndumnezeit cu Dumnezeu și fericirii de care acesta are parte, câteva pagini fundamentale.³³⁴

Ampla introducere a lui P. Sherwood (cu siguranță unul dintre cei mai buni cunoscători ai Sfântului Maxim) la traducerea în engleză, care-i aparține, a scrierilor *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri și Cele patru sute de capete despre dragoste*,³³⁵ cuprinde o substanțială parte intitulată „Îndumnezeirea”.³³⁶ Prezentând în mod succesiv Biserica, Sfintele Taine, asceza, rugăciunea și contemplația, iubirea, în ea nu se abordează însă îndumnezeirea propriu-zisă decât în mod secundar, și constituie mai degrabă o prezentare a spiritualității Sfântului Maxim, după prezentarea teologiei și antropologiei sale; această spiritualitate este totuși înfățișată aici ca având drept finalitate îndumnezeirea și îndreptată spre atingerea ei.

³²⁹ Neuchâtel, 1962. Cursul datează din anul universitar 1945-1946.

³³⁰ *Op. cit.*, pp. 107-112.

³³¹ *Orientalia Christiana Analecta*, nr. 137, Roma, 1952.

³³² *Op. cit.*, pp. 57-62.

³³³ *Orientalia Christiana Analecta*, nr. 137, Roma, 1952.

³³⁴ Pp. 136-141, pp. 159-161.

³³⁵ *St Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity, Ancient Christian Writers*, nr. 21, Londra, 1955.

³³⁶ *Op. cit.*, pp. 70-99.

În magistralul studiu consacrat de același autor scrierii *Ambigua* (*Ambigua ad Iohannem*), publicat în același an,³³⁷ există un capitol despre extaz care atinge îndeaproape tema îndumnezeirii.³³⁸ Dar e de la sine înțeles că întregul studiu, bazat pe critica pe care Sfântul Maxim o face origenismului în ceea ce privește problema unirii cu Dumnezeu, prezintă un interes capital pentru subiectul nostru.

Articolul „Divinisation, II, Patristique grecque” din *Dictionnaire de spiritualité*,³³⁹ datorat lui I.-H. Dalmais, se inspiră în ansamblu din teza lui J. Gross, dar paragraful rezervat Sfântului Maxim,³⁴⁰ redactat de unul dintre cei mai buni specialiști în gândirea sa, îi acordă de data aceasta, atât din punctul de vedere al cantității, cât și al calității, locul care-i revine, și insistă asupra rolului fundamental pe care îl are în învățătura Sfântului Maxim despre îndumnezeire apărarea dogmei de la Calcedon.

Articolul lui M. Candal, „La gracia increada del Liber Ambiguorum de San Maximo”,³⁴¹ studiază această problemă importantă pentru subiectul nostru în cadrul și în perspectiva polemicii anti-palamite, căreia acest autor i-a dedicat o mare parte dintre studiile sale.

Articolul lui I.-H. Dalmais, „L’anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur”, cu toate că este subintitulat „Théologie de l’Incarnation et de la déification”,³⁴² nu tratează decât incidental această ultimă temă. În schimb, articolul „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l’origénisme monastique”,³⁴³ care a apărut în același an, analizează în mare parte „La voie de la déification”, autorul străduindu-se să definească natura și modalitatea acesteia.³⁴⁴ Publicat în anul următor, articolul „La fonction unificatrice du Verbe incarné d’après les

³³⁷ *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Roma, 1955.

³³⁸ *Op. cit.*, pp. 124-154.

³³⁹ Vol. III, 1957, col. 1376-1389.

³⁴⁰ *Loc. cit.*, col. 1387-1388.

³⁴¹ *Orientalia Christiana Periodica*, 27, 1961, pp. 131-149. Numai paginile 138-145 se referă direct la Sfântul Maxim.

³⁴² *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, 36, 1961, pp. 202-211.

³⁴³ În *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, pp. 411-421.

³⁴⁴ *Op. cit.*, pp. 416-420.

œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur” cuprinde doar câteva observații referitor la îndumnezeire, dar putem vedea aici schițată o teză care ulterior va fi dezvoltată de A. Riou și mai ales de J.-M. Garrigues, potrivit căreia comuniunea omului cu Dumnezeu nu se situează în planul ființei, ci al acțiunii.³⁴⁵

Articolul lui A. Theodorou, „Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenväter”,³⁴⁶ care este un rezumat al tezei sale publicată cu câțiva ani mai înainte,³⁴⁷ extrage temele comune Părinților răsăriteni cu privire la îndumnezeire și acordă un loc central problemelor ridicate de conceperea acestora ca rezultat al unirii firii omenești cu firea dumnezeiască în Persoana Cuvântului. Metoda tematică neistorică adoptată de autor, chiar dacă nu evidențiază specificul poziției Sfântului Maxim, permite reliefaarea legăturilor dintre gândirea Sfântului Maxim și cea a celor dinainte și de după el, și înfățișarea unității Tradiției Răsăritului creștin în ceea ce privește învățătura despre îndumnezeire.

Provenind dintr-o metodă asemănătoare, teza lui B. Sartorius, „La doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”,³⁴⁸ a cărei ultimă parte este consacrată Sfântului Grigorie Palama, înfățișează doctrina acestuia ca pe o continuare a unei tradiții patristice în care Sfântul Maxim ocupă un loc de seamă.

Partea din introducerea lui I.-H. Dalmais la traducerea unor extrase din *Răspunsuri către Talasie* de către A. Argyriou,³⁴⁹ intitulată „La voie de la déification”,³⁵⁰ este reproducerea părții a doua dintr-un articol publicat anterior și semnalat de noi *supra*.³⁵¹

³⁴⁵ *Op. cit.*, p. 447.

³⁴⁶ *Kerygma und Dogma*, 7, 1961, pp. 283-310.

³⁴⁷ *Η περί θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, Atena, 1956. Nu am avut acces la această lucrare.

³⁴⁸ Teză de licență în teologie, Geneva, 1965.

³⁴⁹ *Saint Maxime le Confesseur, Le mystère du salut*, „Les écrits des saints”, Namur, 1964.

³⁵⁰ *Op. cit.*, pp. 50-57.

³⁵¹ „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, pp. 411-421.

Remarcabila teză a lui L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*,³⁵² cu toate că este consacrată antropologiei Sfântului Maxim, cuprinde un important paragraf intitulat: „Îndumnezeirea – scopul vieții omenești”³⁵³ Autorul, după ce a definit pe scurt conceptul de îndumnezeire în tradiția creștină anterioară Sfântului Maxim, prezintă învățătura maximiană despre îndumnezeire ca pe un rezumat (*summary*) al antropologiei sale, afirmând în încheiere că aportul acestuia rezidă în felul în care a reușit să articuleze într-un ansamblu învățătura despre Întrupare și cea despre îndumnezeire cu ajutorul formulei *tantum-quantum* (omul devine dumnezeu pe cât Cuvântul devine om), în relație cu noțiunile conceptuale de comunicare a însușirilor specifice și de perihoreză.

În același an, un alt savant luteran, căruia studiile patristice îi datorază mult, W. Völker, publica un voluminos studiu pe tema doctrinei spirituale a Sfântului Maxim: *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*.³⁵⁴ Ultimul paragraf din capitolul final privește în mod semnificativ „Îndumnezeirea ca țintă a aspirației către desăvârșire”³⁵⁵ și este într-adevăr centrat pe îndumnezeirea însăși, după ce în lucrare au fost amplu înfățișate condițiile spirituale ale acesteia. Autorul, stăpân pe cunoștințele dobândite prin studiile sale anterioare consacrate lui Filon, Clement Alexandrinul, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, situează cu multă precizie diversele componente ale gândirii Sfântului Maxim în raport cu cea a ilustrațiilor săi predecesori. Dar, fiind foarte analitic, nu permite o vedere de ansamblu a tot ceea ce constituie originalitatea sfântului nostru autor și puternica structură a gândirii sale; de altfel, preocupându-se exclusiv de spiritualitate, nu examinează hristologia Sfântului Maxim și prin urmare nu acordă atenție raporturilor acesteia cu învățătura sa despre îndumnezeire.

³⁵² Lund, 1965 (prima ed.); Chicago-La Salle, 1995 (ed. a doua, revizuită, completată și actualizată).

³⁵³ *Op. cit.*, prima ed., pp. 454-459; ed. a doua, pp. 427-436 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosm și mediator*, p. 469 – *n. trad.*].

³⁵⁴ Wiesbaden, 1965.

³⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 471-489.

Capitolul consacrat Sfântului Maxim din studiul lui J. Meyendorff intitulat *Le Christ dans la théologie byzantine*,³⁵⁶ cuprinde câteva pagini pe tema noastră, care merită o atenție specială, pentru receptivitatea pe care autorul a dobândit-o – prin lucrările sale despre Sfântul Grigorie Palama, ca unul dintre cei mai buni cunoscători ai lui – față de problemele legate de doctrina despre îndumnezeire.³⁵⁷ Interpretarea lui J. Meyendorff va ajunge de altfel să suscite o vie reacție din partea lui J.-M. Garrigues, oferindu-i acestuia ocazia de a prezenta marile linii ale tezei sale cu acest subiect, aflată în stadiu de pregătire.³⁵⁸

Contribuția lui A. K. Squire, „The Idea of the Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor”,³⁵⁹ reia, sub un unghi oarecum diferit, o temă abordată cu treizeci de ani în urmă de H. Rahner. Raportul său cu îndumnezeirea este perceptibil, dar practic nu este explicitat.

Articolul lui I.-H. Dalmais intitulat „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”,³⁶⁰ analizează în special rolul Bisericii, al comuniunii euharistice și al Sfântului Duh în îndumnezeire, așa cum le înfățișează în tâlcuirea maximiană a Liturghiei.

Foarte scurtul rezumat al expunerii prezentate la Ecole pratique des hautes études de J.-M. Garrigues și A. Riou, „Théophanie selon Jean Scot Érigène et divinisation selon saint Maxime le Confesseur”,³⁶¹ constă în esență într-o listă de citate din Sfântul Maxim alcătuită de Scotus Eriugena în *De divisione naturae* și se mărginește la a nota că această expunere „a permis să se elucideze diferența dintre îndumnezeirea la Eriugena, prin asumarea ierarhică a firilor, și îndumnezeirea la Sfântul Maxim, prin «sinergia» ipostatică a modurilor de a fi”.³⁶²

³⁵⁶ Paris, 1969.

³⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 203-206.

³⁵⁸ „Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage de P. Meyendorff”, *Istina*, 15, 1970, pp. 351-361.

³⁵⁹ *Studia Patristica*, VIII, Berlin, 1966, pp. 456-461.

³⁶⁰ În *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, pp. 55-62.

³⁶¹ În *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Ve section*, 77, 1969-1970, pp. 312-314.

³⁶² *Rev. cit.*, p. 312.

Remarcabila teză a lui L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*,³⁵² cu toate că este consacrată antropologiei Sfântului Maxim, cuprinde un important paragraf intitulat: „Îndumnezeirea – scopul vieții omenești”.³⁵³ Autorul, după ce a definit pe scurt conceptul de îndumnezeire în tradiția creștină anterioară Sfântului Maxim, prezintă învățătura maximiană despre îndumnezeire ca pe un rezumat (*summary*) al antropologiei sale, afirmând în încheiere că aportul acestuia rezidă în felul în care a reușit să articuleze într-un ansamblu învățătura despre Întrupare și cea despre îndumnezeire cu ajutorul formulei *tantum-quantum* (omul devine dumnezeu pe cât Cuvântul devine om), în relație cu noțiunile conceptuale de comunicare a însușirilor specifice și de perihoreză.

În același an, un alt savant luteran, căruia studiile patristice îi datorează mult, W. Völker, publica un voluminos studiu pe tema doctrinei spirituale a Sfântului Maxim: *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*.³⁵⁴ Ultimul paragraf din capitolul final privește în mod semnificativ „Îndumnezeirea ca țintă a aspirației către desăvârșire”,³⁵⁵ și este într-adevăr centrat pe îndumnezeirea însăși, după ce în lucrare au fost amplu înfățișate condițiile spirituale ale acesteia. Autorul, stăpân pe cunoștințele dobândite prin studiile sale anterioare consacrate lui Filon, Clement Alexandrinul, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, situează cu multă precizie diversele componente ale gândirii Sfântului Maxim în raport cu cea a iluștrilor săi predecesori. Dar, fiind foarte analitic, nu permite o vedere de ansamblu a tot ceea ce constituie originalitatea sfântului nostru autor și puternica structură a gândirii sale; de altfel, preocupându-se exclusiv de spiritualitate, nu examinează hristologia Sfântului Maxim și prin urmare nu acordă atenție raporturilor acesteia cu învățătura sa despre îndumnezeire.

³⁵² Lund, 1965 (prima ed.); Chicago-La Salle, 1995 (ed. a doua, revizuită, completată și actualizată).

³⁵³ *Op. cit.*, prima ed., pp. 454-459; ed. a doua, pp. 427-436 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosm și mediator*, p. 469 – n. trad.].

³⁵⁴ Wiesbaden, 1965.

³⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 471-489.

Capitolul consacrat Sfântului Maxim din studiul lui J. Meyendorff intitulat *Le Christ dans la théologie byzantine*,³⁵⁶ cuprinde câteva pagini pe tema noastră, care merită o atenție specială, pentru receptivitatea pe care autorul a dobândit-o – prin lucrările sale despre Sfântul Grigorie Palama, ca unul dintre cei mai buni cunoscători ai lui – față de problemele legate de doctrina despre îndumnezeire.³⁵⁷ Interpretarea lui J. Meyendorff va ajunge de altfel să suscite o vie reacție din partea lui J.-M. Garrigues, oferindu-i acestuia ocazia de a prezenta marile linii ale tezei sale cu acest subiect, aflată în stadiu de pregătire.³⁵⁸

Contribuția lui A. K. Squire, „The Idea of the Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor”,³⁵⁹ reia, sub un unghi oarecum diferit, o temă abordată cu treizeci de ani în urmă de H. Rahner. Raportul său cu îndumnezeirea este perceptibil, dar practic nu este explicitat.

Articolul lui I.-H. Dalmais intitulat „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”,³⁶⁰ analizează în special rolul Bisericii, al comuniunii euharistice și al Sfântului Duh în îndumnezeire, așa cum le înfățișează în tâlcuirea maximiană a Liturghiei.

Foarte scurtul rezumat al expunerii prezentate la Ecole pratique des hautes études de J.-M. Garrigues și A. Riou, „Théophanie selon Jean Scot Érigène et divinisation selon saint Maxime le Confesseur”,³⁶¹ constă în esență într-o listă de citate din Sfântul Maxim alcătuită de Scotus Eriugena în *De divisione naturae* și se mărginește la a nota că această expunere „a permis să se elucideze diferența dintre îndumnezeirea la Eriugena, prin asumarea ierarhică a firilor, și îndumnezeirea la Sfântul Maxim, prin «sinergia» ipostatică a modurilor de a fi”.³⁶²

³⁵⁶ Paris, 1969.

³⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 203-206.

³⁵⁸ „Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff”, *Istina*, 15, 1970, pp. 351-361.

³⁵⁹ *Studia Patristica*, VIII, Berlin, 1966, pp. 456-461.

³⁶⁰ În *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, pp. 55-62.

³⁶¹ În *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Ve section*, 77, 1969-1970, pp. 312-314.

³⁶² *Rev. cit.*, p. 312.

Primul dintre acești doi autori lucra pe atunci la o teză de doctorat pe tema îndumnezeirii la Sfântul Maxim,³⁶³ din care o parte substanțială a apărut în revista *Istina* sub titlul „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”,³⁶⁴ iar o versiune în întregime refăcută și aprofundată a ei, intitulată *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, a fost publicată câțiva ani mai târziu.³⁶⁵ Considerând că vicisitudinile vieții Sfântului Maxim Mărturisitorul corespund intim cu o evoluție a viziunii sale spirituale, autorul studiază mai întâi „etapele mărturisirii”, iar apoi consacră cea de-a doua parte a lucrării sale „metamorfozelor îndumnezeirii”.³⁶⁶

Articolele „Maxime le Confesseur”, pe care I.-H. Dalmais le-a redactat succesiv pentru enciclopedia *Catholicisme*³⁶⁷ și *Dictionnaire de spiritualité*³⁶⁸, acordă temei îndumnezeirii locul cuvenit. Ambele insistă (primul mai îndelung decât al doilea) asupra legăturii acesteia cu Întruparea. Al doilea articol poartă foarte limpede marca lucrărilor recent realizate de J.-M. Garrigues pe această temă.

Teza lui F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*,³⁶⁹ în afara considerațiilor cu privire la cuplul *logos-tropos* și la înfiere, care privesc în mod direct subiectul nostru, cuprinde un paragraf despre „Troposul înfierii ca formă (*Gestalt*) a îndumnezeirii noastre”.³⁷⁰ Această teză se situează în mod explicit pe linia celor ale lui C. von Schönborn (îndrumătorul acestei teze), A. Riou și, mai ales, J.-M. Garrigues, dezvoltând unele dintre interpretările lor.

Simpozionul pe tema Sfântului Maxim Mărturisitorul, ținut la Fribourg în 1980, îi permite lui J.-M. Garrigues să-și precizeze concepția

³⁶³ „Naître de Dieu dans la charité”, Paris, Le Saulchoir, 1970 (dactilografiată).

³⁶⁴ *Istina*, 19, 1974, pp. 272-296.

³⁶⁵ Prefață de M.-J. Le Guillou, *Théologie historique*, nr. 38, Paris, 1976.

³⁶⁶ *Op. cit.*, pp. 83-199.

³⁶⁷ *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, enciclopedie publicată sub direcția Centrului interdisciplinar al facultăților catolice din Lille, VIII, Paris, 1979, col. 995-1023. Despre îndumnezeire, col. 1001-1002.

³⁶⁸ Vol. X, 1980, col. 836-847. Despre îndumnezeire, col. 845 și *passim*.

³⁶⁹ Fribourg, Elveția, 1980.

³⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 173-181.

despre înfiere,³⁷¹ lui A. Radosavljević, să furnizeze o contribuție importantă la lămurirea chestiunii dacă, potrivit Sfântului Maxim, Întruparea s-ar mai fi produs pentru a se săvârși îndumnezeirea omului, în cazul în care acesta, nepăcătuiind, n-ar fi trebuit să fie mântuit,³⁷² iar lui P. Chrestou, să ofere unele observații referitor la îndumnezeire, într-o intervenție consacrată infinității omului.³⁷³

Lucrarea lui F. Brune, *Pour que l'homme devienne Dieu*,³⁷⁴ cu toate că prin forma sa ține de apologetică, merită a fi semnalată pentru locul pe care îl acordă Părinților răsăriteni în dezbateră mereu animată – în urma luărilor de poziție ale lui A. Ritschl și A. Harnack – pe tema „teoriei fizice” a îndumnezeirii firii umane în Persoana Cuvântului întrupat, a efectului și semnificației sale. El demonstrează că Sfântul Maxim este unul dintre adepții acestei concepții „fizice”.³⁷⁵

Articolul lui P. C. Plass, „«Moving Rest»” in Maximus the Confessor,³⁷⁶ conține observații interesante cu privire la sfârșitul la care ajunge omul îndumnezeit, în raport cu gândirea Sfântului Maxim despre timp, mișcare și odihnă.

Într-un studiu care definește locul scrierii *Mystagogia* în dezvoltarea teoriei bizantine despre chip, V. M. Zhivov evocă îndumnezeirea în raporturile sale cu Biserica și Liturghia, și ca pătrundere prin energiile dumnezeiești a Arhetipului în cel după chipul său.³⁷⁷

³⁷¹ „Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après saint Maxime le Confesseur”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 173-192.

³⁷² „Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après saint Maxime le Confesseur”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 173-192.

³⁷³ „Maximos Confessor. On the Infinity of Man”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 261-271.

³⁷⁴ Paris, 1983 (ed. întâi), și Saint-Jean-de-Braye, 1992 (ed. a doua, revizuită, completată și actualizată).

³⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 314-318, 368-369, 409-411, 444-445, 496-499.

³⁷⁶ *Classica et Mediaevalia*, 35, 1984, pp. 177-190.

³⁷⁷ „The Mystagogia of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of the Image”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 33, 1987, pp. 358-351 și 368-372.

Teza lui V. Karayiannis, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*,³⁷⁸ tratează în cele două părți ale sale două teme fundamentale pentru subiectul nostru: natura energiilor dumnezeiești și relațiile lor cu făpturile create, pe de o parte, și natura cunoașterii pe care omul o poate avea despre Dumnezeu, pe de altă parte. Dar autorul, împotriva oricărei așteptări, nu examinează decât în treacăt problema îndumnezeirii și pare a fi puțin informat în ceea ce privește problematica și importanța ei, puse în evidență de cercetarea modernă referitor la aceste teme și la raporturile dintre ele, ceea ce restrânge, din păcate, valoarea analizelor sale.

K. Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*,³⁷⁹ abordează diferite teme ale gândirii maximiene, evocând legătura acestora cu gândirea predecesorilor săi, iar tema îndumnezeirii e abordată de fapt numai în ultimele treizeci de pagini din partea întâi, înainte de a examina, în partea a doua, receptarea gândirii maximiene de către Sfântul Grigorie Palama. Tema este tratată pe o bază textuală și documentară destul de restrânsă. Prezentarea ocolește problemele care se pun și rămâne foarte generală.

Teza lui Élie Ayroulet, *De l'image à la ressemblance. Réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de Saint Maxime le Confesseur*,³⁸⁰ este concentrată pe noțiunile de chip și asemănare (în mod special pe cea dintâi) și nu abordează decât parțial, prin intermediul lor, tema îndumnezeirii.³⁸¹

E. Vishnevskaya a abordat în teza sa intitulată „*Perichoresis*” in the Context of Divinization: *Maximus the Confessor's Vision of a „blessed and most holy embrace*”³⁸² tema perihorezei în legătură cu îndumnezeirea. Un rezumat al acesteia se găsește într-un articol publicat doi

³⁷⁸ *Théologie historique*, nr. 93, Paris, 1993, 488 p.

³⁷⁹ *Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie*, nr. 5, St. Ottilien, 1997, 233 p.

³⁸⁰ *Studia Ephemeridis „Augustinianum”*, nr. 136, Roma, 2013.

³⁸¹ A se vedea recenzia noastră în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 109, 1-2, Janvier-Juin 2014, 2014, pp. 293-298.

³⁸² Drew University, Madison (New Jersey), 2004.

ani mai târziu.³⁸³ Un alt articol abordează tema sporirii duhovnicești în raport cu îndumnezeirea, dar are o bază documentară foarte restrânsă și nu aduce nimic nou față de lucrările precedente pe aceeași temă.³⁸⁴

W. Völker este desigur exagerat de sever atunci când afirmă că studiile pe tema îndumnezeirii omului la Sfântul Maxim efectuate până la publicarea studiului său *Maximus Confessor* (1965) „n-au ajuns la niciun rezultat vrednic de menționat”.³⁸⁵ E însă adevărat că e vorba în mai toate cazurile de studii de mică amploare – fie că acestea se limitează la generalități, fie că nu se referă decât la un aspect particular al acestei probleme –, sau de lucrări care conferă conceptului de îndumnezeire un înțeles atât de larg, încât acesta își pierde semnificația proprie, pierzându-se în expunerea întregii spiritualități a Sfântului Maxim. În aceeași epocă în care scrie W. Völker, P. Sherwood, în concluzia unui articol în care trecea în revistă lucrările recente despre Sfântul Maxim,³⁸⁶ invita la noi cercetări, notând în mod particular că „un studiu referitor la participare ar fi util pentru clarificarea a ceea ce este poate problema cea mai acută a teologiei bizantine: relația dintre finit și infinit, dintre creat și necreat, nu atât cu referire la momentul creației, cât al îndumnezeirii. Pentru a fi cu adevărat fecund, un astfel de studiu cere o cunoaștere minuțioasă, întemeiată pe alte studii (sau pe unul singur) pe tema participării la Sfinții Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz, la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și în tradiția posteroară Sfântului Maxim, în mod deosebit la Sfântul Grigorie Palama. O mare atenție s-ar cuveni acordată terminologiei referitor la participare, adeseori ambiguă”.³⁸⁷ El amintea că I.-H. Dalmais, în încheierea recenziei sale la a doua ediție a cărții lui

³⁸³ A se vedea recenzia noastră în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 109, 1-2, Janvier-Juin 2014, pp. 293-298.

³⁸⁴ „Divinization and Spiritual Progress in Maximus the Confessor”, în S. FINLAN și V. KHARLAMOV (ed.), *Theosis. Deification in Christian Theology*, Princeton Monograph Series, Eugene (OR), 2006, pp. 134-145.

³⁸⁵ *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 12.

³⁸⁶ „Survey of Recent Works on St. Maximus the Confessor”, *Traditio*, 20, 1964, pp. 428-437.

³⁸⁷ *Op. cit.*, p. 435.

H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, observa că în cadrul interesului pentru ecumenism și al unei cunoașteri aprofundate a Răsăritului și a Apusului, studierea Sfântului Maxim oferă cel mai bun prilej pentru a se ajunge la „o mai vie conștientizare a ceea ce înseamnă îndumnezeirea prin har, care îl face pe om «*consors divinae naturae*», fără a aluneca în panteism”.³⁸⁸ Un an mai târziu, L. Thunberg își încheia teza notând, referitor la acest deziderat al lui P. Sherwood: „Pe baza celor spuse până acum, putem mărturisi într-adevăr că suntem de acord cu el în privința importanței acestei probleme [a participării] și a necesității unor noi studii legate de ea”.³⁸⁹

Lucrările lui J.-M. Garrigues au fost în parte întreprinse pentru a răspunde acestor deziderate.³⁹⁰ Fiind concentrate pe îndumnezeirea însăși, pe natura și modul împlinirii ei, oferind studierii sale o dezvoltare nemaiîntâlnită, situând-o, așa cum nu mai fusese vreodată situată, în cadrul unor problematici privind necesitatea și libertatea, firea și harul, creatul și necreatul, și mai cu seamă natura și ipostasul, ca și al problematicilor care privesc raporturile dintre energia umană și energia dumnezeiască (aceste ultime două teme fiind cercetate în relație strânsă cu hristologia), lucrările sale, după cum notează I.-H. Dalmais, „deschid perspective care înnoiesc în mare parte înțelegerea gândirii Sfântului Maxim Mărturisitorul”.³⁹¹

Această observație e valabilă însă mai curând în ceea ce privește felul în care se pun problemele decât în ceea ce privește maniera în

³⁸⁸ P. SHERWOOD, *op. cit. supra*, pp. 435-436. I.-H. DALMAIS, *La Vie spirituelle*, 107, 1962, p. 318.

³⁸⁹ *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 463 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosm și mediator*, p. 479 – n. trad.].

³⁹⁰ Cf. Prefața lui M.-J. LE GUILLOU la teza lui A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 9-10.

³⁹¹ „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 842. Această observație se aplică de asemenea tezelor susținute sau aflate în stadiu de pregătire în aceeași perioadă, în același spirit și din aceleași perspective, de C. VON SCHÖNBORN (*Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972), A. RIOU (*Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973), F.-M. LÉTHEL (*Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Prefață de M.-J. Le Guillou, Paris, 1979) și F. HEINZER (*Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980).

care se încearcă rezolvarea lor. În recenzia sa la principala scriere a lui J.-M. Garrigues, F. van Ommeslaeghe scrie astfel: „În ceea ce privește concepția fundamentală și metoda folosită de J.-M. Garrigues, teologii îi vor putea aprecia valoarea. Ele sunt în mod cert interesante, dar îi vor satisface ele oare pe cititorii care pretind o justificare riguroasă a demersului științific? Aceasta este o întrebare la care numai viitorimea va putea răspunde”.³⁹²

Răspunsul pare să fie negativ dacă avem în vedere criticile energice pe care le-au suscitât din toate părțile metoda și tezele acestui autor.³⁹³ Critici asemănătoare au fost adresate tezelor susținute în mod corelativ de A. Riou,³⁹⁴ C. von Schönborn³⁹⁵, F.-M. Léthel³⁹⁶

³⁹² *Analecta Bollandiana*, 95, 1977, p. 439.

³⁹³ A se vedea mai cu seamă: A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irénikon*, 4/1975, pp. 479-493. G. BARROIS, „Palamism Revisited”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, pp. 215-217. C. YANNARAS, „The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, XIX, 1975, pp. 232-245. A. DE HALLEUX, recenzie la *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 73, 1978, pp. 214-215. F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 102, 1978, pp. 141-171. M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 269-302. L. THUNBERG, *Man and the Cosmos*, Crestwood, 1985, pp. 52-53, pp. 141-144.

³⁹⁴ *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973. A se vedea criticile lui: A. DE HALLEUX, recenzia acestei scrieri în *Revue théologique de Louvain*, 5, 1974, pp. 364-366; F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 102, 1978, pp. 141-171; M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 269-302.

³⁹⁵ *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972; *L'Icone du Christ*, Fribourg, 1976. Această ultimă lucrare conține un important capitol referitor la Sfântul Maxim (pp. 105-135). În ceea ce privește prima lucrare, a se vedea critica lui F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, pp. 141-171; în ceea ce privește a doua lucrare, a se vedea recenzia lui A. DE HALLEUX, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 53, 1977, pp. 229-233.

³⁹⁶ *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Prefață de M.-J. le Guillou, Paris, 1979. A se vedea recenzia lui A. DE HALLEUX în *Revue théologique de Louvain*, 11, 1980, pp. 236-238, și cele două ample studii critice ale lui M. DOUCET: „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel”, *Science et Esprit*, 35, 1983, pp. 53-83; „La volonté humaine, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *rev. cit.*, 37, 1985, pp. 123-159.

și F. Heinzer³⁹⁷, care au în comun aceleași apriorisme și aceleași intenții. Părintele M.-J. Le Guillou, care a inspirat și a îndrumat aceste teze,³⁹⁸ le lasă să transpară destul de limpede în prefața sa la teza lui J.-M. Garrigues,³⁹⁹ care ține în mod evident mai curând de o anumită teologie a istoriei decât de istoria teologiei. Înfațișându-l pe Sfântul Maxim ca pe un precursor al lui Toma de Aquino și vorbind de „comuniunea [...] dintre cel mai mare dintre teologii bizantini, Maxim, și cea mai înaltă teologie scolastică”, el mărturisește astfel că acesta este spiritul în care a îndrumat lucrările lui C. von Schönborn, A. Riou, J.-M. Garrigues și F.-M. Léthel,⁴⁰⁰ și-și afirmă convingerea „că trebuie să redescoperim ca mai vie decât oric  nd gândirea lui Maxim și a lui Toma, dacă vrem să oferim Bisericii de azi dogmatica de care ea are cea mai urgentă nevoie pentru reînnoirea spirituală ce se pregătește, dincolo de descompunerile atât de vizibile”.⁴⁰¹ Așadar, în mod just Părintele Le Guillou începe prin a spune că „poate că nu o prefață, ci mai degrabă un «discurs-program» teologic s-ar cuveni să formulăm pentru a prezenta scrierea Părintelui J.-M. Garrigues despre Sfântul Maxim Mărturisitorul”.⁴⁰² În aceste condiții nu găsim deloc excesivă următoarea observație a Părintelui F. Brune, atunci c  nd vorbește despre tezele lui A. Riou și J.-M. Garrigues, și despre câteva articole ale lui I.-H. Dalmais în care găsim unii germeni ai acestor teze: „Din păcate, toate aceste studii au fost călăuzite de aceeași dorință de a reda un strop de credibilitate teologiei Sfântului Toma de Aquino, oferindu-i susținerea anticipată a teologiei bizantine”.⁴⁰³ În mod corelativ, aceleași studii au fost în mod evident dirijate într-o perspectivă

³⁹⁷ F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980. A se vedea recenzia lui A. DE HALLEUX în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 76, 1981, pp. 372-374.

³⁹⁸ Cu excepția celei a lui F. HEINZER, al cărei îndrumător a fost C. von Sch  nborn, dar care se revendică din aceeași ascendență și vrea să se situeze într-o aceeași perspectivă (*Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, p. 24).

³⁹⁹ *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 7-22.

⁴⁰⁰ *Op. cit.*, p. 7, p. 8.

⁴⁰¹ *Op. cit.*, pp. 8-9.

⁴⁰² *Op. cit.*, p. 7.

⁴⁰³ *Pour que l'homme devienne Dieu*, Paris, 1983, p. 409; ed. a doua, Saint-Jean-de-Braye, 1992, p. 419.

antipalimită. Este semnificativ faptul că articolul lui J.-M. Garrigues, „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, extras din prima versiune a tezei sale, și-a aflat „în mod spontan” un loc într-un număr special al revistei *Istina*, consacrat Sfântului Grigorie Palama, elaborat sub direcția Părintelui M.-J. Le Guillou. Acest dosar polemic își propune în mod deschis să atace teza lui J. Meyendorff, „primită aproape în unanimitate de opinia teologică ortodoxă și într-un mod foarte amplu de cea catolică”, potrivit căreia „doctrina patristică despre îndumnezeirea creștinului implică dogma palamită a distincției reale în Dumnezeu între ființa și energiile Sale”.⁴⁰⁴ Se știe că Sfântul Maxim este unul dintre autorii citați cel mai mult de Sfântul Grigorie Palama în sprijinul tezelor sale, și că acestea sunt situate de exegeții ortodocși pe linia tradiției patristice. Or, dosarul se străduiește să demonstreze că Sfântul Maxim⁴⁰⁵ nu poate fi invocat în mod just ca fundament al acestor teze. Pe această cale, interpretării palamite a Sfântului Maxim i se opune interpretarea tomistă, sau mai exact neotomistă.⁴⁰⁶ Mai precis, e vorba de substituirea unei concepții entitative despre îndumnezeire cu o concepție intențională și morală, fondată pe doctrina tomistă a harului ca habitus creat,⁴⁰⁷ în care sunt amestecate elemente ieșite din existențialismul și personalismul modern.⁴⁰⁸ Potrivit

⁴⁰⁴ Text introductiv, pp. 258-259.

⁴⁰⁵ Art. cit. al lui J.-M. GARRIGUES.

⁴⁰⁶ Cf. A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irénikon*, 48, 1975, p. 483, p. 485, p. 490, p. 491. C. YANNARAS, „The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, p. 232. F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, p. 170. I. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, ed. a doua, Chicago-La Salle, 1995, pp. 16-17.

⁴⁰⁷ J.-M. GARRIGUES afirmă limpede că, în ceea ce-l privește, numai această teologie a harului ca habitus „poate oferi cadrul teologic corect pentru o teologie a îndumnezeirii” („L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, p. 296). A se vedea reacția critică a lui A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irénikon*, 48, 1975, p. 492.

⁴⁰⁸ Reprezentat mai ales de J. Zizioulas. La colocviul consacrat Sfântului Maxim Mărturisitorul, care s-a ținut la Atena în 2012, acesta, la rândul său, și-a manifestat limpede acordul cu partea personalistă a interpretării lui Garrigues („Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor”, în M. VASILJEVIĆ (ed.), „Knowing the Purpose of Creation Through the Power of the Resurrection”. *Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor*, Belgrade, October 18-21, 2012, Alhambra (California) și Belgrad, 2013, pp. 85-113).

rezumatului pe care M.-J. Le Guillou l-a făcut tezelor lui A. Riou și J.-M. Garrigues, Sfântul Maxim „ar fi trecut treptat de la o concepție despre o participare ierarhică la o concepție despre intenționalitate în ceea ce privește existența creștină”. El ar fi „pus astfel în deplină lumină întreaga taină a înfierii, aducând corecții fundamentale alexandrinismului lui Chiril al Alexandriei și neoplatonismului lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, corecții de care poate că tradiția răsăriteană posterioară a ținut prea puțin seama”.⁴⁰⁹ Această ultimă afirmație sugerează că, în vreme ce Sfântul Maxim „anunță deja sinteza tomistă”,⁴¹⁰ urmașii săi, de la Sfântul Ioan Damaschin la Sfântul Grigorie Palama, și-au dezvoltat gândirea pe linia unor concepții anterioare marcate de teurgismul și emanaționismul neoplatonic: monofizismul,⁴¹¹ monoe-nergismul⁴¹², chiar aftartodochetismul.⁴¹³

În ceea ce ne privește, nu este cazul să ne manifestăm aici poziția în ceea ce privește fondul dezbaterii, ci notăm faptul că în mod evident la baza lucrărilor lui J.-M. Garrigues se află scopuri care țin foarte puțin de cele ale unui studiu științific și apriorisme care depășesc foarte mult cadrul legitim al unei ipoteze, și care sunt răspunzătoare pentru majoritatea gravelor erori care le întinează. Astfel, lipsa de respect față de textele Sfântului Maxim (erori de traducere, răstălmăciri, intrerpretări eronate, suprimări de texte sau adăugiri abuzive, citate scoase din context care le modifică înțelesul, ignorarea textelor majore)⁴¹⁴ pare a fi adesea o consecință a dorinței de a le face să

⁴⁰⁹ Prefață la A. RIOU, *L'Église et le monde selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 10.

⁴¹⁰ Cf. Prefața lui J.-M. LE GUILLOU la *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 8.

⁴¹¹ Reproșul pe care îl face C. MOELLER hristologiei „neo-calcedoniene”, și anume faptul că lasă în umbră realismul viu al firii umane a lui Iisus („Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, în special p. 717 și p. 719), este preluat de autorii noștri fără nicio dificultate.

⁴¹² A se vedea critica lui A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irénikon*, 48, 1975, pp. 487-489.

⁴¹³ Această ultimă acuzație o aduce F.-M. LÉTHEL Sfântului Ioan Damaschin și lui Vl. Lossky, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, pp. 62-63, n. 6.

⁴¹⁴ A se vedea numeroasele exemple oferite de F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, pp. 144-146, et M. DOUCER, „Vues

corespundă acestor presupoziii. De aceea, C. Yannaras spune că „în eseul Părintelui Garrigues, cu greu se poate discerne o adeziune consistentă la metoda filologico-istorică. Concluziile sale sistematice nu sunt extrase din analiza istorică și filologică, ci, dimpotrivă, utilizarea surselor se face *a posteriori*, pentru a susține un sistem de argumentare deja stabilit”.⁴¹⁵ Chiar atunci când textele sunt respectate, există „impresia unui anume decalaj între expunere și dovezile oferite.”⁴¹⁶ Există de asemenea impresia unor anacronisme clare atunci când anumite noțiuni fundamentale ale gândirii maximiene sunt interpretate în cadrul semanticii scolastice,⁴¹⁷ sau când anumite teme ale sale sunt înțelese în perspectiva unui personalism și a unui existențialism izvorâte mai degrabă din filosofia modernă decât din personalismul și existențialismul autentic creștine.⁴¹⁸ Apriorismele și scopurile

récents sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, mai ales pp. 288-291.

⁴¹⁵ C. YANNARAS, „The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, p. 232. C. YANNARAS nu ezită să vorbească de „interpretări arbitrare”, „de presupoziii sistematice ale Părintelui Garrigues, pe care acesta se străduiește să le susțină prin această utilizare fragmentară, ulterioară a izvoarelor” (*op. cit.*, p. 233). M. DOUCET vorbește de asemenea de „presupoziii” ale interpretării, de apriorisme interpretative („Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 282, p. 287, p. 300).

⁴¹⁶ A. DE HALLEUX, recenzie la *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 73, 1978, p. 215. M. DOUCET scrie în același sens: „Vom nota în general tendința ca, în comentariul care însoțește, voalându-le, citatele din Sfântul Maxim, să se spună mai mult (atunci când nu se spune altceva) decât ceea ce conțin în mod precis aceste citate; de aici impresia unui expunerii a cugetării personale a autorului, ilustrată parțial prin citate” („Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 289).

⁴¹⁷ Cf. G. BARROIS, „Palamism Revisited”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, pp. 216-217. A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irénikon*, 48, 1975, pp. 490-491.

⁴¹⁸ A se vedea M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 282-283. A. DE HALLEUX, recenzie la *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 73, 1978, p. 215. Aceeași critică este adresată de A. DE HALLEUX lui A. Riou referitor la volumul *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, în *Revue théologique de Louvain*, 5, 1974, p. 365, și lui C. von Schönborn

autorului îl conduc, într-un alt sens, la deprecierea Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, în care el vede un reprezentant al emanatismului și teurigmului neoplatonicienilor⁴¹⁹ (interpretare totuși atacată de cei mai buni specialiști recenți în materie,⁴²⁰ între care R. Roques și E. von Ivanka), și la caricaturizarea monofizismului și a derivatelor sale monoenergiste și monotelite.⁴²¹

Fără îndoială această preocupare de a-și justifica cu orice preț apriorismele l-a făcut pe autor să ignore concepția despre îndumnezeire a Părinților care l-au precedat pe Sfântul Maxim, ca și majoritatea studiilor care vizează gândirea Sfântului Maxim, în general, și concepția sa despre îndumnezeire, în special,⁴²² și să se închidă într-un anume fel într-o lume construită pe măsura presupuzițiilor sale.⁴²³

referitor la volumul *L'Icone du Christ* în *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 53, 1977, p. 233.

⁴¹⁹ Lucrul acesta este de asemenea afirmat limpede de M.-J. LE GUILLOU în prefața sa la *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, care merge până la a-i atribui lui Pseudo-Dionisie o poziție monoenergistă (pp. 11-12).

⁴²⁰ A se vedea critica lui A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irénikon*, 48, 1975, pp. 446-447. A. DE HALLEUX îi adresează aceeași critică lui C. von Schönborn referitor la volumul *L'Icone du Christ*, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 53, 1977, p. 233. F. BRUNE scrie în această privință: „În toate aceste lucrări se rămâne la interpretarea dată Sfântului Dionisie în secolul al XIX-lea, într-o ignorare totală a lucrărilor apărute ulterior” („La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, p. 199). A se vedea de asemenea critica lui M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 288.

⁴²¹ A se vedea recenzia lui A. DE HALLEUX la *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 73, 1978, p. 215. A se vedea de asemenea critica lui M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 288.

⁴²² Nici PREUSS, nici WESER, nici LOOSEN, nici HEINTJES nu sunt niciodată menționați. Studiul fundamental al lui W. VÖLKER este cu totul trecut sub tăcere. Cel al lui L. THUNBERG, la fel de important, nu este menționat decât o singură dată. Lucrarea lui H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* este citată după traducerea franceză din 1947, în vreme ce a doua ediție, din 1961, aduce modificări importante referitor la subiecte fundamentale în acest caz, ca raporturile Sfântului Maxim cu origenismul sau cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.

⁴²³ Cf. F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, p. 171.

În plus, acestui autor i s-a reproșat faptul că și-a bazat expunerea pe afirmarea unei relații strânse între etapele vieții Sfântului Maxim și evoluția gândirii sale, deși, pe de o parte, continuă să existe numeroase necunoscute în ceea ce privește biografia lui⁴²⁴, iar, pe de altă parte, tipul de evoluție, chiar de mutație, atribuit gândirii sale este într-atât de discutabil,⁴²⁵ încât M. Doucet nu ezită să-și încheie astfel minuțiosul studiu critic referitor la studiile lui A. Riou și J.-M. Garrigues: „Evoluția observată de Riou și Garrigues, nefondată pe texte, rezultă dintr-o distorsionare impusă de apriorisme de interpretare”⁴²⁶.

Lucrări ulterioare au prelungit perspectiva școlii lui Le Guillou asupra unuia dintre elementele controversate ale învățăturii Sfântului Maxim despre îndumnezeire: cel al modului îndumnezeirii.

În teza sa intitulată *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*⁴²⁷, P. G. Renczes abordează o temă importantă din spiritualitatea Părinților răsăriteni, în general, și a Sfântului Maxim, îndeosebi: cea a sinergiei, a „conlucrării” dintre harul lui Dumnezeu și dispozițiile spirituale ale omului. Referitor la acestea din urmă, el pune în valoare noțiunea de *exis*, care, până la el, nu a constituit obiectul unui studiu special și, considerând-o drept structurantă pentru gândirea Sfântului Maxim, își propune să studieze în mod specific, exclusiv și sistematic raporturile acesteia cu noțiunea de *energeia*. Dar în ceea ce privește această ultimă noțiune, autorul privilegiază în mod abuziv înțelegerea

⁴²⁴ Astfel A. DE HALLEUX scrie: „A recentra întreaga viață și întreaga operă a Sfântului Maxim doar pe traiectul unei deveniri spirituale este o întreprindere seducătoare, dar nu lipsită de riscul unei interpretări psihologizante și anacronice, de vreme ce nu dispunem decât de date biografice insuficiente despre acest autor din vechime” (recenzie la *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, în : *Revue d'histoire ecclésiastique*, 73, 1978, p. 215).

⁴²⁵ A se vedea F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, p. 168, și mai cu seamă criticile definitive ale lui M. DOUCET, aplicate deopotrivă lui A. Riou, care admite o astfel de relație și mutație: „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 269-302.

⁴²⁶ *Op. cit.*, p. 300.

⁴²⁷ Col. „Cogitatio fidei”, Paris, 2003.

ei aristotelică, ca actualizare a unei potențialități, și insistă excesiv asupra conotației finaliste pe care o poate avea, lăsând în umbră sensuri și utilizări ale acestui concept, care sunt totuși esențiale în gândirea Sfântului Maxim. Analiza noțiunii de *exis* propusă de autor este de asemenea simplificatoare. În timp ce Sfântul Maxim îi acordă adesea sensul de „stare”, autorul privilegiază sensul de „habitus”, cu un înțeles intențional și moral. El avansează noțiunea ambiguă de „*exis* a harului”, concepută ca „habitus creat”, alăturându-se astfel interpretării contestate, de inspirație scolastică, a lui J.-M. Garrigues și a discipolilor lui J.-M. Le Guillou.⁴²⁸

În teza sa *Le Créé et l'incrée. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*,⁴²⁹ dominicanul A. Lévy încearcă să concilieze poziția Sfântului Grigorie Palama cu aceea a lui Toma de Aquino printr-o interpretare aristotelică a Sfântului Maxim și caută să-i atribuie acestuia concepția tomistă despre harul creat, expunându-se ca și predecesorii săi aceluiși reproș de anacronism.⁴³⁰

La un colocviu consacrat Sfântului Maxim, ținut la Belgrad, I. Zizioulas și discipolul său D. Skliris au susținut o concepție pur personalistă despre noțiunea de *tropos* (deosebit de importantă pentru înțelegerea modului în care se împlinește îndumnezeirea). În acest fel ei elimină în mod abuziv natura din domeniul îndumnezeirii și se supun criticilor dezvoltate contra școlii lui Le Guillou, de care interpretarea lor se apropie în mod evident.⁴³¹

⁴²⁸ A se vedea recenzia noastră detaliată a acestei lucrări în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 100, 2005, pp. 185-187.

⁴²⁹ Col. „*Bibliothèque Thomiste*”, Paris, 2006.

⁴³⁰ A se vedea recenzia noastră în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 103, 2008, pp. 967-976.

⁴³¹ J. ZIZIOULAS, „Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor”, în M. Vasiljević (ed.), „*Knowing the Purpose of Creation Through the Power of the Resurrection*”. *Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor*, Belgrade, October 18-21, 2012, Alhambra (California) și Belgrad, 2013, pp. 85-113. D. SKLIRIS, „«Hypostasis»; «Person»; «Individual»; «Mode»: A Comparison between the Terms that Denote Concrete Being in St Maximus' Theology”, documentul citat, pp. 437-450; *Le Concept de tropos chez Maxime le Confesseur*, dizertație, Université de Paris IV-Sorbonne, 2015.

Am criticat aceste interpretări în mod direct,⁴³² sau indirect, printr-o reexaminare a noțiunilor de energie și *tropos* la Sfântul Maxim.⁴³³

Dacă teza lui J.-M. Garrigues și avatarurile sale, date fiind gravele lor deficiențe, nu pot pretinde că ar constitui doritul studiu definitiv pe tema îndumnezeirii la Sfântul Maxim, ele pun totuși referitor la acest subiect, adesea chiar prin intermediul acestor deficiențe, probleme reale, care anterior n-au fost puse cu atâta acuitate, și anume cele care (în de raporturile dintre necesitate și libertate, dintre natură și har, creat și Necreat, și mai cu seamă dintre natură și ipostas (sau persoană), și dintre energia omenească și energia dumnezeiască. Această problematică am considerat că trebuie reluată și completată, deoarece în mare parte numai prin definirea exactă a acestor raporturi se poate ajunge la o înțelegere mai precisă și mai profundă a îndumnezeirii, așa cum o concepe Sfântul Maxim.

În general, o serie de studii recente au sporit în mod considerabil cunoașterea antropologiei și hristologiei Sfântului Maxim,⁴³⁴ ca și a legăturilor dintre ele, așa cum au fost acestea elaborate în cursul luptei duse de autorul nostru, rând pe rând, cu monofizismul severian, cu monoenergismul și monotelismul; ele impun o cercetare

⁴³² A se vedea recenziile citate în notele precedente. Am criticat interpretarea personalistă a Sfântului Maxim de către Zizioulas în lucrarea noastră *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme*, Paris, 2011, cap. IV, pp. 246-257, 316-335, 364-395 [tr. rom. de Pr. Prof. Dragoș Bahrim și M. Bojin, în: JEAN-CLAUDE LARCHET, *Persoană și natură. Sfânta Treime – Hristos – Omul*, Ed. Basilica, București, 2013 – n. trad.].

⁴³³ A se vedea *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris, 2010, cap. 14, „Maxime le Confesseur”, pp. 331-421 [tr. rom. de M. Bojin, în: JEAN-CLAUDE LARCHET, *Teologia energiilor dumnezeiești*, Ed. Basilica, București, 2014, pp. 361-463 – n. trad.]; „The Mode of Deification”, în P. ALLEN și B. NEIL (ed.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, 2015, pp. 341-359.

⁴³⁴ Se cuvine să cităm îndeosebi tezele lui L. THUNBERG (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965; ed. a doua, Chicago-La Salle, 1995), M. DOUCET („Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, introducere, text critic, traducere și note, teză dactilografată, Montreal, 1972) și P. PIRET (*Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, „*Théologie historique*”, nr. 69, Paris, 1983).

a spiritualității Sfântului Maxim, care mai înainte fusese cel mai adesea studiată ca o entitate independentă, în raport cu aceste dezvoltări, dat fiind faptul că astăzi se admite în general că în gândirea Sfântului Maxim raporturile dintre hristologie și antropologie sunt deosebit de strânse. Reluând, aprofundând și rectificând primele lucrările ale lui H. U. von Balthasar, P. Sherwood subliniasse cu ceva timp în urmă legătura care există, pe de altă parte, între învățătura duhovnicească a Sfântului Maxim și critica origenismului. Credem că un studiu pe tema învățaturii despre îndumnezeire la Sfântul Maxim trebuie să țină seama într-o mare măsură de acest dublu context, care a contribuit în mare parte la constituirea unui specific al acesteia în raport cu cea a predecesorilor săi și i-a conferit o mai mare precizie.

IV. Obiectul, problematica și contribuțiile studiului de față

Studiul nostru are drept obiect învățătura maximiană despre îndumnezeire în ansamblu, și nu un anumit aspect al ei. Totuși, în acest cadru vast, ne vom îndrepta atenția în mod deosebit spre anumite probleme, ținând seama de sporul de cunoștințe oferit de cercetările anterioare, dar și de deficiențele acestora.

După ce vom prezenta îndumnezeirea ca plan dumnezeiesc (capitolul I), după ce vom examina fundamentele ei antropologice (capitolul II) și neîmplinirea ei temporară produsă de păcatul strămoșesc (capitolul III), vom încerca să rezolvăm o serie de probleme importante legate de fundamentele sale hristologice (capitolele IV, V și VI), și anume: În ce măsură îndumnezeirea omului este legată de întruparea lui Hristos? Există la Sfântul Maxim o distincție între mântuire și îndumnezeire? În ce moment și în ce fel firea omenească a lui Hristos este ea îndumnezeită în El? Care este natura acestei îndumnezeiri? Ce înțeles acordă Sfântul Maxim expresiei: „o nouă energie teandrică”? În Hristos este îndumnezeită firea omenească comună tuturor oamenilor? Există o evoluție a felului în care Sfântul Maxim concepe îndumnezeirea?

După ce vom încerca să răspundem la aceste întrebări, vom examina fundamentele pneumatologice ale îndumnezeirii (capitolul VII),

apoi fundamentele ecleziologice și sacramentale (capitolul VIII), mai înainte de a ne îndrepta atenția către fundamentele ascetice și teoretice (capitolul IX).

Studierea desfășurării și a naturii îndumnezeirii omului (capitolele X și XI) ne va conduce la întâlnirea cu o a doua serie de probleme importante, pe care ne vom strădui să le rezolvăm: Care este natura vederii lui Dumnezeu? Legat de experiența acestei vederi, aflăm la Sfântul Maxim o distincție între firea dumnezeiască și energiile dumnezeiești? Care este natura extazului? Expresia maximiană: „o singură lucrare a lui Dumnezeu și a sfinților”, va constitui ea însăși prilej de examinare a unei multitudini de probleme legate de ea, care vor deține un loc esențial în cercetarea noastră: În ce fel se operează îndumnezeirea prin lucrarea dumnezeiască? Cum înțelege Sfântul Maxim expresia „o unică lucrare”? Există o evoluție a concepției Sfântului Maxim în această privință? Prin ce se deosebește ea de pozițiile monoenergistă și monotelită? Scapă ea de o înțelegere teurgică sau panteistă, și în ce fel anume? Pornind de aici, vom încerca să rezolvăm problemele care țin de natura însăși a îndumnezeirii și de efectele sale, și anume: În ce măsură omul este preschimbat? În ce măsură rămâne el om? În ce sens, în ce măsură și în ce fel devine el un Dumnezeu? Îndumnezeirea îi afectează firea sau ipostasul, sau pe amândouă deopotrivă? Are ea un caracter entitativ sau unul intențional, sau ambele deopotrivă? Se deosebește ea de înfiere? Care sunt însușirile omului îndumnezeit? Trupul este și el îndumnezeit?

Rămâne ca în ultima parte să examinăm diverse probleme referitor la începuturile îndumnezeirii și deplina sa împlinire (capitolul XII): Termenul „îndumnezeire” reprezintă pentru Sfântul Maxim procesul însuși sau încheierea lui? Îndumnezeirea își poate afla desăvârșirea aici, pe pământ? Îndumnezeirea va fi ea una și aceeași pentru toți cei îndumnezeiți? Va fi într-un sfârșit o îndumnezeire a tuturor oamenilor? Vor fi îndumnezeite toate creaturile? Îndumnezeirea desăvârșită corespunde unei stări de odihnă sau unei stări de mișcare? În ce măsură putem noi cunoaște cum și în ce fel e îndumnezeirea ce va să fie?

Răspunsurile la aceste întrebări ar trebui să permită, pe lângă o mai bună înțelegere a gândirii maximiene, situarea ei exactă în raport cu concepțiile care au precedat-o și cu cele care i-au urmat, punându-se mai cu seamă problema de a ști, pe de o parte, dacă această concepție a Sfântului Maxim marchează, după cum au afirmat unii comentatori de tradiție apuseană, o netă ruptură în raport cu Sfântul Chiril al Ierusalimului, sau cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, sau cu acel curent numit neocalcedonian, și prin urmare dacă ea „rectifică întreaga moștenire a tradiției teologice și spirituale a creștinismului răsăritean”, iar, pe de altă parte, dacă ea constituie o temelie pe care dezvoltările ulterioare ale învățaturii despre îndumnezeire din Răsăritul ortodox (îndeosebi cele elaborate de Sfântul Ioan Damaschin și mai cu seamă de Sfântul Grigorie Palama), pot pretinde că se sprijină sau dacă, dimpotrivă, premisele sale nu duc în această direcție, și dacă, așadar, gândirea bizantină ulterioară s-a arătat a nu fi următoarea fidelă a Sfântului Maxim, așa cum au pretins acești comentatori.

Capitolul I

ÎNDUMNEZEIREA OMULUI – PLAN AL LUI DUMNEZEU

I. Planul dumnezeiesc de îndumnezeire a omului

În *Viața Preasfintei Fecioare* – care pare să fie una dintre primele scrieri ale Sfântului Maxim – ni se înfățișează îndumnezeirea tuturor oamenilor ca voie statornică a lui Dumnezeu, neîmpiedicată de căderea protopărinților.¹ Această dorință a lui Dumnezeu de îndumnezeire a omului este de multe ori amintită de Sfântul Maxim, în felurite termeni. Astfel, în *Ambigua. Către Ioan*, el scrie: „Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să lucreze pururea și în toți taina întrupării Sale”², taină al cărei rost, așa cum se va vedea, nu este doar mântuirea omului, ci și îndumnezeirea lui. În *Răspunsuri către Talasie*, Sfântul Maxim Îl numește pe Hristos: „Doritorul mântuirii tuturor oamenilor, Care flămânzește după îndumnezeirea lor”³.

¹ *Vita Virg.*, 51, CSCO, p. 41.20-21: „mântuirea a fost gătită înaintea tuturor oamenilor, căci voința dumnezeiască era pentru viața și îndumnezeirea tuturor” [tr. rom. de I. I. Ică jr., în SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului*, Deisis, Sibiu, ed. a 2-a, 1999, p. 47 – n. trad.].

² *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084CD [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Către Ioan*, 7f, PSB, vol. 80, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (E.I.B.M.B.O.R.), București, 1983 (reed. 2006), p. 87 – n. trad.].

³ *Thal.*, 20, PG 90, 309D, CCSG 7, p. 123.56-57 [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 20, E.I.B.M.B.O.R., București, 2009, p. 91 – n. trad.].

Contextul acestor diferite pasaje nu trebuie însă să ne facă să credem că voința dumnezeiască de îndumnezeire ar fi legată numai de căderea omului și de iconomia mântuitoare a Cuvântului întrupat. Dumnezeu a avut acest plan încă de la crearea omului și acesta este însuși scopul creației lui, după cum arată un pasaj din *Epistolele* 24 și 43, care constituie una dintre expresiile majore ale cugetării Sfântului Maxim pe această temă:

„Căci spre aceasta ne-a și făcut, ca «să ne facem părtași dumnezeieștii firi» (2 *Petru* 1, 4) și ai veșniciei Lui și să ne arătăm asemenea Lui prin îndumnezeirea cea după har, pentru care este toată existența și durata celor ce sunt și aducerea la ființă și nașterea celor ce nu sunt.”⁴ În altă parte, Sfântul Maxim spune mai pe scurt că îndumnezeirea este „rațiunea tainică și supremă a celor hărăzite de Providență oamenilor”⁵.

Îndumnezeirea omului nu se arată ca plan dumnezeiesc doar în momentul creației, ca și cum el ar fi fost creat într-un anume fel pentru sine și în sine ca om, și abia după aceea primește chemarea la o stare mai presus de fire. Potrivit Sfântului Maxim, îndumnezeirea omului a fost gândită și voită de marele Sfat al lui Dumnezeu mai înainte de toți vecii; astfel, el spune că „lucrul Sfatului dumnezeiesc (βουλή) este îndumnezeirea firii noastre”⁶.

⁴ *Ep.*, 24, PG 91, 609C = *Ep.*, 43, 640B [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri* (II), *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, *Epistola* 24 și, respectiv, *Epistola* 44, PSB, vol. 81, E.I.B.M.B.O.R., București, 1990, p. 163 și pp. 172-173 – n. trad.]. Cf. *Matei* 25, 34: „Veniți, binecuvântații Părintelui Meu, moșteniți Împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii”.

⁵ *Thal.*, 40, PG 90, 396BC, CCSG 7, p. 267.22-24 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 172 – n. trad.].

⁶ *Pater*, PG 90, 873D, CCSG 23, p. 29.50-51 [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2008, p. 307 – n. trad.].

II. Legătura cu întruparea cuvântului

Acest Sfat dumnezeiesc,⁷ în toate pasajele scrierilor Sfântului Maxim în care se vorbește despre el, are într-o asemenea măsură drept scop întruparea Cuvântului și totodată îndumnezeirea omului, încât și una, și cealaltă par să fie prevăzute și legate între ele „mai înainte de toți vecii”, prima având drept țintă înfăptuirea celei de-a doua. Astfel, Sfântul Maxim spune că, pentru firea omenească, Cuvântul „a împlinit tot Sfatul lui Dumnezeu și Tatăl, îndumnezeind-o prin puterea întrupării Sale”.⁸ În altă parte scrie: „Marele Sfat al lui Dumnezeu și Tatăl este taina cea tăcută și neștiută a iconomiei, pe care împlinind-o prin întrupare Fiul cel Unul-Născut, a descoperit-o, făcându-Se înger al marelui Sfat dinainte de veci al lui Dumnezeu și Tatăl”⁹; iconomia despre care se vorbește aici se referă la îndumnezeire, pentru că în cele ce urmează este pomenită înălțarea omului către Dumnezeu și unirea cu El, ce se înfăptuiește pe culmea acestei înălțări: „Tot așa se face înger al marelui Sfat dinainte de veci al lui Dumnezeu și Tatăl, cel ce cunoaște rațiunea tainei și se înalță fără de sfârșit prin faptă și rațiune peste toate atât de mult, până ce ajunge la Cel ce S-a pogorât atât de mult”.¹⁰ Sfântul Maxim spune iarăși: „Prin «Sfat» [David, în *Psalmul* 32, 11] a înțeles, poate, Sfatul lui Dumnezeu și Tatăl cu privire la coborârea (chenoza) negrăită a Fiului cel Unul-Născut în vederea

⁷ Sfatul dumnezeiesc este prezentat de Sfântul Maxim ca Sfat al Tatălui, pentru că Tatăl este obârșia lui. Dar e vorba bineînțeles de Sfatul Preasfintei Treimi, Sfântul Maxim subliniind de altfel participarea celor Trei Persoane dumnezeiești – fiecare în modul corespunzător particularității Sale ipostatice – la planul și lucrarea comună de îndumnezeire a omului, ca și la iconomia Întrupării (a se vedea *Thal.*, 60, PG 90, 624BC, CCSG 22, p. 79.94-111) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, p. 376 – n. trad.].

⁸ *Thal.*, 54, PG 90, 520D, CCSG 7, p. 459.284-286 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 285 – n. trad.].

⁹ *Th. Ec.*, II, 23, PG 90, 1136A [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, II, 23, p. 212 – n. trad.].

¹⁰ *Th. Ec.*, II, 23, PG 90, 1136AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, p. 212 – n. trad.].

îndumnezeirii firii noastre, Sfat care îmbrățișează marginea tuturor veacurilor”.¹¹

De acest text extras din *Tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, se cuvine să legăm un amplu pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 22, în care Sfântul Maxim înfățișează istoria ca împărțită mai înainte de toți vecii, potrivit Sfatului dumnezeiesc, în două mari perioade: vremea Întrupării, în care aceasta este pregătită și apoi înfăptuită, și vremea îndumnezeirii omului, care este scopul ei:

„Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan preabun și negrăit în legătură cu ea. Iar aceasta a fost ca să se unească El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas, și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu Sine. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu. Sfârșitul veacurilor mai dinainte hotărâte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, a ajuns la noi, sfatul (πρόθεσις) lui Dumnezeu cu privire la Întrupare aflându-și împlinirea prin înfăptuirea lui. La aceasta gândindu-se dumnezeiescul Apostol, și văzând că sfatul cu privire la veacurile hotărâte de Dumnezeu ca să Se facă om s-a împlinit prin însăși întruparea lui Dumnezeu Cuvântul, spune că «a ajuns la noi sfârșitul veacurilor» (1 Corinteni 10, 11). Așadar, nu e vorba pur și simplu de toate veacurile gândite de noi, ci de cele rânduite pentru înfăptuirea tainei Întrupării, care au ajuns la capătul lor prin hotărârea lui Dumnezeu.

Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să Se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care

¹¹ *Pater*, PG 90, 873CD, CCSG 23, p. 29.41-44 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 306-307 – n. trad.].

sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor. În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bucuria covârșitoare a bunătății Lui, lucrând desăvârșit în cei vrednici îndumnezeirea. [...] Acest lucru a vrut să ni-l facă cunoscut în chip tainic marele Apostol când a spus că «în veacurile ce vor veni se va arăta în noi bogăția covârșitoare a bunătății lui Dumnezeu» (*Efeseni 2, 7*).

Să împărțim deci și noi cu gândul veacurile și să rânduiem pe unele pentru taina Întrupării, iar pe altele pentru harul îndumnezeirii omului. Făcând așa, vom afla că cele dintâi au ajuns la sfârșitul lor, iar celelalte încă n-au ajuns. Scurt vorbind, unele dintre veacuri sunt pentru coborârea lui Dumnezeu la oameni, iar altele pentru urcarea oamenilor la Dumnezeu. [...] Sau și mai bine: dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, prin puterea credinței, sfârșitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care în mod real se va face arătat după har în viitor”.¹²

Această gândire care leagă mai înainte de toți vecii îndumnezeirea omului de întruparea Cuvântului pune totuși unele probleme.

¹² *Thal.*, 22, PG 90, 317B-320C, CCSG 7, p. 137.4-139.65 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 100-102 – *n. trad.*]. Încă și alte pasaje leagă îndumnezeirea omului de întruparea Cuvântului, prezentând-o pe cea dintâi drept finalitatea celei de-a doua, iar pe cea de-a doua drept condiție a celei dintâi: *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 87 – *n. trad.*]. *Thal.*, 2, PG 90, 272B, CCSG 7, p. 51.21-22; 40, scolia 2, CCSG7, p. 275.10-11; 55, scolia 14, CCSG 7, p. 523.141-145 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, pp. 49-50; Întrebarea 40, scolia 2, p. 177; Întrebarea 55, scolia 14, p. 321 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, II, 25, PG 90, 1136B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 25, p. 212 – *n. trad.*] *Th. Pol.* 7, PG 91, 77C [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri* (II), *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești, Scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 6*, PSB, vol. 81, E.I.B.M.B.O.R., București, 1990, p. 220 – *n. trad.*]. De notat, pe de altă parte, că Sfântul Maxim leagă îndumnezeirea de legea harului, ea însăși legată de Întrupare (a se vedea *Thal.*, 64, PG 90, 725B-728A, CCSG 22, p. 235.777-237.804; 65, PG 90, 745D, CCSG 22, p. 265.249-267.251) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, pp. 461-462; Întrebarea 65, p. 478 – *n. trad.*].

În primul rând, subordonând întruparea Cuvântului îndumnezeirii omului, ea riscă, pe de o parte, să facă din Întrupare un proces necesar, iar, pe de altă parte, s-o reducă la o funcție instrumentală. Sfântul Maxim este foarte conștient de acest risc și, într-un alt context – în care combate concepția severiană cu privire la unirea ipostatică înțeleasă ca fire compusă, menită să desăvârșească creația –, el subliniază caracterul liber și voluntar al Întrupării: „Toată firea compusă e adusă la unirea întreolaltă a părților prin compoziție, fără o hotărâre a voinței. [...] Pe lângă aceasta, fiecare parte se cunoaște că a fost făcută spre completarea întregului, care în chip frumos înfățișează totul. Niciuna din acestea nu se vede în Hristos de către cei ce voiesc să fie binecredincioși. Fiindcă nu voim să facem unirea Cuvântului cu trupul produsă fără voie și fără o hotărâre liberă [...]. Căci Cuvântul lui Dumnezeu a venit în chip negrăit prin trup la oameni prin modul iconomiei, nu prin legea firii”¹³

Afirmația că întruparea Cuvântului a fost voită mai înainte de toți vecii prin Sfatul dumnezeiesc în vederea îndumnezeirii omului poate avea, pe de altă parte, implicații mai mult sau mai puțin problematice, în privința cărora se cuvine să stabilim cu precizie gândirea Sfântului Maxim:

a. Sau Întruparea este legată în mod indisociabil de mântuire și, așadar, de păcatul omului, și prin urmare căderea omului era preștiută mai înainte de toți vecii, așadar mai înainte chiar de crearea lui.

b. Sau păcatul este menit mai dinainte în vederea Întrupării, răul slujind astfel drept mijloc de a se ajunge la bine.

c. Sau Cuvântul S-ar fi întrupat chiar dacă primul om n-ar fi păcătuit.

A doua ipoteză, a unei predeterminări din veșnicie a căderii, este de la bun început exclusă, ca total străină de gândirea Sfântului Maxim, care, pe de o parte, se arată în întreaga sa operă un vajnic apărător al libertății omului – inexistentă în acest caz –, și care, pe de altă parte, s-a opus cu îndârjire concepției origeniste în această privință¹⁴

¹³ Ep. 13, PG 91, 516D-517C [tr. rom. cit., *Epistola 13*, pp. 103-104 – n. trad.].

¹⁴ Îndeosebi în *Ambigua. Către Ioan*, 7-7m, PG 91, 1068D-1101C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7-7m, pp. 69-101 – n. trad.].

și ideii, aparținând aceleiași concepții, că răul ar putea fi un mijloc de a se ajunge la bine.¹⁵

A treia ipoteză este creditată de unii interpreți ai Sfântului Maxim: E. Stuyf¹⁶, M. Lot-Borodine¹⁷, H. U. von Balthasar¹⁸, G. Florovsky¹⁹ și A. Radosavljevic²⁰.

Mai multe argumente pot fi invocate în favoarea ei:

a) După cum vom vedea, chiar dacă de fapt, din punct de vedere al stării noastre actuale, îndumnezeirea nu poate fi disociată de mântuire, care este condiția ei, și așadar chiar dacă, din acest punct de vedere, Întruparea are drept cel dintâi scop al ei mântuirea, totuși Sfântul Maxim, ca majoritatea Părinților răsăriteni²¹, face distincție între îndumnezeire și mântuire: dacă în starea actuală de cădere a omenirii mântuirea este condiționată de Întrupare (adică de înomenirea

¹⁵ Cf. *Ambigua. Către Ioan*, 7-7m, PG 91, 1069C-1072A [tr. rom. cit. *supra*, 7-7m, pp. 70-72 – n. trad.].

¹⁶ „Christ ou Jésus”, *Revue augustinienne*, 2, 1903, pp. 197-198.

¹⁷ „La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle”, *Revue d'histoire des religions*, 105, Paris, 1932, p. 30, n. 1 = *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970, p. 51, n. 35: „Potrivit Sfântului Maxim și anumitor bizantini, Cuvântul S-ar fi întrupat oricum, dar n-ar fi fost dat morții”. Nu știm la ce bizantini face aluzie autorul, pentru că nici Sfântul Ioan Damaschin, nici Sfântul Nicolae Cabasila, nici Sfântul Grigorie Palama nu au o astfel de concepție. Niciun Părinte răsăritean, predecesor al Sfântului Maxim sau contemporan cu el, nu pare să fi afirmat în mod categoric că Întruparea s-ar fi petrecut chiar dacă n-ar fi existat păcatul (cf. J. KIRCHMEYER, art. „Grecque [Église]”, *Dictionnaire de spiritualité*, VI, 1967, col. 822-823; A. MICHEL, „Incarnation”, *Dictionnaire de théologie catholique*, VII, 1922, col. 1491-1492), cu excepția Sfântului Isaac Sirul (cf. *De perfectione religiosa*, ed. P. Bedjan, Paris-Leipzig, 1909, pp. 583-586. Cf. I. HAUSHERR, „Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'incarnation: Isaac de Ninive (VII^e siècle)”, *Recherches de science religieuse*, 22, 1932, pp. 316-320, articol reluat în *Études de spiritualité orientale*, Roma, 1969, pp. 1-5).

¹⁸ *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 270.

¹⁹ „«Cur Deus Homo?» The Motive of Incarnation”, în *The Collected Works of George Florovsky*, t. III, Belmont, 1976, pp. 167-170; *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Vaduz, 1987, cap. VI: „St. Maximus the Confessor”, pp. 216, 227, 228.

²⁰ „Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 193-206.

²¹ A se vedea capitolul IV al acestei cărți.

Cuvântului), și dacă îndumnezeirea presupune mântuirea (firea omească trebuie să fie mai întâi izbăvită de efectele păcatului strămoșesc și restaurată în starea ei originală pentru a putea fi îndumnezeită), totuși lucrarea de îndumnezeire este raportată de Sfântul Maxim, după cum vom arăta, mai degrabă la Întruparea însăși (adică la unirea, potrivit ipostasului Cuvântului, a firii omenești cu firea dumnezeiască) decât la lucrarea mântuitoare a Cuvântului întrupat.

Trebuie recunoscut cel puțin faptul că pentru Sfântul Maxim Întruparea are un scop care depășește cu mult mântuirea omenirii căzute. G. Florovsky notează că pentru Sfântul Maxim taina Întrupării este „taina lui Dumnezeu-Omul, taina iubirii dumnezeiești, mai cuprinzătoare și mai profundă decât mila răscumpărătoare”.²²

b) Un alt argument important este acela că, pentru Sfântul Maxim, întruparea Cuvântului a fost hotărâtă în marele Sfat al lui Dumnezeu mai înainte de toți vecii ca țintă finală a creației și pentru ea s-au adus la existență cele create.²³ El afirmă lucrul acesta cum nu se poate mai clar într-un renumit pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 60:

„Prin taina lui Hristos, cuvântul Scripturii a numit pe Hristos însuși. Aceasta o mărturisește limpede marele Apostol spunând: «Taina cea ascunsă de neamuri, s-a descoperit acum» (*Coloseni* 1, 26), de unde se vede că după el taina lui Hristos este totuna cu Hristos. Iar această taină este, desigur, unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și omenității într-un singur ipostas. Unirea aceasta adună omenitatea la un loc cu dumnezeirea în tot chipul în rațiunea ipostasului și face din amândouă un singur ipostas compus [...]. Aceasta este taina cea mare și ascunsă. Aceasta este ținta fericită [sfârșitul] pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ținta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea, pentru niciuna.

²² *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Vaduz, 1987, p. 227.

²³ Cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 132 [tr. rom. de Pr. Prof. Vasile Răducă, în: V. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 166 – n. trad.].

Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârșitul Providenței și al celor providențiale, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile și descoperă Sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, care există de infinite ori infinit înainte de veacuri (*Efeseni* 1, 10-11). Iar Vestitor [Înger] al ei s-a făcut Însuși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu, devenit om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să spunem, însuși adâncul cel mai dinăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței lor. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntru al veacurilor începutul existenței și sfârșitul în Hristos. Căci încă dinainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea hotarului [definitului] și a nehotărniciei [indefinitului], a măsurii și a nemăsuratului, a marginii și a nemărginirii, a Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării. Iar această taină [a unirii] s-a împlinit în Hristos, Care S-a arătat în timpurile cele din urmă, aducând prin ea împlinire hotărârii [preștiinței] de mai înainte a lui Dumnezeu. [...] Deci Hristos a fost preștiut nu drept ce era după fire prin Sine însuși, ci drept ce S-a arătat mai pe urmă făcându-Se din iconomie pentru noi. Căci se cădea cu adevărat ca Acela ce este după fire făcătorul ființei lucrurilor, să Se facă și Autorul îndumnezeirii după har a celor create, ca astfel Dătătorul existenței să Se arate și ca Dăruitorul fericirii veșnice a existenței.²⁴

Nu ni se pare însă că din acest text s-ar putea trage în mod îndreptățit concluzia că, potrivit Sfântului Maxim, Întruparea s-ar fi produs în orice caz.

Există mai multe rațiuni care ne invită să-i reducem importanța din acest punct de vedere și să-i nuanțăm semnificația.

a) Mulți comentatori au subliniat că, din toate scrierile Sfântului Maxim, acest text este singurul care în mod clar ne poate face să

²⁴ *Thal.*, 60, PG 90, 620C-624D, CCSG 22, p. 73.5-79.120 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, pp. 371-377 – n. trad.].

credem că aceasta ar fi concepția lui,²⁵ cu excepția scoliei 1, legată de el, și care nu poate fi atribuită în mod sigur Sfântului Maxim.²⁶

De fapt mai există încă alte trei texte care par să susțină această teză: un pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 63, care evocă „taina întrupării Cuvântului, cea conformă Providenței [care] înfăptuiește prin har îndumnezeirea mai presus de fire a celor ce se mântuiesc, hotărâtă mai înainte de veacuri”²⁷; un pasaj din *Tâlcuire la Tatăl nostru*, în care se vorbește de „coborârea [chenoza] negrăită a Fiului cel Unul Născut, în vederea îndumnezeirii firii noastre, coborâre care îmbrățișează marginea tuturor veacurilor”²⁸; în fine, și mai cu seamă, textul din *Răspunsuri către Talasie*, 22, din care am citat anterior un amplu extras, care evocă împărțirea veacurilor în două mari perioade: cea a pogorârii lui Dumnezeu la oameni, altfel spus cea a Întrupării, potrivit hotărârii celei dinainte de veci a Sfatului dumnezeiesc, și cea a urcării oamenilor către Dumnezeu, altfel spus cea a îndumnezeirii.²⁹ Dar în primul text există o referință explicită la cei „ce se mântuiesc”; iar în cel de-al doilea se vorbește de „chenoza” Cuvântului, termen folosit în general de Sfântul Maxim pentru a desemna nu doar asumarea de către Cuvântul a firii omenești, ci și asumarea stării căzute a omului în urma păcatului. În ceea ce privește cel de-al treilea text, e drept că am putea presupune că, dacă Adam n-ar fi păcătuț și ar fi rămas

²⁵ Cf. M.-Th. DISDIER, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de Saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 312, n. 2. A. THEODOROU, „«Cur Deus Homo?» Ἀπροϋπόθετος ἢ ἐμπροϋπόθετος ἐνανθρώπησις τοῦ Θεοῦ Λόγου (Σχόλιον εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ ἁγίου Μαξίμου)”, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, 19, 1972, p. 198.

²⁶ „Unirea acestora după ipostas, prin Providență, cu Acela prin Care s-au făcut acestea [cele create], a fost cugetată [concepută] de mai înainte” (*Thal.*, 60, PG 90, 625C, CCSG 22, p. 81.6-8) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, p. 379 – n. trad.].

²⁷ *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.439-44l [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 427, în care se precizează: „îndumnezeire care ...”, precizare care nu există în tr. fr. – n. trad.].

²⁸ *Pater*, PG 91, 873CD, CCSG 23, p. 29.41-44 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 307; iarăși de menționat precizarea diferită: „sfat [nu chenoză, ca în tr. fr.] care...” – n. trad.].

²⁹ Cf. *Thal.*, 22, PG 90, 317B-320C, CCSG 7, p. 137.4-139.65 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 100-102 – n. trad.].

nemuritor, veacurile dinainte de Întrupare ar fi însemnat pentru el o lungă perioadă de sporire spirituală treptată, și atunci Întruparea s-ar fi ivit la capătul acestei sporiri, pentru a aduce omului ceea ce el n-ar fi putut să înfăptuiască prin sine însuși, ca fiind mai presus de firea lui, și anume îndumnezeirea. Dar aceasta înseamnă a nu ține seama de faptul că Dumnezeu putea să-i împărtășească omului harul îndumnezeirii și în alt mod decât prin întruparea Cuvântului, lucru admis, după cum vom vedea, de Sfântul Maxim; de altfel, împărtășirea harului dumnezeiesc este oricum necesară pentru sporirea duhovnicească pe care o implică îndumnezeirea. Credem că această îndelungă perioadă de veacuri întregi care precede Întruparea trebuie înțeleasă la Sfântul Maxim, ca și la predecesorii săi, ca timp de pregătire, în care urmașii lui Adam se purifică în mod progresiv, pentru a fi vrednici, pe cât este cu putință, de venirea Cuvântului la ei. Să observăm de altfel că în acest text există, chiar dacă par a se situa în plan secund, referințe la păcătoșenia firii omenești; astfel, Sfântul Maxim spune despre Cuvântul că Se face asemenea nouă în toate privințele, afară de păcat, și Se pogoară chiar în cele mai de jos ale pământului, acolo unde tirania păcatului îl prăbușise pe om.³⁰

b) Chiar și în ceea ce privește textul din *Răspunsuri către Talasie*, 60, se poate observa faptul că acesta are drept scop tâlcuirea cuvintelor de la *1 Petru* 1, 19-20: „Ca al unui miel neîntinat și nespurcat, cunoscut mai înainte de întemeierea lumii, dar arătat în timpurile din urmă pentru noi”, noțiunea de miel trimitând negreșit cu gândul la jertfa răscumpărătoare a lui Hristos. Este însă definitiv faptul că, tâlcuind textul, Sfântul Maxim nu face nicio aluzie la această jertfă, lăsând de-o parte de la bun început (și până la sfârșit) termenul de „miel” și chiar citatul din Sfântul Petru,³¹ înlocuindu-l cu un citat din Sfântul Pavel, pe care pare să-l considere ca echivalent cu acela, în înțelesul

³⁰ *Thal.*, 22, PG 90, 320A, CCSG 7, p. 139.37-40 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, p. 101 – n. trad.].

³¹ În încheierea răspunsului său însă, Sfântul Maxim va spune: „Iar neîntinat a numit cuvântul Scripturii pe Hristos [și nu: mielul], și nespurcat, ca pe unul ce a fost prin fire cu totul slobod, atât cu trupul, cât și cu sufletul, de stricăciunea păcatului” (PG 90, 625B, CCSG 22, p. 81.142-144) [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 60, p. 378 – n. trad.].

său profund: „Prin taina lui Hristos cuvântul Scripturii a numit pe Hristos Însuși. Aceasta o mărturisește limpede marele Apostol spunând: «Taina cea ascunsă de neamuri s-a descoperit acum» (*Coloseni* 1, 26), de unde se vede că după el taina lui Hristos e totuna cu Hristos”, „taina lui Hristos” fiind, după cum tâlcuiește Sfântul Maxim în cele ce urmează, unirea creaturii cu Creatorul, săvârșită prin Întrupare. Dar cu toate că această temă din urmă este predominantă, găsim în text o aluzie deloc neglijabilă la „taina mântuirii noastre”.³²

c) Vom observa cum în același *Răspuns* se afirmă că ceea ce este „cugetat dinainte de veacuri” e mai întâi de toate „unirea hotarului și a nehotărniciei, a măsurii și a nemăsuratului, a marginii și a nemărginirii, a Creatorului și a creaturii, a stabilității (odihnei) și a mișcării”, precizându-se aici că „această unire [taină] s-a înfăptuit în Hristos, care s-a arătat în cele din urmă timpuri, aducând prin ea împlinirea celor știute mai dinainte de Dumnezeu” și că „acesta este cu adevărat sfârșitul Providenței și al celor providențiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El”; dar în el nu se afirmă că această recapitulare și această unire n-ar fi putut fi săvârșite și în alt mod decât prin înomenirea Cuvântului.

Or, posibilitatea aceasta este incontestabil recunoscută de Sfântul Maxim în multe pasaje din *Ambigua. Către Ioan*. În *Ambigua*, 41, de pildă, el înfățișează astfel starea originară a celui dintâi om și lucrarea duhovnicească menită lui de Dumnezeu:

„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 fapte 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 Dumnezeu.

³² *Thal.*, 60, PG 90, 624B, CCSG 22, p. 79.100-101: „în întreg Fiul, Care împlinirea taina mântuirii noastre prin întrupare, Se afla întreg Tatăl după ființă, nu întrupându-Se, ci binevoind să Se întrupeze Fiul” [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 60, p. 376 - n. trad.].

Pentru aceasta a introdus între fapte ca pe cel din urmă pe om, ca pe o legătură naturală ce mijlocește prin părțile sale 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 pe 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. [...] În sfârșit, după toate acestea, unește prin iubire și firea creată cu cea necreată [...], omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere (perihoreză) cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El Îl are pe Dumnezeu Însuși întreg, în locul său însuși, 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 de El, și ca graniță și margine nehotărnicită și nesfârșită a toată granița și regula și legea, rațiunea (*logos*) și mintea și firea”³³

Astfel, după Vl. Lossky, care se referă la acest text, nu pare să existe vreo îndoială că Sfântul Maxim consideră că Întruparea s-a săvârșit pentru că omul s-a abătut de la împlinirea datoriei menite lui de Dumnezeu: Cuvântul S-a făcut om pentru a împlini și a duce la bun sfârșit planul dumnezeiesc neîmplinit de om.³⁴ Ceea ce confirmă fără putință de tăgadă un alt pasaj, extras din *Ambigua*, 7:

„Căci trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui, prin aceea că avem prin împărtășire trăsăturile exacte ale bunătății Lui, și a plănuit înainte de veacuri să fim în El, să ne și ducă la acest sfârșit preafelic, dându-ne ca mod buna folosire a puterilor noastre naturale; dar omul neprimind acest mod prin reaua întrebuițare a puterilor naturale, ca să nu se depărteze de

³³ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1305A-1308C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106, pp. 260-262 – *n. trad.*].

³⁴ *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 132-133 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 166-167 – *n. trad.*].

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 atotainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toți.”³⁵

Un pasaj din *Ambigua. Către Ioan*, 42, îl confirmă pe acesta; după ce evocă chemarea la îndumnezeire a celui dintâi om, abaterea lui de la împlinirea ei și nefastele urmări ale relei sale alegeri,³⁶ precizează: „[De aceasta] voind Cuvântul, Care a creat firea oamenilor, să elibereze pe om și să-l readucă la fericirea dumnezeiască, Se face cu adevărat om dintre oameni [...]”.³⁷

Penultimul text citat, care opune modul propriu-zis dumnezeiesc și mai presus de fire al unirii cu Dumnezeu și al îndumnezeirii împlinite prin Întrupare modului „bunei folosiri a puterilor naturale”, afirmând că „ceea ce e deasupra firii e mai înalt decât ceea ce e după fire”, s-ar putea deduce, împreună cu P. Christou, că „de vreme ce scopul omului era îndumnezeirea, pe care nu era în stare s-o împlinească prin propriile sale puteri, pogorârea lui Dumnezeu la om era oricum necesară pentru a ușura înălțarea omului”.³⁸ A. Radosavljevic împărtășește această idee, afirmând că taina îndumnezeirii încredințată celui dintâi om la început „nu va fi încheiată decât prin întruparea lui Dumnezeu Cuvântul, pentru simplul motiv că îndumnezeirea este inaccesibilă pentru oricare natură creată așa cum este ea în sine”.³⁹ Dar dacă este adevărat că Sfântul Maxim consideră că îndumnezeirea este o realitate „la care nu se va putea ridica după fire nicio rațiune (*logos*) a

³⁵ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7k, p. 97 – n. trad.].

³⁶ Text citat *infra*.

³⁷ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 295 – n. trad.].

³⁸ „Maximos Confessor. On the Infinity of Man”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 268.

³⁹ „Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l’Incarnation de Dieu le Verbe”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 203-204.

lăpturilor”⁴⁰, el nu afirmă nicidecum că Dumnezeu nu Se putea coborî la cel dintâi om altfel decât făcându-Se El Însuși om, nici că cel dintâi om nu putea primi harul dumnezeiesc decât de la Cuvântul *întrupat*; el doar opune în acest text un mod de primire a harului, situat pe linia firii originare a omului, care, vom vedea în continuare, era orientată către Dumnezeu și în chip firesc aptă să primească harul Său, și un mod de primire a harului prin înomenirea Cuvântului, pentru că, în urma păcatului strămoșesc, firea omului nu mai era vrednică de primirea acestui har și trebuia mai întâi restaurată pentru a fi din nou în stare să-l primească.

Ideea că îndumnezeirea primului om ar fi putut fi schițată, dar nu și împlinită fără înomenirea Cuvântului este dezmințită de pasajul din *Ambigua. Către Ioan*, 41, citat anterior, în care se recunoaște că primul om ar fi putut să aibă parte de o îndumnezeire deplină: „În sfârșit, după toate acestea, unește prin iubire și firea creată cu cea necreată [...], omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere (perihoreză) cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă”.

Examinând aceste referințe, observăm că există o deosebire între *Răspunsurile către Talasie și Ambigua. Către Ioan*. Cea de a doua fiind scrisă nu mult după cea dintâi,⁴¹ nu ne putem deloc gândi la o evoluție a gândirii Sfântului Maxim pe această temă. Mai multe observații ni se par a fi în măsură să rezolve aparenta contradicție a celor două poziții ale Sfântului Maxim.

Putem distinge două moduri de întrupare a Cuvântului: întruparea Logosului în virtuțile pe care primul om avea datoria să le tot sporească în el până a fi asemenea cu Dumnezeu și în final îndumnezeit, și întruparea propriu-zisă a Logosului, Care Se face om născându-Se din Fecioara Maria, după ce omul n-a izbutit să ducă la împlinire cel dintâi mod de unire a firii omenești cu Dumnezeu, pregătită pentru

⁴⁰ *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.442-443 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 427 – *n. trad.*].

⁴¹ P. SHERWOOD dă anii 628-630 ca dată pentru *Ambigua. Către Ioan* și 630-633, pentru *Răspunsuri către Talasie* (*An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma, 1952, pp. 31-32, 34-35).

el dintru început.⁴² Această ipoteză este în concordanță cu gândirea Sfântului Maxim, care într-adevăr consideră prezența Logosului în *logoi* creației drept o formă de întrupare,⁴³ tot așa cum consideră o formă de întrupare⁴⁴ prezența Lui în virtuți – ca Acela ce este, potrivit Sfântului Maxim, însăși ființa lor⁴⁵ – și admite, ca mulți Părinți dinaintea lui (în special Sfântul Grigorie de Nyssa), că omul poate să-L nască duhovnicește în el pe Cuvântul;⁴⁶ lucrul acesta corespunde acestei afirmații: „Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să se lucreze pururea și în toți taina întrupării (ἐνσωματώσις) Sale”⁴⁷, după cum indică pasajul din *Ambigua. Către Ioan, 7*, care se încheie cu această formulă, într-un context care nu este nicicum cel al înomenirii Cuvântului, ci în care se vorbește despre Logos ca început și sfârșit al rațiunilor (*logoi*) creaturilor:⁴⁸

⁴² Această ipoteză este dezvoltată în parte de J.-M. GARRIGUES („*Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après saint Maxime le Confesseur*”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 182-192), care subliniază faptul că „nu caracterul individual al acestei uniri, așa cum s-a săvârșit ea prin Întrupare, ci unirea îndumnezeitoare a creaturii cu Creatorul ca atare este finalitatea planului binevoiri a lui Dumnezeu” (p. 183).

⁴³ Cf. *Amb. Io.*, 33, PG 91, 1285CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 98, p. 247 – n. trad.], și *Thal.*, 35, PG 90, 377C, CCSG 7, p. 239.11-18 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 35, p. 157 – n. trad.], unde acești *logoi* al făpturilor inteligibile sunt priviți ca „sângele Cuvântului”, iar cei ai făpturilor sensibile ca „trupul văzut al Cuvântului”, Acesta dând „celor vrednici să mănânce, ca pe un trup, știința cuprinsă în rațiunile (*logoi*) lucrurilor văzute și să bea, ca pe un sânge, cunoștința aflătoare în rațiunile (*logoi*) celor inteligibile”.

⁴⁴ A se vedea în special *Ep.*, 2, PG 91, 401AB [tr. rom. cit., *Epistola 2*, pp. 33-34 – n. trad.]. Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 83. [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 96 – n. trad.].

⁴⁵ A se vedea *Amb. Io.*, PG 91, 1081CD [tr. rom. cit. *supra*, 7f, p. 85 – n. trad.].

⁴⁶ Cf. H. RAHNER, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, Innsbruck, 1935, pp. 376-383.

⁴⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 87 – n. trad.].

⁴⁸ Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 68-69. [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 82 – n. trad.].

„Ființa virtuții din fiecare este Cuvântul 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 Dumnezeu înțelepciune, dreptate, sfințire și mântuire» (1 Corințeni 1, 30). Și e vădit că acestea se spun despre El în înțelesul absolut ca fiind prin Sine Însuși înțelepciunea, dreptatea și sfințenia [...]. Dar dacă e 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 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 nepervers al lui Dumnezeu, dacă credem că obârșia și sfârșitul oricărui lucru este scopul voit pentru el de Dumnezeu: 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 ea. 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 proprie și intrării în intimitatea ei. 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 (*logos*) ființei sale, preexistentă în Dumnezeu; *se mișcă* în Dumnezeu potrivit cu rațiunea (*logos*) ființării sale bune, preexistentă în Dumnezeu, lucrând prin virtuți, și *viețuiește* în Dumnezeu potrivit cu rațiunea (*logos*) ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu.”⁴⁹

Un alt pasaj din *Ambigua*, 7, înfățișează încă și mai limpede încorporarea în Logos a celor care viețuiesc în conformitate cu *logosul* lor (și, așadar, deopotrivă o încorporare a Logosului în ei):

⁴⁹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081C-1084C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, pp. 85-86 – n. trad.].

„[Zidirea rațională, a îngerilor și a oamenilor], adică toți câți n-au corupt, din lipsă de grijă, niciuna din rațiunile (*logoi*) dumnezeiești sădite de Dumnezeu în chip natural în firea lor, ca să-i ducă prin mișcare spre scopul ce le este propriu, ci s-au păstrat mai degrabă cu bună chibzuială pe ei înșiși întregi și neabătuți, știindu-se că sunt și vor fi mădulare ale firii dumnezeiești, pe aceștia îi va străbate Dumnezeu întreg, asemenea sufletului, căci făcându-se Stăpânului asemenea unor mădulare sănătoase și folositoare ale trupului, îi va cârmui cum va vrea și îi va umple de propria Lui slavă și fericire, dăruindu-le viață și harul vieții celei veșnice și negrăite.”⁵⁰

Această ipoteză poate fi de asemenea conciliată cu afirmația Sfântului Maxim deja citată, că „am fost rânduiți dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său”⁵¹, de vreme ce el consideră că trupul Logosului conține toți *logoi* creației (pentru că în El își au începutul și sfârșitul lor).⁵²

Un alt pasaj ni se pare de asemenea lămuritor: în *Ambigua*, 10, Sfântul Maxim, vorbind despre starea lui Adam și viața la care a fost chemat și pe care începuse s-o trăiască, scrie:

„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”⁵³

Referința la Evanghelii indică evident o corespondență și chiar o comunitate esențială între această pâine pogorâtă din cer și pâinea

⁵⁰ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088B [tr. rom. cit. *supra*, 7i, pp. 89-90 – n. trad.].

⁵¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097B [tr. rom. cit. *supra*, 7k, p. 97 – n. trad.].

⁵² Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1128D-1132D; 33, PG 91, 1285D [tr. rom. cit. *supra*, 27, pp. 128-130 – n. trad.].

⁵³ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1157A [tr. rom. cit. *supra*, 42, p. 155 – n. trad.]. Cf. *Pater*, PG 90, 897B, CCSG 23, p. 59.564-60.571 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 329 – n. trad.].

euharistică devenită trupul lui Hristos: în ambele cazuri, Logosul Se dă ca hrană oamenilor. Însă ele se deosebesc, pentru că în primul caz nu e vorba de trupul lui Hristos înomenit, Cuvântul dându-Se ca hrană în chip deplin duhovnicesc, fără mijlocirea vreunei materii. Dimpotrivă, putem spune că pâinea euharistică devenită trupul lui Hristos e dată de Mântuitorul oamenilor pentru a le reda iarăși hrana aceea pe care o aveau dintru început, pierdută prin greșeala protopărintelui; și lucrul acesta face parte din restaurarea stării din rai (sau a stării dintru început a omului) pe care, potrivit Sfântului Maxim și celor mai mulți dintre Părinții răsăriteni, Cuvântul, făcându-Se om, a venit s-o înfăptuiască.

S-ar putea totuși obiecta că pasajele citate mai sus din *Ambigua*, 7, s-ar putea să nu aibă în mod sigur vreo semnificație în afara contextului iconomiei Cuvântului întrupat. Dar putem observa că un alt text din *Ambigua*, care privește în mod specific starea primului om și menirea lui, afirmă, chiar dacă dintr-un alt punct de vedere, posibilitatea ca el să ajungă, prin dobândirea asemănării cu Dumnezeu, la înfiere și îndumnezeire prin harul Duhului:

„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 să fie același om făptură a lui Dumnezeu după fire și fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin Duh după har. Căci nu era cu putință 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.”⁵⁴

În acest text este arătat Duhul ca lucrătorul nașterii celei noi și îndumnezeitoare, dar, firește, Cuvântul n-ar fi putut lipsi, pentru că în El, în Fiul, a primit omul harul înfierii, și fiind unit în El cu Dumnezeu a fost îndumnezeit.

Nu e mai puțin adevărat că majoritatea textelor Sfântului Maxim care privesc întruparea în raport cu îndumnezeirea omului se referă la ea în sensul în care este de obicei înțeleasă înomenirea Cuvântului.

⁵⁴ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 294 – n. trad.].

Credem că lucrul acesta se explică în parte prin perspectiva în care se situează Sfântul Maxim.

Pe de o parte, acest punct de vedere se vrea realist. Astfel, toți comentatorii săi subliniază faptul că el nu face ipoteze gratuite și se referă la realitatea ca atare.⁵⁵ De aceea privește în multe din textele sale Întruparea în raport cu iconomia mântuitoare a Cuvântului întrupat, potrivit punctului de vedere în care el se plasează în aceste pasaje, și anume acela al momentului istoric în care se află el însuși, sau acela al stării căzute a omului, și pentru că în raport cu aceste realități Întruparea nu poate fi disociată de iconomia mântuitoare.⁵⁶

⁵⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 270-271: „În orice caz, Maxim este străin de supozițiile acestei dezbateri scolastice, adică de o ordine a lumii ireală și doar posibilă, care ar fi putut fi lipsită de păcat”. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 133 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 167 – n. trad.]; *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 96: „Dat fiind că întruparea Cuvântului se află atât de strâns legată de îndumnezeirea noastră finală, în gândirea Părinților, ne-am putea întreba dacă ea ar fi avut loc în cazul în care Adam nu ar fi păcătuit. Această chestiune, care s-a pus uneori, ne pare inutilă, ireală. Pe drept cuvânt, noi nu cunoaștem altă condiție omenească decât cea care a urmat păcatului original, condiție în care îndumnezeirea noastră – desăvârșirea planului divin – devine imposibilă fără întruparea Fiului, care capătă în mod necesar un caracter de răscumpărare” [tr. rom. de Anca Manolache, în: VI. LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, București, ed. a II-a, 2006, p. 98 – n. trad.]. I.-H. DALMAIS, „Introducere” la *Saint Maxime le Confesseur. Le Mystère du salut*, Namur, 1964, p. 53: „[Maxime] nu speculează niciodată cu privire la o lume străină de acest regim [al Întrupării], pentru că, de fapt, o astfel de lume nu există [...]”. A. RADOSAVLJEVIC, „Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 199: „Sfântul Maxim nu poate face ipoteze ca scoalsticii Evului Mediu, pentru că ele ar însemna o înstrăinare de terenul solid al teologiei biblice și patristice a Bisericii, care este o «teologie a faptelor», adică a datelor istoriei sfinte a revelației în lume a lui Dumnezeu Cel în Treime, pentru mântuirea omului căzut”.

⁵⁶ Într-o aceeași perspectivă se plasează SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN în cele două pasaje din *De fide orthodoxa* (III, 12, PTS 12, p. 134; IV, 4, PTS 12, p. 174-175) [tr. rom. de Pr. Prof. D. Fecioru, în: SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 138 și, respectiv, pp. 180-181 – n. trad.], unde el vorbește de scopul întrupării Cuvântului. Nu putem fi așadar îndreptățiți să-l opunem în această privință Sfântului Maxim, așa cum face H. U. VON BALTHASAR (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 270).

Pe de altă parte, după cum subliniază A. Radosavljevic, întreaga viziune teologică a Sfântului Maxim „ne dezvăluie că toate lucrurile sunt determinate și explicate începând cu sfârșitul lor”.⁵⁷ Or, Cuvântul făcându-Se om, Cuvântul întrupat, adică Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, este Cel ce reprezintă de-acum încheierea întregii creații, iar din acest moment, omul nu poate ajunge la îndumnezeire decât în Persoana Cuvântului întrupat, prin unirea cu Dumnezeu-Omul, Care a săvârșit prin întruparea Sa unirea deplină, după ipostas, a firii omenești cu firea dumnezeiască.

Dar lucrul acesta este adevărat de asemenea, într-o anumită măsură, începând cu păcatul primului om, când întreaga istorie spirituală a omenirii capătă sens în cadrul iconomiei Întrupării. Această iconomie o vestesc și o prefigurează patriarhii, prorocii și dreptii din Vechiul Legământ și pe ea îi îndeamnă pe oameni s-o dorească. Vom vedea de altfel că de aceea li s-a dat acestor drepti pregustarea lucrării mântuitoare și îndumnezeitoare a Cuvântului întrupat și de aceea unele roade ale acestei lucrări s-au arătat mai înainte de vremea săvârșirii ei, iar lucrul acesta arată limpede că întruparea Cuvântului cărmuiește nu doar timpul de după ea, ci și timpul dinaintea ei, conferindu-i sens și semnificație.

În fine, nu se poate nega că Dumnezeu a cunoscut de mai înainte și căderea omului, și lucrarea de care avea să se folosească pentru a-l mântui, și aceasta este înomenirea Cuvântului.⁵⁸ De aceea Sfântul Maxim vorbește de taina mântuirii noastre hotărâtă mai înainte de veci.⁵⁹ Aceasta este și rațiunea pentru care Fiul lui Dumnezeu poate fi privit ca „Mielul jertfit înainte de veci”, și de aceea Sfântul Maxim

⁵⁷ „Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 200.

⁵⁸ Cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 133-134 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 167-168 – n. trad.]. P. SHERWOOD, „Maximus and Origenism. APXH KAI TEAOΣ”, *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, III, 1, Munich, 1958, p. 25.

⁵⁹ *Thal.*, 63, PG 90, 681CD, CCSG 22, p. 173.422-422 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 427 – n. trad.]. „Mântuirea” este aici înțeleasă în sens strict, în continuare vorbindu-se de pătimirile „de viață făcătoare” ale Cuvântului întrupat.

poate să spună: „Cel ce a cunoscut taina crucii și a mormântului a înțeles rațiunile (*logoi*) tuturor fapturilor”.⁶⁰ Pe de altă parte, nu putem considera, dată fiind natura lui Dumnezeu, că iconomia dumnezeiască, ce se săvârșește în timp, ar fi supusă condițiilor temporalității.⁶¹ Și nu se putea altfel decât în afară de timp, așadar înainte de veci, ca Dumnezeu să hotărască intrarea Lui în timp prin persoana Cuvântului, ca să mântuiască și să îndumnezeiască pe om.

Însă, referitor la eșecul omului, știut mai dinainte de Dumnezeu, iconomia Cuvântului întrupat – s-o spunem încă o dată – nu trebuie concepută ca o necesitate subordonată acestui eșec sau ca un proces firesc, ci ca un act hotărât în mod liber de cele trei Persoane ale Preasfintei Treimi, ca un act de iubire pe potrivă acestor alte acte de iubire care sunt creația și voința de a duce creaturile la îndumnezeire, adică la împărtășirea de viața cea dumnezeiască.

Planul dumnezeiesc era ca omul să ajungă într-un final la îndumnezeire, altfel spus să fie unit cu Dumnezeu și părtaș la viața dumnezeiască. Dar această finalitate există de la începutul și până la sfârșitul istoriei, și în orice caz această unire și această îndumnezeire numai în Cuvântul pot fi săvârșite. Doar că, dată fiind starea în care se află omul prin căderea în păcat, în loc să înfăptuiască îndumnezeirea în mod direct, Cuvântul o săvârșește, în mod mediat, prin înomenirea Sa, așa încât unirea cu Dumnezeu în Cuvântul *întrupat*, Dumnezeu-Omul, se arată *în mod real*, efectiv, ca scop al creației.

Căderea omului n-a condus la schimbarea acestui scop (sau altfel spus *logosul* său a rămas același), ci a modului (*tropos*) în care s-a săvârșit⁶², după cum tâlcuiește Sfântul Maxim într-un pasaj din *Ambigua*, 7:

⁶⁰ *Th. Ec.*, I, 66, PG 90, 1108A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, I, 66, p. 182 – n. trad.].

⁶¹ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329C: „Căci voia (planul) lui Dumnezeu nu se circumscrie nicidecum între margini temporale, nici nu se schimbă prin transformare, urmând schimbările fapturilor [căroră li se aplică acest plan]” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 112, p. 282 – n. trad.].

⁶² Cf. P. SHERWOOD, „Maximus and Origenism. APXH KAI TEAOΣ”, *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, III, 1, Munich, 1958, p. 19.

„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 [...] 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 cu El ca mădulare ale trupului Său, articulându-ne și încheindu-ne în Sine în Duh, ca sufletul 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 preabun dinainte de veacuri al lui Dumnezeu cu privire la noi *n-a primit nicio schimbare, după rațiunea lui, dar a venit la împlinire printr-un mod (τρόπος) nou, introdus ulterior.*

Căci trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui prin aceea că avem prin împărtășire trăsăturile exacte ale bunătății Lui și a plănuit înainte de veacuri să fim în El, să ne și ducă la acest sfârșit preafericit, dându-ne ca mod (τρόπος) buna folosire a puterilor noastre naturale;⁶³ dar omul neprimind acest mod prin reaua întrebuințare a puterilor naturale, ca să nu se depărteze de Dumnezeu, înstrăinându-se, trebuia să *introducă alt mod (τρόπος) 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 atotainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toți.⁶⁴

⁶³ Sfântul Maxim, în *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1305B, face de asemenea aluzie la modul (τρόπος) [prin care se face] arătată marea taină a țintei [planului] dumnezeiesc” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106, p. 260 – n. trad.].

⁶⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097A-D [tr. rom. cit. *supra*, 7k, p. 97 – n. trad.]. D. J. UNGER, comentând acest pasaj („Christ Jesus, Center and Final Scope of All Creation According to St. Maximus Confessor”, *Franciscan Studies*, 9, New York, 1949, p. 57) comite două erori. El afirmă mai întâi că „această taină nu rămâne așa cum a fost plănuită dintru început de Dumnezeu, pentru că omul s-a folosit rău de puterile sale, trebuind cumva planul”, or, lucrul acesta contrazice textul Sfântului Maxim, în care se spune că planul dumnezeiesc n-a primit nimic nou în ceea ce privește propriul *logos*, alfel spus n-a suferit nicio modificare în ceea ce privește natura lui. Apoi autorul scrie: „Astfel, Dumnezeu suprapune un alt plan, și anume acela al răscumpărării”; or,

În acest text, Sfântul Maxim subliniază, ca și în alte pasaje citate mai sus, că Dumnezeu Cuvântul face arătată taina unirii îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu, în sensul că El o descoperă, o face cunoscută și de asemenea o împlinește desăvârșit, lucru pe care omul n-ar fi putut să-l facă, după cum arată continuarea textului.⁶⁵ Pentru că Dumnezeu Cuvântul întrupat săvârșește în Persoana Sa unirea desăvârșită a firii omenești cu firea dumnezeiască, o îndumnezeiește deplin, și arată în Sine slava de care aceasta va avea parte în veacul ce va să fie, atunci când își va atinge cu totul ținta, comuniunea omului cu Dumnezeu săvârșită de El este cu mult mai presus de cea pe care omul a avut-o la început, după cum tâlcuiește Sfântul Maxim:

„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 insuflare. Căci atunci

pe de o parte, după cum tocmai am spus, planul dumnezeiesc nu se schimbă, iar pe de altă parte, ceea ce se suprapune este modul realizării acestui plan, adică înomenirea Cuvântului, care are pururea drept scop îndumnezeirea, însă prin acest ocol, ca să zicem așa, care este mântuirea și restaurarea firii omenești. Același text constituie obiectul unei înțelegeri greșite din partea lui J.-M. GARRIGUES, care, în comentariul său, spune că Dumnezeu „poate «pune în locul» modului (τρόπος) personal al lui Adam cel căzut, noutatea modului paradoxal și mai nou al Persoanei Fiului care Se face om pentru mântuirea noastră” (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 185). Or, Sfântul Maxim nu vorbește de modul personal al lui Adam *cel căzut*, ci de modul îndumnezeirii dat de Dumnezeu primului om înainte de păcătuire; în afară de aceasta, nu modul în sine este personal, ci felul în care este folosit. A doua parte a afirmației acestui comentator nu este nici ea exactă, în măsura în care „modul minunat și mai dumnezeiesc” desemnează în gândirea Sfântului Maxim Întruparea ca unire ipostatică a firii omenești cu firea dumnezeiască, iar nu modul înfierii în Persoana Fiului (teză spre care este orientat întregul articol al lui J.-M. Garrigues), această înfiere fiind deja inclusă în primul mod de îndumnezeire, după cum indică limpede *Amb. Io. 42, PG 91, 1345D-1348A* [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, pp. 294-295 – n. trad.]. A. RADOSAVLJEVIC are și el o înțelegere greșită a gândirii Sfântului Maxim, considerând că „modul adăugat și mai nou” desemnează răscumpărarea și mântuirea omului căzut, pe care Hristos le lucrează pe lângă întruparea Sa, care ar fi avut oricum loc („Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 204-205).

ea era curată, ca una ce era cinstită de mâna lui Dumnezeu. El împărtășea celui asemenea frumusețea dumnezeiască a chipului. [...] Căci înainte [la început] firea nu primise unirea cu Dumnezeu după niciun *tropos* sau *logos* al 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 [...]. Prin aceasta, Cuvântul înfăptuiește cu firea oamenilor o comuniune cu mult mai minunată decât prima, unind cu Sine în chip esențial după ipostas însăși firea noastră.”⁶⁶

Deoarece Cuvântul întrupat, Dumnezeu-Omul, înfăptuiește în Sine Însuși în chip desăvârșit scopul creației, planul dumnezeiesc dinainte de veci al îndumnezeirii omului, Sfântul Maxim poate afirma, de pildă, că „acela care a cunoscut înțelesul tainic al Învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte”⁶⁷, deoarece Învierea arată în persoana Cuvântului întrupat firea umană având viața veșnică și existența pururea fericită.

Rămâne totuși o dificultate: în vreme ce Sfântul Maxim afirmă în nenumărate rânduri, așa cum am văzut, că îndumnezeirea este scopul Întrupării, totuși, în primul capitol din *Cuvânt ascetic*, la întrebarea: „Care a fost scopul întrupării Domnului?”, el răspunde fără ezitare: „Scopul întrupării Domnului a fost mântuirea noastră.”⁶⁸ Într-o notă la traducerea pe care o face acestui pasaj, Părintele Deseille scrie: „Termenul «mântuire», la Sfinții Părinți, desemnează plenitudinea sănătății duhovnicești, harul îndumnezeirii deplin împlinite.”⁶⁹ Lucrul acesta este adesea adevărat, dar trebuie să recunoaștem că în acest anume text e vorba în special de lucrarea mântuitoare a Cuvântului

⁶⁶ *Amb. Io.*, 36, PG 91, 1289B-D [tr. rom. cit. *supra*, 101, p. 250 – n. trad.].

⁶⁷ *Th. Ec.*, I, 66, PG 90, 1108AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, I, 66, p. 182 – n. trad.].

⁶⁸ *Asc.*, 1, PG 90, 912A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, p. 27 – n. trad.].

⁶⁹ Introducere la MAXIME LE CONFESSEUR, *La vie ascétique*, în *La Vie au désert des premiers moines à saint Bernard*, Paris, 1965, p. 192, n. 1 [Pr. Deseille se sprijină aici pe înțelesul pe care îl are cuvântul *salut* în franceză, și anume acela de sănătate, potrivit etimonului latin *-salus, -tis* – n. trad.].

întrupat (pătimirea, învierea, înălțarea la cer), după ce au fost amintite greșeala primului om și căderea sa, fără să fie menționată îndumnezeirea. Tot așa, în *Ambigua*, 41, Sfântul Maxim scrie: „Dumnezeu Se face om ca să mântuiască pe omul cel pierdut”.⁷⁰ În *Ambigua*, 42, referindu-se la Sfântul Grigorie de Nazianz, el scrie: „Cuvântul lui Dumnezeu Se întrupează ca să mântuiască chipul și să facă și trupul nemuritor”⁷¹; în *Ambigua. Către Toma*, 3, el afirmă de-o manieră încă și mai directă: „Numai aceasta a fost cauza nașterii Sale trupești: mântuirea firii”⁷² și, iarăși, în *Epistola 11*: „pricina și unicul temei al minunatei Sale veniri în trup este singură mântuirea noastră”⁷³

Ar fi însă greșit să vedem aici o contradicție în gândirea Sfântului Maxim; mai convenit ar fi să găsim aici o confirmare a celor spuse mai înainte: îndumnezeirea rămâne scopul lui Dumnezeu, ținta finală a creației Sale, dar, din pricina căderii omului, ea nu se poate săvârși decât prin intermediul restaurării firii omenești;⁷⁴ îndumnezeirea omului, dată fiind starea lui de cădere, presupune mântuirea lui, îndumnezeirea fiind scopul mântuirii.⁷⁵ Mântuirea omului nu poate

⁷⁰ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106a, p. 264 – n. trad.].

⁷¹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1336A [tr. rom. cit. *supra*, 112a, p. 285 – n. trad.].

⁷² *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040B [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua. Către Toma*, 3, PSB, vol. 80, E.I.B.M.B.O.R., București, 1983, p. 49 – n. trad.]. Sunt încă și alte texte care merg în același sens, ca de pildă *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1316CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 108, p. 271 – n. trad.].

⁷³ *Ep.*, 11, PG 91, 456C [tr. rom. cit., *Epistola 11*, pp. 62-63 – n. trad.].

⁷⁴ A se vedea de exemplu *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – n. trad.]. Lucrul acesta îl face pe M.-Th. DISDIER să spună că „Întruparea, potrivit Sfântului Maxim, este motivată exclusiv de restaurarea firii umane” („Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 312).

⁷⁵ Urmarea penultimului text citat (*Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040B-D, CCSG 48, p. 11.21-12.49) arată limpede lucrul acesta. A se vedea și *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A: „nu numai că ne-a mântuit pe noi cei ținuți sub păcat, ci ne-a împărtășit și din puterea dumnezeiască” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 52 – n. trad.]; 1044CD. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1320A: „Dumnezeu [...] a reînnoit firea, sau, ca să spunem mai adevărat, a înnoit-o și a readus-o la străvechea frumusețe a nesticăciunii prin sfântul Lui trup [...], ba mai mult, i-a procurat firii cu generozitate îndumnezeirea” [tr. rom. cit. *supra*, 109, p. 273 – n. trad.].

fi săvârșită decât prin înomenirea Cuvântului, prin care se va săvârși și îndumnezeirea.⁷⁶ Astfel, mântuirea este scopul dintâi al înomenirii Cuvântului, iar îndumnezeirea, scopul ultim. De aceea spune Sfântul Maxim: „Pentru aceea S-a făcut Fiu al omului și om Dumnezeu-Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni”.⁷⁷

III. Planul dumnezeiesc de îndumnezeire a tuturor făpturilor

S-a putut observa că, dacă majoritatea textelor Sfântului Maxim citate mai sus privesc exclusiv îndumnezeirea omului, altele vorbesc totodată de îndumnezeirea întregii creații sau a tuturor făpturilor.⁷⁸ Altele, în fine, destul de numeroase, vorbesc de ființe în general, fără să deosebească pe om.⁷⁹

Alte texte, care nu au în vedere îndumnezeirea la nivel de plan, ci la nivelul împlinirii ei efective, confirmă faptul că scopul dumnezeiesc al îndumnezeirii privește toate făpturile create și nu doar omul. Astfel, în *Răspunsuri către Talasie*, 13, Sfântul Maxim scrie:

„Toate făpturile lui Dumnezeu, contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei științe și cunoștințe, ne vestesc în chip tainic rațiunile (*logoi*) după care s-au făcut și ne descoperă prin ele

⁷⁶ Cf. P. SHERWOOD, „Maximus and Origenism. APXH KAI TEΛOΣ”, *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, III, 1, Munich, 1958, p. 25.

⁷⁷ *Th. Ec.*, II, 25, PG 90, 1136B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, II, 25, p. 212 – n. trad.].

⁷⁸ A se vedea *Th. Ec.*, I, 55, PG 90, 1104B [tr. rom. cit. *supra*, I, 55, p. 176 – n. trad.]. *Thal.*, 59, PG 90, 609A, CCSG 22, p. 53.141-143 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 361 – n. trad.].

⁷⁹ Astfel, *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120.7-12 : „Fiecare dintre cele ce există potrivit rațiunii (*logos*) lui, care este în Dumnezeu, se spune că este mădular al lui Dumnezeu și își are locul în Dumnezeu. Dar fără îndoială, dacă este mișcat potrivit acestei rațiuni în chip înțelept și rațional, va fi în Dumnezeu, ocupându-și locul și bună-cuviința în trupul lui Hristos, lucrând ca mădular folositor” [tr. rom. de Laura Enache, în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Întrebări și nedumeriri*, 173, Doxologia, Iași, 2012, p. 213 – n. trad.]. *Thal.*, 60, PG 90, 621A-C, CCSG 22, p. 75.32-54.

scopul (planul) așezat de Dumnezeu în fiecare făptură. În acest înțeles [se și spune]: «Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria» (*Psalmii* 18, 2). Iar veșnica putere și dumnezeire este Providența, care ține lucrurile laolaltă și lucrarea de îndumnezeire a celor susținute de ea.⁸⁰

În *Răspunsuri către Talasie*, 63, scrie astfel:

„[Dumnezeu] este Cincizecimea, ca început și sfârșit (țintă finală) ale lucrurilor și ca rațiune (*logos*), întru care se cuprind toate prin fire. Căci dacă Cincizecimea cade după perioada unei săptămâni de săptămâni, ea este o zecime încincită. Dar aceasta înseamnă că natura celor create, care după rațiunea (*logos*) sa e încincită, din pricina [numărului] simțurilor, după străbaterea naturală a timpurilor și a veacurilor se va sălășlui (săvârși) în Dumnezeu Cel unul după fire, neamaivând nicio margine, căci în Dumnezeu nu este niciun interval. [...] Taina Cincizecimii este deci unirea nemijlocită a celor providențiați cu Providența, adică unirea firii cu Cuvântul, sub chipul [prin lucrarea] Providenței, unire în care nu se mai arată nici timp, nici devenire.”⁸¹

Și în *Răspunsuri către Talasie*, 2:

„Dumnezeu, isprăvind de creat rațiunile (*logoi*) prime și esențele universale ale lucrurilor, lucrează totuși până azi, nu numai susținându-le pe acestea în existență, ci și aducând în actualitate, desfășurând și constituind părțile date virtual în esențe [...]. Prin aceasta se va arăta în plină lucrare harul care îndumnezeiește toate. E lucrarea despre care Însuși Dumnezeu și Cuvântul, Care S-a făcut om pentru ea, zice: «Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez» (*Ioan* 5, 17).⁸²

⁸⁰ *Thal.*, 13, PG 90, 293D-296C, CCSG 7, p. 95.9-17 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 13, p. 74 – n. trad.].

⁸¹ *Thal.*, 65, PG 90, 757BC, 760B, CCSG 22, p. 283.512-520, 285.549-553 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 65, p. 488 și, respectiv, p. 491 – n. trad.].

⁸² *Thal.*, 2, PG 90, 272AB, CCSG 7, p. 51.7-23 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 2, pp. 49-50 – n. trad.].

Trebuie așadar să conchidem că, potrivit Sfântului Maxim, planul dumnezeiesc are cu adevărat în vedere îndumnezeirea întregului univers, a toată firea și a tuturor fapturilor pe care le cuprinde ea.⁸³

Se pune însă problema de a ști în ce fel, potrivit Sfântului Maxim, planul dumnezeiesc al îndumnezeirii tuturor fapturilor se articulează, pe de o parte, cu planul dumnezeiesc al îndumnezeirii omului, și, pe de altă parte, cu planul dumnezeiesc al Întrupării de care, așa cum am văzut, este strâns legat.

De la bun început, este limpede că procesul îndumnezeirii tuturor fapturilor nu poate fi despărțit de cel al îndumnezeirii omului, în măsura în care aceasta este parte integrantă din el.

După cum a subliniat în mod particular L. Thunberg, potrivit Sfântului Maxim, Dumnezeu a creat omul ca mijlocitor între El și toate celelalte făpturi ale Sale.⁸⁴ Potrivit planului dumnezeiesc, Adam avea drept menire să se înalțe la Dumnezeu unind în mod progresiv în sine, între ele și cu Dumnezeu, toate făpturile, până ce, fiind el însuși îndumnezeit de Dumnezeu pe culmea înălțării sale, acestea aveau să fie și ele îndumnezite în el. Acest plan dumnezeiesc este expus de Sfântul Maxim în *Ambigua*, 41:

„A cincea [diviziune] e cea prin care omul, care este 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 introduse între făpturi prin facerea din bunătate, se împarte în bărbat și femeie. Căci el are, în chip natural, prin însușirea părților

⁸³ Cf. K.F.A. PREUSS, *Ad Maximi Confessoris de Deo hominisque deificatione doctrinam adnotationum pars I*, Schneeberg, 1894, p. 21. H. STRAUBINGER, *Die Christologie des heiligen Maximus Confessor*, Bonn, 1906, pp. 22-23. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 105 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 135 – n. trad.]. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 28. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 489. P. PLASS, „Transcendent Time in Maximus the Confessor”, *The Thomist*, 44, 1980, p. 268. A. RADOSAVLJEVIC, „Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN, *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 200, 206.

⁸⁴ *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator – n. trad.*].

lui 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 în sine marea taină a țintei [planului] dumnezeiești: unirea armonioasă a extremităților din fapteuri între ele, unire ce înaintează în sus și pe rând de la cele mai de aproape la cele mai depărtate, și de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârșindu-se în Dumnezeu.

Pentru aceasta a introdus între fapteuri, drept cel din urmă, pe om, ca o legătură naturală ce mijlocește prin părțile sale 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 (*logos*) de mai înainte (primordial), nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la constituția omului. Prin aceasta se arată și se face, potrivit cu intenția dumnezeiască, numai om, nedespărțit prin numele de bărbat și femeie, conform cu rațiunea (*logos*) după care a fost creat la început, neîmpărțit în secțiunile în care este acum, datorită unirii⁸⁵ desăvârșite a propriei rațiuni (*logos*), după care, precum s-a zis, a fost creat.

Apoi, unind prin purtarea 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 nicio ispitire spre vreuna din părțile lui.

După aceea unește cerul și pământul, pentru identitatea vieții sale cu a îngerilor prin virtute, pe cât le este cu putință oamenilor.

⁸⁵ Îl corectăm aici pe F. Oehler care, din neatenție, a scris γῶσιν în loc de ἐνωσιν [în tr. rom. apare termenul γῶσιν – cunoaștere, emendat de autor – n. trad.].

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 nicio povară a trupului și neîmpiedicat în urcușul spre ceruri. Aceasta datorită desăvârșitei nepătimiri 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. Astfel face 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 (*logoi*) din lucruri, liberă de orice lipsuri, întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfârșit de darnică a înțelepciunii celei adevărate, se dăruiește drept urmare celor vrednici 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 [...]. Ajuns aici, omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere (perihoreză) cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El Îl are pe Dumnezeu Însuși întreg în locul lui însuși și agonisește ca răsplătă atotonică 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 nehotărnicită și nesfârșită a toată granița și regula și legea, rațiunea (*logos*) și mintea și firea.”⁸⁶

În *Ambigua*, 7, această menire a omului este prezentată mai pe scurt, dar rolul de mijlocitor al lui Adam și funcția sa unificatoare sunt și aici clar afirmate, primul om arătându-se ca menit să adune în sine toate fapăturile creației, pentru ca astfel Dumnezeu să fie totul în toate; trupul omului era menit să joace un rol central, pe de o parte datorită comunității sale de natură cu ființele sensibile, iar pe de altă

⁸⁶ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1305B-1308C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106, pp. 260-262 – n. trad.].

parte datorită împreunării sale cu sufletul, care face posibilă propria sa spiritualizare:

„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 care îi cere să iubească pe aproapele ca pe sine însuși și să susțină trupul cu cumpătate, să-l facă rațional și propriu lui Dumnezeu prin virtuți, ca pe un împreună-slujitor. În felul acesta face pe Făcătorul să Se sălășluiască în trup și să devină Însuși Cel ce le-a legat pe cele două legătură de nedespărțit a nemuririi datorite trupului. Aceasta, ca sufletul să se facă trupului ce este Dumnezeu sufletului și să se arate că unul este Făcătorul tuturor, străbătând prin umanitate în toate făpturile, pe măsura lor, și pentru 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 să devină totul în toate, pe toate cuprinzându-le și ipostaziindu-le în Sine, prin aceea că nicio făptură nu mai are o mișcare separată, nepărtașă de prezența Lui, prin care suntem și ne numim dumnezei, fii, trup, mădulare și părțică a lui Dumnezeu, și cele asemenea, prin orientarea spre ținta finală a scopului dumnezeiesc.”⁸⁷

Putem să ne întrebăm acum care este legătura dintre îndumnezeirea tuturor făpturilor în om astfel plănuită dintru început de Dumnezeu și întruparea Cuvântului, de asemenea voită mai înainte de toți vecii.

Să observăm mai întâi că, din perspectiva în care se situează Sfântul Maxim în aceste ultime două texte, îndumnezeirea făpturilor, ca și cea a omului, nu se arată nicidecum legată în planul dumnezeiesc de Întruparea însăși; îndumnezeirea ar fi putut fi în principiu posibilă fără întruparea Cuvântului. Aceasta nu înseamnă însă că ar fi putut fi

posibilă fără de Cuvântul, pentru că în Logosul își au toți *logoi* ființelor obârșia și sfârșitul, și așadar numai în El ființele pot fi îndumnezeite. Acest rol conjugat al omului, mijlocitor care adună și unifică în sine ființele, și al lui Dumnezeu, Care lucrează îndumnezeirea lor odată cu cea a omului (sau prin el), apare destul de limpede în ultimul pasaj.

Nu e nicio îndoială că, potrivit Sfântului Maxim, tocmai pentru că omul nu a izbutit să-și îndeplinească partea sa de lucrare din pricina păcatului (și nu pentru că aprioric i-ar fi fost cu neputință s-o îndeplinească și s-o ducă la bun sfârșit), de aceea S-a întrupat Cuvântul, a luat asupra Sa lucrarea menită omului și a dus-o la îndeplinire. În vreme ce, în continuarea pasajului precedent citat din *Ambigua*, 7, Sfântul Maxim amintește de păcatul omului care „s-a înstrăinat de bunăvoie de scopul dumnezeiesc și fericit și în loc să fie dumnezeu prin har a ales să se facă cu voia pământ”,⁸⁸ apoi de iconomia Întrupării,⁸⁹ în *Ambigua*, 41, după ce vorbește de planul lui Dumnezeu întocmit pentru primul om și înainte de a înfățișa lucrarea mediatoare, unificatoare și îndumnezeitoare a Cuvântului întrupat, el scrie astfel:

„Omul [...] s-a mișcat, de bunăvoie, contrar firii și fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzând de puterea dată lui prin creație spre unirea celor despărțite, ca mai vârstos să despartă cele unite. Primejduindu-se astfel, puțin a lipsit ca să se strămute iarăși, în chip jalnic, în neexistență. 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 (*logoi*) 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 create.”⁹⁰

⁸⁸ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092CD [tr. rom. cit. *supra*, 7], p. 94 – n. trad.].

⁸⁹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1093C [tr. rom. cit. *supra*, 7i, p. 95 – n. trad.].

⁹⁰ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308CD [tr. rom. cit. *supra*, 106a, pp. 263-264 – n. trad.].

După ce Sfântul Maxim înfățișează marile etape ale acestei recapitulări,⁹¹ reia aceeași idee rezumând-o:

Hristos a înfăptuit „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 aceasta [unirea celor despărțite]. 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 observă mai ales modul deosebirii, ne-a arătat numai oameni în sens propriu și adevărat, modelați cu totul după El [...]; 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 toate în Sine. Prin aceasta a arătat că toată creația este una, ca un alt om, împlinindu-se prin convergența părților ei între ele [...].”⁹²

Acest text arată că Hristos începe prin a-l unifica pe om, desigur pentru că omul ocupă un loc primordial în planul lui Dumnezeu, dar și pentru că, potrivit scopului dintru început al lui Dumnezeu și potrivit firii sale, în om are a se săvârși recapitularea fapturilor. Hristos restaurează omul în El Însuși pentru a-l face iarăși în stare să-și îndeplinească rostul de mijlocitor, să îndeplinească misiunea de a reuni în el, între ele și cu Dumnezeu toate făpturile creației. Acest text indică limpede că omul rămâne săvârșitorul recapitulării. Cât privește îndumnezeirea creaturilor, ca și a omului, planul lui Dumnezeu rămâne neschimbat; singurul care se schimbă, în urma

⁹¹ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308D-1309C [tr. rom. cit. *supra*, 106a, pp. 264-265 – *n. trad.*].

⁹² *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1309D-1312B [tr. rom. cit. *supra*, 106a, pp. 265-266 – *n. trad.*]. Ideea unei îndumnezeiri a tuturor creaturilor de către Cuvântul prin Duhul se află deja la SFÂNTUL ATANASIE AL ALEXANDRIEI, *Ad Serap.*, I, 25, PG 26, 589B [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Scrieri* (II), *Epistola întâi către Serapion...*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 55 – *n. trad.*].

păcatului omului, este modul împlinirii acesteia.⁹³ Omul nemaifiind în stare după păcatul strămoșesc să îndeplinească acest plan urmând firii sale, deoarece aceasta a fost alterată în modul său de existență, numai prin mijlocirea Cuvântului întrupat, în Care această fire a fost reînnoită, va putea omul să-și regăsească rostul său de mijlocitor. Logosul, Cel ce este obârșia și sfârșitul rațiunilor (*logoi*) tuturor creaturilor și Cel care în principiu le cuprinde pe toate,⁹⁴ este întotdeauna în planul dumnezeiesc Cel în Care și prin Care toate creaturile pot fi într-un sfârșit recapitulate. Dar Cuvântul făcându-Se om, de-acum în Cuvântul *întrupat*, Dumnezeu-Omul, și prin El se poate împlini aceasta. Din acest punct de vedere, Cuvântul întrupat este cu adevărat capătul, singurul posibil de-acum, al întregii creației, ca una care are drept țintă îndumnezeirea.

Această mediere înfăptuită de Cuvântul întrupat este cea care face posibilă pentru om, prin unirea cu El, propria sa îndumnezeire, iar prin propria sa îndumnezeire, îndumnezeirea tuturor creaturilor.⁹⁵

IV. Planul dumnezeiesc definit prin rațiunile (*logoi*) creaturilor

În multe din textele citate și din explicațiile oferite, noțiunea de *logos* apare de nenumărate ori, fapt care indică însemnătatea pe care o are ea în cugetarea Sfântului Maxim⁹⁶ și îndeosebi în concepția sa despre planul dumnezeiesc al îndumnezeirii omului și a tuturor făpturilor. Deoarece teoria maximiană a *logoi*lor a constituit subiectul multor

⁹³ Atunci când înfățișează ascensiunea recapitulativă a lui Adam, Sfântul Maxim evocă „modul (τρόπος) [...] [în care] avea să se facă arătată prin sine marea taină a planului dumnezeiesc” (*Amb. Io.*, 41, PG 91, 1305B).

⁹⁴ Cf. *Myst.*, V, PG 91, 681B, CCSG 69, p. 30.477-479 [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 24 – n. trad.].

⁹⁵ Cf. A. RADOSAVLJEVIC, „Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l’Incarnation de Dieu le Verbe”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN, *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 201.

⁹⁶ I.-H. DALMAIS scrie astfel: „Credem că această noțiune constituie unul din principiile structurante ale viziunii sale asupra lumii și nu știm ca ea să fie primit altundeva atât de ample dezvoltări” („La théorie des «logoi» des créatures chez saint Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 36, 1952, p. 244).

studii,⁹⁷ o vom reaminti doar în linii mari, înainte de a preciza relația ei cu tema studiată de noi.

Pentru Sfântul Maxim, *logosul* unei ființe este principiul sau rațiunea sa esențială, ceea ce o definește în mod fundamental⁹⁸ și o caracterizează în specificitatea, dar și finalitatea ei, cea pentru care este și există, într-un cuvânt rațiunea ei de a fi, în dublul înțeles de principiu și scop al existenței sale. Dar acest principiu și acest scop sunt în Dumnezeu; de aceea termenul *logos* are un înțeles spiritual, și Sfântul Maxim, pentru a nu i se da o interpretare filosofică, mai ales aristotelică, subliniază că acest termen nu este identic cu forma, deosebită de materie, altfel spus cu „*logosul* fizic”, care rămâne încă la suprafața lucrurilor.⁹⁹

O ființă singulară corespunde unui *logos* propriu care o caracterizează și face din ea un individ distinct și unic,¹⁰⁰ și-i conferă o valoare și o menire proprii în raport cu Dumnezeu (un loc al ei anume în casa Tatălui). De aceea există un *logos* pentru fiecare ființă care a existat, există sau va exista. Ființa corespunde de asemenea unui *logos* care definește esența sau natura ei, unui *logos* care o situează într-o specie anume, unui *logos* care o situează într-un gen și unei multitudini de *logoi* care corespund numeroaselor calități ce-i definesc esența.¹⁰¹ Așadar, un individ nu corespunde doar unui singur *logos*, ci unei multitudini de *logoi*, dintre care unii aparțin și altor ființe. Așa că unii

⁹⁷ A se vedea îndeosebi: I.-H. DALMAIS, „La théorie des «logoi» des créatures...”, pp. 244-249. J. LEMAÎTRE (= I. HAUSHERR), „Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1818-1819. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, pp. 166-180. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 110-117. A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 54-63. J.-Cl. LARCHET, Introducere la MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Paris-Suresnes, 1992, pp. 10-12; Introducere la MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, pp. 19-24.

⁹⁸ Cf. *Thal.*, 64, PG 90, 709B, CCSG 22, p. 211.410 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, p. 447 - n. trad.].

⁹⁹ Cf. *Thal.*, 65, PG 90, 744D, CCSG 22, p. 263.204-205 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 65, p. 475 - n. trad.].

¹⁰⁰ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7e, p. 80 - n. trad.]. *Ep.* 12, PG 91, 485D [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 82 - n. trad.].

¹⁰¹ Cf. *Ep.*, 12, PG 91, 485D [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 82 - n. trad.].

logoi sunt particulari, alții universal, ¹⁰² și este posibilă o recapitulare a acestor *logoi* prin ridicarea de la particular la universal. ¹⁰³

Acești *logoi* ai tuturor ființelor au fost definiți în ansamblu de Dumnezeu ¹⁰⁴ în Logosul dumnezeiesc, Cuvântul lui Dumnezeu, mai înainte de toți vecii, ¹⁰⁵ așadar înainte de a fi fost create făpturile; ¹⁰⁶ în El sunt ei cuprinși mai înainte de toți vecii și subzistă neschimbați, ¹⁰⁷ iar prin ei toate făpturile, mai înainte chiar de a veni la existență, sunt cunoscute de Dumnezeu. ¹⁰⁸ Astfel orice ființă, potrivit *logosului* ei, există virtual în Dumnezeu mai înainte de toți vecii. Dar nu există în mod actual, conform aceluiași *logos*, decât atunci când Dumnezeu, în marea Sa înțelepciune, a cugetat că e vremea potrivită să le aducă la existență. ¹⁰⁹ Odată create potrivit acestui *logos*, tot potrivit aceluiași *logos*, Dumnezeu, prin pronia Sa, o ține în viață și îi actualizează potențialitățile. ¹¹⁰ Dar, având în vedere aceste trei momente, se poate spune că orice ființă are nu doar un singur *logos* care îi predefinește esența, ci încă și un *logos* care predefinește venirea ei la existență ¹¹¹ și un *logos* care predefinește împlinirea ei în existență.

¹⁰² Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080A; 21, PG 91, 1245B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7e, p. 84; 83a, p. 219 – n. trad.].

¹⁰³ Cf. *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1309C [tr. rom. cit. *supra*, 106a, p. 265 – n. trad.]. *Thal.*, 2, PG 90, 272AB, CCSG 7, p. 51.12-19 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, p. 49 – n. trad.].

¹⁰⁴ Cf. *Thal.*, 2, PG 90, 272A, CCSG 7, p. 51.7-9 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 2, p. 49 – n. trad.].

¹⁰⁵ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081A; 42, PG 91, 1328A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7e, p. 83; 112, p. 280 – n. trad.].

¹⁰⁶ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081A [tr. rom. cit. *supra*, 7e, p. 83 – n. trad.]. *Thal.*, 13, PG 90, 293D-296A, CCSG 7, p. 51.6-7 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 13, p. 74 – n. trad.].

¹⁰⁷ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1328B, 1329BC [tr. rom. cit. *supra*, 112, pp. 280-281 – n. trad.].

¹⁰⁸ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081A; 42, PG 91, 1328AB [tr. rom. cit. *supra*, 7e, p. 83; 112, p. 280 – n. trad.]. *Thal.*, 60, PG 90, 625A, CCSG 22, p. 81.130 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, p. 377 – n. trad.].

¹⁰⁹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081A; 42, PG 91, 1328B [tr. rom. cit. *supra*, 7e, p. 83; 112, p. 280 – n. trad.].

¹¹⁰ Cf. *Thal.*, 2, PG 90, 272A, CCSG 7, p. 51.7-12 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, p. 49 – n. trad.].

¹¹¹ Cf. *Thal.*, 60, PG 90, 625A, CCSG 22, p. 81.126-130 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 60, p. 377 – n. trad.].

Acești *logoi* ai ființelor nu sunt manifestări ale ființei dumnezeiești, ci manifestări ale voinței creatoare a lui Dumnezeu.¹¹² Sfântul Maxim, urmând Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, numește acești *logoi* „voiri (θελήματα)”¹¹³ dumnezeiești, pentru acest motiv, dar mai ales pentru că ei sunt întipărirea în fapte a voinței sau intenției dumnezeiești cu privire la fiecare din ele și, în fine, pentru că prin ele se descoperă în creație acest plan dumnezeiesc.¹¹⁴

Legătura dintre teoria Sfântului Maxim referitoare la *logoi* și concepția sa despre îndumnezeire este foarte strânsă. Este semnificativ faptul că el a dezvoltat această teorie referitoare la *logoi* cu prilejul combaterii origenismului, pe care o aflăm mai ales în *Ambigua*, 7,¹¹⁵ unde problema îndumnezeirii omului și a creaturilor ocupă un loc esențial.

¹¹² Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7e, p. 84 – n. trad.].

¹¹³ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1085A [tr. rom. cit. *supra*, 7g, p. 88 – n. trad.]. *Thal.*, 13, PG 90, 296A, CCSG 7, p. 95.8 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 13, p. 74 – n. trad.]. Teoria Sfântului Maxim referitoare la *logoi* datorează mult concepției Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul (mai ales așa cum este ea exprimată în *De div. nom.*, V, 5-10, PG 3, 820A-825B) [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete. Despre Numirile dumnezeiești*, pp. 159-161 – n. trad.], la care Sfântul Maxim se referă explicit în două rânduri (*Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080B și 1085A) [tr. rom. cit. *supra*, 7e, p. 81 și p. 88 – n. trad.], dar, după cum observă P. SHERWOOD (*The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 173), este mult mai precisă decât aceea. Sfântul Maxim se referă de asemenea la „cei din jurul lui Panten, învățătorul marelui Clement, autorul *Stromatelor*” (1085A), în ceea ce privește denumirea de „voiri dumnezeiești”. Cu privire la această ultimă referință, a se vedea O. STÄHLIN, *GCS, Clemens Alex. III*, 1909, p. LXV, și P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, Roma, 1955, pp. 175-176. În comparație cu aceste două referințe, mai ales cu prima, alte surse posibile (Filon, Origen, Atanasie, Evagrie) par să fie puțin determinante (a se vedea L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 77, n. 1). [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 90, nota 157 (ambele trimiteri) – n. trad.]. E limpede în orice caz, după cum observă L. THUNBERG (p. 77), că Sfântul Maxim a dat vechii idei creștine despre acești *logoi* ai creației raportați la Logosul-Hristos o dezvoltare mult mai amplă și mai sistematică decât oricare altul din predecesorii săi.

¹¹⁴ Cf. *Thal.*, 13, PG 90, 296A, CCSG 7, p. 95.9-13 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 13, p. 74 – n. trad.].

¹¹⁵ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1068D-1101C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7, pp. 69-101 – n. trad.].

Într-adevăr, potrivit concepției origeniste,¹¹⁶ îndumnezeirea „ființelor raționale” e oarecum împlinită în mod efectiv dintru început, în virtutea conaturalității lor cu Dumnezeu; aceste ființe, aflate la origine în stare de repaos (στάσις), cunosc apoi, prin săturare (κόρος), o mișcare (κίνησις) de cădere, care implică venirea lor la existență (γένεσις) într-un trup, urmată de o reîntoarcere la enada originară.¹¹⁷

Prima parte din *Ambigua*, 7,¹¹⁸ este consacrată combaterii triadei origeniste *stasis-kinesis-genesis*.¹¹⁹ Înainte de afirmația că mișcarea nu poate precede venirea la existență, Sfântul Maxim susține că nu se poate să fi fost o *stasis* originară a creaturilor, în care ele să cunoască de la bun început și prin ele însele desăvârșirea; orice creatură este în mișcare ca una ce este în mod necesar purtată spre un sfârșit (spre ținta ei), neavându-și în sine însăși propria finalitate, iar mișcarea sa nu se va opri – și ea nu va cunoaște repaos – decât atunci când va fi ajuns la acest sfârșit/finalitate, care este Cauza care a produs-o și spre care tinde ca spre supremul bine vrednic de dorit.¹²⁰ Sfântul

¹¹⁶ Spunem: concepție „origenistă”, iar nu „a lui Origen”, pentru că partea de contribuție a lui Origen la această concepție pare mai mică decât cea a epigonilor săi. În această chestiune, trimitem la excelentul studiu al lui P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, pp. 72-92, „The Origenism known to Maximus”. Această lucrare constituie în esență un comentariu la *Ambigua. Către Ioan*, 7.

¹¹⁷ Sfântul Maxim rezumă astfel poziția origenistă: „Există o anumită enadă a ființelor raționale, potrivit căreia, fiind de o fire cu Dumnezeu, în El ne avem sălașul și fundamentul nostru; apoi s-a produs mișcarea, în urma căreia ființele raționale s-au împrăștiat în chip divers, pentru venirea la existență (γένεσις) a acestei lumi corporale, pregătind-o ca să-L vadă pe Dumnezeu, pentru că ele sunt legate, drept pedeapsă pentru păcatele lor din trecut, de trupuri” (*Amb. Io.*, 7, PG 91, 1069A) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7, p. 69, diferită în partea sa finală de tr. fr.: „[...] împrăștiindu-se... 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” – *n. trad.*]. După cum a arătat P. Sherwood, această formulare pare să fie direct inspirată din anatematismele din 553.

¹¹⁸ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1069A-1077B [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7-7d, pp. 69-79 – *n. trad.*].

¹¹⁹ Vom găsi un examen detaliat al acestei combateri și al principalelor concepte utilizate în cadrul ei, în studiul citat mai sus al lui P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955.

¹²⁰ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7a-7b, p. 73 – *n. trad.*].

Maxim explică apoi, referitor la mișcarea și la pasivitatea care caracterizează creatura, felul în care se lucrează unirea cu Dumnezeu: cel care, în mod firesc mișcat conform existenței, se mișcă totodată conform existenței celei bune, ajunge la sfârșitul mișcării sale la existența veșnică (pururea bună). Dumnezeu este sursa existenței ca principiu al ei, și al existenței celei bune ca sfârșit/finalitate. El este, de asemenea, sursa mișcării săvârșite conform amândurora. Dar, în vreme ce mișcarea conform existenței este un dar pe care omul nu poate să-l respingă și care aparține firii sale, mișcarea conform existenței celei bune, cu toate că este predeterminată în ceea ce privește sfârșitul ei, nu este determinată în ceea ce privește îndeplinirea efectivă, aceasta depinzând de dispoziția de a voi (γνώμη), ținând adică de o alegere personală: omul poate accepta sau refuza să se miște potrivit harului prin care Dumnezeu îi dăruiește existența cea bună. A accepta acest har constă pentru om în a se mișca neconținut, întru cunoștință și iubire, până la Dumnezeu și, printr-o ieșire din sine de bunăvoie, în a se lăsa pe sine întreg învăluit, modelat și străbătut de El.¹²¹ Vom reveni bineînțeles în mod amănunțit asupra acestui ultim pasaj; aici nu vom face decât să observăm că Sfântul Maxim precizează în două rânduri că îndumnezeirea este o stare care va să fie, nu care a fost cândva,¹²² și subliniază, contra concepției origeniste, caracterul final, iar nu originar al unirii cu Dumnezeu și al îndumnezeirii.

Lucrul acesta este iarăși afirmat și aprofundat dintr-un alt punct de vedere în a doua parte din *Ambigua*, 7,¹²³ în care se tâlcuiesc aceste cuvinte ale Sfântului Grigorie de Nazianz: „Suntem parte a lui Dumnezeu și am căzut de sus”;¹²⁴ problema aici este aceea de a ști – odată respinsă interpretarea origenistă, iar Sfântul Grigorie neputând fi bănuț de înșelare – cum să înțelegem spusele sale într-un sens

¹²¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076A, 1077AB [tr. rom. cit. *supra*, 7b, pp. 73-74 – n. trad.].

¹²² Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C-1076D [tr. rom. cit. *supra*, 7b-7c, pp. 75-79 – n. trad.].

¹²³ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077C-1089D [tr. rom. cit. *supra*, 7d-7j, pp. 81-94 – n. trad.].

¹²⁴ *Or.*, XIV, 7, PG 35, 865C [tr. rom. de Călin Popescu, în: SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântări*, Cuvântul 14. Despre iubirea de săraci, Editura de suflet, București, 2014, p. 18: „Suntem parte a dumnezeirii Sale, care din cele de sus venim precum o apă curgătoare” – n. trad.].

ortodox. Cu acest prilej își dezvoltă Sfântul Maxim teoria cu privire la *logoi*, asupra căreia ne vom opri aici.

De la bun început Sfântul Maxim subliniază rolul esențial al Logosului, despre care arată, fără să insiste asupra acestui aspect, că nu este un principiu metafizic, numindu-L „Cuvântul ființial și ipostatic al lui Dumnezeu și Tatăl”¹²⁵ și referindu-se destul de explicit la *Coloseni* 7, 16: numeroșii *logoi* ai fapturilor create există în El și-și află unitatea în El, Cel ce este principiu și cauza a toate, căci toate au fost create în El și prin El.¹²⁶ Sfântul Maxim tâlcuiește cum acești *logoi* ai tuturor fapturilor au fost întemeiați în El mai înainte de fi ele și mai înainte de toți vecii, că potrivit lor au fost create fapăturile, că, așadar, în ei își au ele temeiul și că prin acești *logoi* participă, în principiu lor, la Logosul dumnezeiesc, prezent în ei și în Care sunt ei prezenți, în El Care le recapitulează pe toate:

„Având rațiunile (*logoi*) celor făcute subzistând în El dinainte de veacuri, prin bunăvoința Sa a creat din nimic zidirea 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 (*logos*) creației îngerilor, o rațiune (*logos*) fiecăreia dintre ființele și Puterile ce alcătuiesc lumea de sus, o rațiune (*logos*), oamenilor, o rațiune (*logos*), tuturor celor ce au primit existența de la Dumnezeu, ca să nu le numesc pe toate individual. [Și credem că] propriu-zis este una și aceeași Rațiune (*Logos*), Care prin infinitatea și transcendența Sa 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

¹²⁵ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7d, p. 80 – n. trad.].

¹²⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077C-1080A [tr. rom. cit. *supra*, 7d, pp. 80-81 – n. trad.]. În această privință, ni se pare puțin întemeiată critica exprimată de E. VON IVANKA, care vede în modul în care Sfântul Maxim concepe unitatea *logoilor* în Logosul un element nedepășit de ontologie platoniciană (*Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964, pp. 301-306; tr. fr.: *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990, pp. 285-289).

sunt din Ea, pe măsura fiecăreia și recapitulând (readucând) toate în Sine. Prin Ea există și persistă și în Ea sunt cele făcute, întrucât prin Ea s-au făcut și spre 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 ori câștigată prin deprindere, după cum socotește marele descoperitor-de-Dumnezeu, Dionisie Areopagitul.¹²⁷

Reiese din acest text că rațiunile (*logoi*) sunt cele prin care Dumnezeu este prezent în creația Sa și, în mod corelativ, cele prin care făpturile create sunt legate de Dumnezeu și prezente în El. Dar rațiunile (*logoi*) făpturilor chiar fiind în Dumnezeu și în jurul Lui nu sunt Dumnezeu Însuși. Sfântul Maxim nu numai că subliniază transcendența radicală a Logosului în raport cu ele,¹²⁸ ci și afirmă că ele însele au fost așezate ca fundament (ὄφειστώτας) de El,¹²⁹ pre-gătite (προκαταρτισθέντες),¹³⁰ sau iarăși că El le-a împlinit (συμπληρώσας),¹³¹ verbe care indică o acțiune creatoare, sau mai precis pre-creatoare¹³². Numindu-le, ca și Sfântul Dionisie, „voiri dumnezeiești”¹³³ și punând originea lor pe seama „bunei voiri” a lui Dumnezeu, el le leagă în mod clar de iconomia Sa, le arată ca pe o

¹²⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080AB [tr. rom. cit. *supra*, 7d, pp. 80-81 – n. trad.].

¹²⁸ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081B [tr. rom. cit. *supra*, 7e, pp. 83-84 – n. trad.].

¹²⁹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081A [tr. rom. cit. *supra*, 7e, p. 83 – n. trad.].

¹³⁰ *Thal.*, 13, PG 90, 293D, CCSG 7, p. 95.6 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 13, p. 74 – n. trad.].

¹³¹ *Thal.*, 2, PG 90, 272A, CCSG 7, p. 51.9 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 2, p. 49: „Dumnezeu, isprăvind de creat rațiunile prime [...]” – n. trad.].

¹³² Este vorba cumva de o pre-creație sub formă de proiect, oarecum în felul în care artizanul își face un plan în mintea sa înainte de a începe să lucreze, doar că acești *logoi* nu sunt atât idei ale înțelepciunii dumnezeiești, cât idei-voințe, sau „idei volitive”, după cum spun PSEUDO-CHIRIL (*De Trin.*, XI, PG 77, 1145C) și SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN (*De fide orth.*, I, 9, PG 94, 837A) [tr. rom. cit., *Dogmatica*, p. 38 – n. trad.].

¹³³ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1085A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7g, p. 88 – n. trad.]. PSEUDO-DIONISIE, *De div. nom.*, V, 8, PG 3, 824C [tr. rom. cit., *Despre Numirile dumnezeiești*, Ed. Paideia, București, 1996, p. 161 – n. trad.].

lucrarea a voinței Sale, delimitându-se astfel net de o concepție neo-platoniciană, care ar face din ele emanații (sau producții necesare) ale ființei dumnezeiești și, așadar, de aceeași ființă cu Dumnezeu.¹³⁴

Odată stabilite aceste premise, Sfântul Maxim ajunge la ceea ce constituie aici scopul său principal, și anume acela de a arăta cum putem fi numiți „parte a lui Dumnezeu”. El își începe demonstrația astfel:

„Fiecare dintre fapăturile înțelegătoare și raționale, îngeri și oameni, este și se numește parte a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea (*logos*) după care a fost creat, care este în Dumnezeu și la Dumnezeu, cum s-a zis. Iar dacă se mișcă potrivit ei, va fi în Dumnezeu, în Care preexistă rațiunea (*logosul*) existenței lui, ca obârșie și cauză. Și dacă nu va 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 cuviință de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează, potrivit cu firea, în chip înțelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obârșia și cauza proprie. Căci dincolo de obârșia sa și de urcușul și de restaurarea în rațiunea (*logosul*) după care a fost creat, nu mai are spre ce să se miște și cum să se miște, mișcarea lui spre ținta dumnezeiască primind ca hotar însăși ținta dumnezeiască.”¹³⁵

Acest text de o mare densitate conține esența concepției Sfântului Maxim. Se vede că *logosul* nu este doar voință dumnezeiască în sensul că el corespunde intenției creatoare a lui Dumnezeu, că, potrivit lui Dumnezeu va crea la timpul potrivit fapătura care-i corespunde, că el constituie așadar arhetipul sau modelul acestei ființe în esența și

¹³⁴ Cf. A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 59. J. HEINTJES se înșală în mod evident atunci când vede în *logoi* reflectări ale ființei dumnezeiești („Een onbekende leeraar van ascese en mystiek: Sint Maximus Confessor”, *Studia Catholica*, 11, Nimègue, 1934-1935, p. 181; „Der opgang van den menschelijken geest tot God volgens Sint Maximus Confessor”, *Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten*, 5, Maastricht, 1942, p. 299).

¹³⁵ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080BC [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7d, pp. 81-82 – n. trad.].

particularitatea sa; el corespunde de asemenea intenției dumnezeiești cu privire la menirea acestei făpturi¹³⁶: el îi definește de mai înainte finalitatea, ținta spre care se cuvine să tindă și în care își va afla împlinirea,¹³⁷ iar această finalitate este că va fi unit cu Dumnezeu și se va face Dumnezeu prin participare. El nu este doar indicarea acestei ținte și ceea ce orientează creatura către ea, ci este în Dumnezeu modelul creaturii care, în planul dumnezeiesc (sau potrivit bunăvoinței lui Dumnezeu), și-a atins potențial acest scop.¹³⁸ Altfel spus, spre deosebire de concepția origenistă potrivit căreia omul ar fi fost dintru început Dumnezeu, apoi, mișcându-se, ar fi căzut din această stare dintâi, în concepția Sfântului Maxim omul este dintru început Dumnezeu doar în intenția dumnezeiască și, într-un anume fel, potențial. Menirea lui este aceea de a actualiza această potențialitate, de a-și atinge efectiv scopul. Departe de a fi o cădere ca urmare unei greșeli, după cum cugetau origeniștii, venirea la existență a creaturii inaugurează înaintarea ei spre împlinire. Iar mișcarea, departe de a o înstrăina de Dumnezeu, este, dimpotrivă, un mijloc oferit de Creator firii sale pentru a-i permite să se apropie de El. Această mișcare însă trebuie să fie săvârșită în conformitate cu logosul ființei create, ceea ce ține, așa cum am văzut, de liberul ei arbitru. Această mișcare se oprește atunci când omul a ajuns la ținta finală dată lui prin *logosul* său, adică la Dumnezeu. Omul își regăsește atunci obârșia proprie sau, așa cum spune Sfântul Maxim, este restabilit alături de *logosul* potrivit căruia a fost creat, dar nu în sens origenist, regăsindu-și adică starea originară, ci în sensul împlinirii depline a intenției lui Dumnezeu cu privire la el mai înainte de a fi fost creat, în sensul că el înfăptuiește potențialitățile definite la origine prin *logosul* său, în sensul că prin alegerea sa liberă

¹³⁶ Din acest punct de vedere, concepția Sfântului Maxim se delimitează net de metafizica platonică a Ideilor divine, după cum bine a făcut să se vadă A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 57.

¹³⁷ Cf. *Thal.*, 13, PG 90, 296A, CCSG 7, p. 95.9-13 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 13, p. 74 - n. trad.].

¹³⁸ Să notăm că Sfântul Maxim folosește în *Thal.*, 2, PG 90, 272A, CCSG 7, p. 51.9, verbul συμπληρώ: „Dumnezeu plinind rațiunile (*logoi*) primordiale [...] ale făpturilor”, care are o conotație de plenitudine împlinită încă dinainte potrivit unui anume mod care, după cum arată urmarea, este cel al potențialității (*δυνάμει*, CCSG 7, p. 51.11).

a făcut să coincidă existența sa cu principiul normativ al ființei sale, predefinit de Dumnezeu și înscris ca sens și datorie de împlinit în natura sa.¹³⁹ Mai departe Sfântul Maxim va scrie: „Ajunge să fie adică în Dumnezeu prin luare-aminte cel ce nu-și corupe rațiunea (*logos*) ființei sale, preexistentă în Dumnezeu; se mișcă în Dumnezeu potrivit cu rațiunea (*logos*) ființării sale bune, preexistentă în Dumnezeu, lucrând prin virtuți, și viețuiește în Dumnezeu potrivit cu rațiunea (*logos*) ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu”¹⁴⁰

Căderea de sus de care se vorbește în textul Sfântului Grigorie de Nazianz nu înseamnă, așadar, după cum cred origeniștii, căderea omului din starea în care se afla de la bun început unit în mod real cu Dumnezeu și îndumnezeit, ci că el, printr-o alegere rea, s-a abătut de la scopul dumnezeiesc stabilit prin *logosul* său: „Cel care, cu toate că e parte a lui Dumnezeu pentru rațiunea (*logos*) virtuții aflătoare în el, în baza cauzei sale, părăsește obârșia sa și se lasă dus în chip nesocotit spre nimic (neființă), 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”¹⁴¹

Un pasaj din *Ambigua. Către Ioan*, 42, reia într-un mod sintetic ansamblul acestor idei:

„Rațiunile (*logoi*) 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 [*rațiuni/logoi*] sunt și s-au făcut și persistă toate, apropiindu-se prin mișcare și în chip voit pururea de rațiunile (*logoi*) lor, sau sunt ținute mai degrabă în existență după calitatea și cantitatea mișcării și aplecării voinței. Astfel ele

¹³⁹ P. SHERWOOD nu are decât parțial dreptate atunci când vorbește în această privință de o trecere de la planul ființial la cel existențial (*The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 169); omul nu trebuie doar să coincidă cu esența sa prin existența lui, pentru că *logosul* lui, chiar dacă include ființa, o depășește, de vreme ce important pentru om este ca, potrivit acestui *logos*, rămânând în mod deplin om după fire, să devină Dumnezeu prin har.

¹⁴⁰ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 86 – n. trad.].

¹⁴¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084D [tr. rom. cit. *supra*, 7f, p. 87 – n. trad.].

primesc existența fericită pentru virtutea și pentru mersul lor drept spre rațiunea (*logos*) după care există, sau existența nefericită, după răutatea și pentru mișcarea contrară 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 este cu totul neîmpărtașit, 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. 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.”¹⁴²

De notat că esențialul acestei concepții este deja exprimat într-o lucrare anterioară scrierii de mai sus, și anume *Întrebări și nedumeriri*¹⁴³, într-un mod încă și mai sintetic, dar într-un stil mai puțin metafizic și mai apropiat de limbajul biblic, pentru că nu se vorbește de „părți”, ci de „mădular” ale lui Dumnezeu, acest ultim termen trimitând explicit la trupul lui Hristos:

„Fiecare dintre cele ce există potrivit rațiunii (*logos*) lui, care este în Dumnezeu, se spune că este mădular al lui Dumnezeu și își are locul în Dumnezeu. Dar fără îndoială dacă este mișcat

¹⁴² *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329AB [tr. rom. cit. *supra*, 112, p. 281 – n. trad.].

¹⁴³ Scrisă, potrivit lui P. SHERWOOD, în anul 626 (*An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Rome, 1952, pp. 34-35). H. U. VON BALTHASAR a fost mai puțin precis atunci când a plasat *Quaestiones et dubia* printre scrierile datând dinainte de cele referitoare la criza monoenergistă și monotelistă (adică înainte de 633-634), pe motiv că nu aflăm în ea nicio aluzie la aceste dispute hristologice (*Die „Gnostischen Centurien” des Maximus Confessor*, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 155, n. 16). Această poziție din urmă a fost preluată de J. H. DECLERCK (*Maximi Confessoris „Quaestiones et dubia”*, CCG 10, Turnhout-Louvain, 1982, p. XVI), care nu pare să știe că H. U. VON BALTHASAR și-a schimbat ulterior datarea, preluând-o pe cea a lui P. SHERWOOD (*Kosmische Liturgie*, ed. a II-a, Einsiedeln, 1961, p. 70). Această ultimă datare ni se pare că poate fi justificată prin absența, în această scriere, a conceptelor originale, care vor fi folosite în mod obișnuit de Sfântul Maxim, pe care le aflăm în *Ambigua. Către Ioan și Răspunsuri către Talasie*.

potrivit acestei rațiuni (*logos*) în chip înțelept și rațional, va fi în Dumnezeu, ocupându-și locul și bună-cuviința în trupul lui Hristos, lucrând ca mădular folositor.¹⁴⁴

Vedem în orice caz cum planul dumnezeiesc, perfect definit în ceea ce privește finalitatea și modalitățile sale, lasă făpturilor înzestrate cu înțelegere și rațiune (îngeri și oameni) posibilitatea de a nu-l înfăptui, pentru că planul acesta este lucrare a iubirii lui Dumnezeu și cere din partea lor un răspuns al iubirii.¹⁴⁵ Locul pe care Sfântul Maxim îl acordă iubirii lui Dumnezeu și a omului, și libertății lor, dovedește o dată mai mult că el are o concepție cu totul contrară unei metafizici potrivit căreia ființele ar apărea, printr-un proces de pură necesitate, ca avatururi ale unei esențe impersonale.

Vom observa iarăși că, pe de altă parte, Sfântul Maxim concepe îndumnezeirea ca lucrare a zilei a opta, ceea ce confirmă o dată mai mult faptul că pentru el îndumnezeirea este într-adevăr împlinirea creației, realizarea finalității ei supreme, înscrisă în acești *logoi* ai săi:

„A opta [zi] este trecerea și strămutarea celor vrednici la starea de îndumnezeire. Domnul vrând să arate că nu este ceva mai tainic decât ziua a șaptea și a opta, le-a numit ziua și ceasul desăvârșirii (Ioan 19, 30-31), ca cele ce circumscriu tainele și rațiunile (*logoi*) tuturor.”¹⁴⁶

Într-un pasaj din *Ambigua. Către Ioan*, consacrat îndumnezeirii, Sfântul Maxim afirmă de altfel că „nu există altă înălțare mai mare a făpturilor decât aceasta”.¹⁴⁷

¹⁴⁴ *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120.7-12 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 173, p. 213 – n. trad.].

¹⁴⁵ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 – n. trad.].

¹⁴⁶ *Th. Ec.*, I, 55, PG 90, 1104B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, I, 55, pp. 176-177 – n. trad.].

¹⁴⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088D-1089A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90 – n. trad.].

Această îndumnezeire săvârșită deplin în ziua a opta corespunde, pentru întreaga creație, desăvârșirii acesteia potrivit tuturor timpurilor și tuturor veacurilor (sau eonilor) existenței sale, și de asemenea coincidenței principiului care a stat la baza creării ei – care îi definește scopul esențial și suprem (care este Dumnezeu în calitate de Cază, sau, dacă avem în vedere creația însăși, planul sau voia lui Dumnezeu cu ea, purtat de ea în rațiunile (*logoi*) care o definesc în mod fundamental) – cu sfârșitul ei (adică Dumnezeu în calitate de țintă, sau, iarăși, dacă avem în vedere creația însăși, împlinirea de fapt a țintei finale spre care este orientată prin rațiunile (*logoi*) sale:

„Îndumnezeirea [potrivit unei rațiuni (*logos*)-model] este concentrarea (περιοχή) și sfârșitul (πέρας) tuturor timpurilor și veacurilor și a celor din timp și din veac. Iar concentrarea și sfârșitul timpurilor și veacurilor și ale celor din ele este unirea nedespărțită a începutului și sfârșitului adevărat în cei mântuiți.”¹⁴⁸

Toate aceste observații confirmă cele constatate de noi de-a lungul acestui capitol, adică faptul că, după cum a remarcat deja P. Sherwood, la Sfântul Maxim „toate sunt privite din perspectiva înălțimilor planului (*skopos*) dumnezeiesc”¹⁴⁹, și că totul (crearea fapturilor, devenirea, mântuirea lor) este pus în legătură cu ținta finală, plănuită de Dumnezeu mai înainte de toți vecii, adică cu îndumnezeirea lor.

¹⁴⁸ *Thal.*, 59, PG 90, 609A, CCSG 22, p. 53.141-146 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 361 – n. trad.].

¹⁴⁹ *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 177.

Capitolul II

FUNDAMENTELE ANTROPOLOGICE ALE ÎNDUMNEZEIRII

I. „Logosul” naturii umane

Ținând seama de cele observate în capitolul anterior, nu ne va mira faptul că noțiunea de „*logos* al naturii (λόγος τῆς φύσεως)” ocupă un loc esențial în antropologia Sfântului Maxim. *Logosul* naturii omului este definiția naturii umane potrivit planului dumnezeiesc, așa cum a gândit-o și a voit-o Dumnezeu mai înainte de veci în Sfatul Său, și așadar cum a și săvârșit-o atunci când a creat-o. Este deci, de asemenea, ceea ce definește fundamental și caracterizează esențial pe omul ieșit din „mâinile lui Dumnezeu”. Este încă și natura umană în calitatea ei de creație „bună”, în (relativa) sa desăvârșire originală. Astfel, Sfântul Maxim spune că nu există nimic rău și nimic „contrar rațiunii (*logos*) firii [în *logosul* firii]”¹, „firea ea însăși [de la sine] este curată și neîntinată”².

Dar „*logosul* naturii” definește de asemenea finalitatea acesteia, adică scopul pe care i l-a rânduit Dumnezeu, scop deja împlinit potențial sau ideal potrivit ideii-voii lui Dumnezeu, care așadar constituie pentru natură norma desăvârșirii sale, idealul ce trebuie împlinit sau împlinirea ei, pe care o poartă în ea și spre care tinde. Astfel, „*logosul* firii este atât lege naturală, cât și dumnezeiască”³.

¹ *Pater*, PG 90, 901D, CCSG 23, p. 66.680-681 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 334 – n. trad.].

² *Pater*, PG 90, 905A, CCSG 23, p. 69.742-743 [tr. rom. cit. *supra*, p. 336 – n. trad.].

³ *Pater*, PG 90, 901D, CCSG 23, p. 65.678-66.679 [tr. rom. cit. *supra*, p. 334 – n. trad.].

Am văzut că potrivit planului lui Dumnezeu dinainte de veci, omul, prin natura sa, conform *logosului* care o definește, are ca finalitate îndumnezeirea lui.

Cu alte cuvinte, omul a fost creat având în constituția sa firească mișcarea și toate puterile (sau facultățile) care-i permit să ajungă la acest sfârșit⁴, acestea tinzând în mod firesc către el, fiind orientate spre el.

Această orientare însă nu este statică, ci dinamică. Am vorbit deja despre rolul central pe care îl are în concepția Sfântului Maxim triada *genesis-kinesis-stasis*:⁵ omul primește existența, apoi mișcarea care are să-și aibă sfârșitul în odihna în Dumnezeu,⁶ timpul și mișcarea arătându-se ca având o funcție pozitivă, și anume aceea de a permite omului să ajungă la ținta fixată de Dumnezeu firii sale și definită prin *logosul* ei, adică îndumnezeirea. În *Capete despre dragoste*, Sfântul Maxim notează în mod general că noi suntem mișcați spre bine prin „semințele naturale (φυσικά σπέρματα)”, J. Pégon traducând această expresie prin „tendențele profunde ale firii noastre”.⁷ Mai precis, Sfântul Maxim consideră ca inerent naturii (ἔμφυτος) „urcușul firesc spre

⁴ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1205C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 72, p. 190 – n. trad.]. *Thal.*, 40, PG 90, 396A, CCSG 7, p. 267.4-6 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 172: „Dumnezeu, Care a făcut firea omenească, i-a dat prin voința Sa deodată cu existența și puterea corespunzătoare de înfăptuire a datorilor (sale)” – n. trad.]. O idee asemănătoare aflăm deja la SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Or. cat.*, V, SC 453, p. 164 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 294 – n. trad.].

⁵ Pentru o analiză dezvoltată, a se vedea P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor*, Roma, 1955, pp. 103-123.

⁶ Cf. *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1217A-1220A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 77, pp. 197-198 – n. trad.].

⁷ *Char.*, II, 32, Ceresa-Gastaldo, p. 108 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste ale celui dintre Sfinți Părintelui nostru Maxim Mărturisitorul*, p. 90 – n. trad.]. Cf. *Char.*, III, 93, CG, p. 188 [tr. rom. cit. *supra*, p. 127 – n. trad.]. Nu se poate ca această expresie să nu ne trimită cu gândul la teoria stoicilor despre *logoi spermatikoi* folosită de primii Părinți (cf. H. MEYER, *Geschichte der Lehre von der Keimkräften von der Stoa bis zum Anfang der Patristik*, Bonn, 1914. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 316 s.). Expresia se găsește la Origen și Evagrie (cf. M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, p. 180).

cauza proprie”⁸ În *Ambigua. Către Ioan*, 7, el evocă „mișcarea [fiecărei ființe create] spre sfârșitul [ei]”, observă că „propriu celor făcute este să se miște spre sfârșitul fără de început”, acest sfârșit fiind Dumnezeu.⁹ Suprapunând triadei *venire la existență* (γένεσις) – *mișcare* (κίνησις) – *odihnă* (στάσις) triada corelativă *ființă* (οὐσία) – *putere* (δύναμις) – *lucrare* (ἐνέργεια),¹⁰ Sfântul Maxim spune că „mișcarea este cugetată ca ulterioară facerii [ființelor]”, că „pe această mișcare o numesc unii putere naturală” ce se grăbește spre ținta sa finală, sau pătimire, adică mișcare ce se desfășoară de la ceva spre altceva, având ca țintă finală nepătimirea, sau lucrare activă ce are ca țintă finală pe Cel ce este prin Sine desăvârșit”.¹¹ În *Epistola* 6, el scrie astfel: „Mișcarea nesfârșită a sufletului în jurul Binelui nu e nimic altceva decât o lucrare naturală, pentru Care și prin Care a și fost făcut în calitatea [Lui] de cauză”.¹² Și vede în „întoarcerea finală a celor ce cred la principiul propriu, împlinirea dorinței [elanului] (ἐφεσις) lor”.¹³ Putem așadar să spunem împreună cu P. Sherwood că pentru Sfântul Maxim „Dumnezeu Însuși este sfârșitul oricărei mișcări a creaturilor”,¹⁴ și împreună cu B. Sartorius, că după Sfântul Maxim „omul este în sine mișcare spre Dumnezeu”.¹⁵

⁸ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 86 – n. trad.].

⁹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073B [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 73 – n. trad.].

¹⁰ Referitor la această triadă, originea și natura ei, trimitem la studiul lui P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor*, Roma, 1955, pp. 103-116. Aceste două triade corespund unei a treia: *început* (ἀρχή) – *mijloc* (μεσότης) – *sfârșit* (τέλος).

¹¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1072B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7a, p. 71 – n. trad.].

¹² *Ep.*, 6, PG 91, 432B [tr. rom. cit., *Epistola* 6, p. 51 – n. trad.].

¹³ *Thal.*, 59, PG 90, 608D, CCSG 22, p. 53.128-130 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 359 – n. trad.].

¹⁴ *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 48.

¹⁵ „La Doctrine de la déification de l’homme selon les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, Geneva, 1965, p. 106. Vom afla o concepție analogă la SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, care vorbește de „acest suflet care vine de la Dumnezeu, care este dumnezeiesc, care este părtaș la noblețea cerului și care se zorește să o regăsească” (*Or.*, II, 17, SC 247, p. 112.1-3), și care îl descrie pe omul abia ieșit din mâinile lui Dumnezeu ca pe „o ființă vie [...] călătorind către o altă lume” și care, „adânc al tainei, prin dorința lui de Dumnezeu este îndumnezeit” (*Or.*, XXXVIII, 11, SC 358, p. 126.22-24. Cf. *Or.*, XLV, 7, PG 36, 632B).

Orientarea firească a tuturor puterilor omului înspre Dumnezeu este adeseori subliniată de Sfântul Maxim. Această concepție a sa este importantă, deoarece modul în care Sfântul Maxim înțelege căderea firii, restaurarea acesteia în Hristos și întreaga viață ascetică este în mare parte influențat de ea.

Între toate facultățile omului orientate în mod dinamic înspre Dumnezeu, intelectul (voũç) ocupă primul loc. La începutul textului din *Răspunsuri către Talasie*, 61, Sfântul Maxim evocă elanul (ἐφεισις) natural al acestuia către Dumnezeu, subliniind, în contextul acestui răspuns, capacitatea acestei facultăți de a se bucura în chip duhovnicesc de Dumnezeu: „Dumnezeu, Care a zidit firea omenească [...], a dat minții ei o anumită capacitate de plăcere, prin care să se poată bucura în chip tainic de El. Această capacitate [este] dorința [elanul] naturală a minții după [către] Dumnezeu”.¹⁶ În *Răspunsuri către Talasie*, 59, el subliniază capacitatea omului de a-L căuta pe Dumnezeu și de a scruta realitățile duhovnicești prin facultățile date lui în mod natural, continuarea textului arătând că prin aceste facultăți Sfântul Maxim înțelege mintea (*nous*) și rațiunea: „Puterile de căutare și cercetare a lucrurilor dumnezeiești sunt sădite în firea oamenilor fințial de către Făcător, prin însăși aducerea ei în existență”¹⁷; „căutarea este mișcarea primă și simplă și însoțită de dorință [elan] (ἐφεισις) a minții spre propria Cauză, iar cercetarea, distincția primă și simplă pe care o face rațiunea cu privire la propria Cauză mânată de o anumită intenție [reflecție]”.¹⁸ În *Ambigua. Către Ioan*, 48, el scrie că noi avem „după fire dorul de Dumnezeu (περὶ θεοῦ φυσικὸν πόθον)”.¹⁹ În același loc, puțin mai sus, Sfântul Maxim asociază facultatea cunoașterii și cea a dorinței:

¹⁶ *Thal.*, 61, PG 90, 628A, CCSG 22, p. 85.8-13 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 380 – n. trad.].

¹⁷ *Thal.*, 59, PG 90, 604BC, CCSG 22, p. 45.12-15 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 355 – n. trad.].

¹⁸ *Thal.*, 59, PG 90, 616D, CCSG 22, p. 65. 321-324 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 368 – n. trad.].

¹⁹ *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1361B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124, p. 306 – n. trad.].

„Cel ce a adus la subzistență toată firea cu înțelepciune și a sădit în chip tainic în fiecare dintre ființele raționale, ca primă putere, cunoașterea Sa, ne-a dat nouă, umiliților oameni, ca un Stăpân preadarnic, după fire, și dorul [dorul] (πόθος) după El²⁰ [și dragostea (ἔρως) de El], împletind cu aceasta în chip natural puterea rațiunii, ca să putem cunoaște cu ușurință modurile împlinirii dorinței și ca nu cumva, greșind, să ne scape ceea ce luptăm să ajungem.”²¹

În *Epistola* 31, într-un context în care este evocată îndumnezeirea, Sfântul Maxim adaugă la facultatea intelectuală și la cea doritoare, puterea irascibilă, potrivit unei tripartiții de origine platonice – devenită foarte de timpuriu clasică în ascetica creștină răsăriteană –, des folosită de el²²:

„Sfârșitul lucrării raționale a sufletului este cunoștința adevărată; a celei doritoare, iubirea; iar a celei a iușimii (irascibile) este pacea [...]. Căci avem prin fire rațiunea pentru a căuta pe Dumnezeu, am primit dorința (ἐπιθυμία) pentru a-L dori numai pe El și ni s-a dat iușimea (θυμός) ca să luptăm numai pentru El.”²³

La aceste facultăți principale care au un rol esențial în orientarea dinamică a firii omenești către Dumnezeu, trebuie adăugată voința

²⁰ Cf. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA: „Dumnezeirea este Binele cel mai de preț și cel mai ales [...] spre care tinde tot cel ce dorește binele. De aceea [...] omul fiind zidit după chipul Celui Preabun, atâta vreme cât e în stare să-și păstreze asemănarea cu modelul său, el se va menține în Bine” (*De hom. opif.*, XII, PG 44, 161C) [tr. rom. cit., *Despre facerea omului*, p. 37 – n. trad.].

²¹ *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1361AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124, pp. 306-307; Părintele Stăniloae a tradus πόθος prin *dor*, cuvânt cu o conotație mai profundă și mai spiritualizată – n. trad.].

²² L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 179-220 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 190-232 – n. trad.].

²³ *Ep.*, 31, PG 91, 625AB [tr. rom. cit., *Epistola* 31, p. 169 – n. trad.]. Cf. *Thal.*, Întrebarea 39, PG 90, 392B, CCSG 7, p. 259.8-12; Întrebarea 49, PG 90, 449BC, CCSG 7, p. 355.72-81 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 39, p. 168; Întrebarea 49, pp. 219-220 – n. trad.].

(θέλημα, θέλησις), care, după cum a subliniat Sfântul Maxim în vremea controversei monotelite, ține de ființă sau de fire,²⁴ iar nu de ipostas. Voința, după Sfântul Maxim, este „o orientare generală a naturii raționale comune spre binele conform cu această natură, o armonie cu ceea ce îi va da ființa sa împlinită”.²⁵ Fiind „naturală”, voința omească nu numai că „nu e contrară [lui Dumnezeu], ci și, „atunci când se configurează și se mișcă conform firii [...] este în acord [...] cu El”.²⁶ Astfel, Vl. Lossky spune că în gândirea Sfântului Maxim, „îndumnezeirea [este] ținta supremă a voinței umane”²⁷, tot așa cum îndumnezeirea corespunde „deplinei împliniri a dorinței profunde a omului prin întoarcerea la Cauza sa”²⁸.

Subliniind caracterul firesc al mișcării firii umane către Dumnezeu, prin care ea tinde să-și atingă sfârșitul în El, să-și afle în El împlinirea, considerând că puterile omului sunt în mod firesc îndreptate dinamic către Dumnezeu, și vorbind de o părtășie firească a ființelor create cu Dumnezeu, prin faptul că de la El își au existența, subzistența și mișcarea, și rațiunea (*logos*) lor prestabilită în El,²⁹ Sfântul Maxim nu trece cu vederea, la acest nivel, rolul harului dumnezeiesc. Există o lucrare providențială a lui Dumnezeu care susține într-un anume fel

²⁴ Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 12CD; 16, 185D. *Pyr.*, PG 91, 292BC, Doucet, pp. 546-547 [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 1*, p. 178; *Opusculul 13*, p. 279; *Disputa cu Pyrrhus*, p. 323 – n. trad.].

²⁵ M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 357.

²⁶ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 236C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 19*, p. 302 – n. trad.].

²⁷ *Vision de Dieu*, Paris, 1962, p. 110 [tr. rom. de Prof. Dr. Remus Rus, în: VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 113 – n. trad.]. J. MEYENDORFF scrie, în același sens, că „mișcarea, energia sau voința naturală a omului, statornicită de Dumnezeu, este direcționată către comuniunea cu Dumnezeu sau către îndumnezeire” (*Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 53) [tr. rom. de Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, în: JOHN MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 55 – n. trad.]. Această exprimare este însă confuză, pentru că pare să considere identice aceste trei realități distincte care sunt mișcarea, energia și voința.

²⁸ I.-H. DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative. Le «Commentaire du Pater» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 29, 1953, p. 140.

²⁹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7d, p. 81 – n. trad.].

mișcarea ființelor către Dumnezeu,³⁰ lucrarea puterilor lor pentru El și împlinirea rațiunii (*logos*) lor în El. În *Răspunsuri către Talasie*, 2, Sfântul Maxim scrie astfel: „Dumnezeu isprăvind de creat rațiunile (*logoi*) prime și esențele universale ale lucrurilor, lucrează totuși până azi, nu numai susținând acestea în existență, ci și aducând în actualitate, desfășurând și constituind părțile date virtual în esențe”.³¹ În *Răspunsuri către Talasie*, 15, el spune mai limpede că „Duhul lui Dumnezeu Se află, prin puterea providențiatoare, în toate. El mișcă rațiunea (*logos*) naturală din fiecare”.³² În *Capete teologice și economice*, I, 10, el afirmă că Dumnezeu este nu doar principiul (începutul) ființelor în calitatea Sa de creator al lor, și sfârșitul lor, ca Unul care le duce la bun sfârșit, ci și mijloc, ca „Proniator”.³³

Chiar dacă omul este prin fire orientat spre Dumnezeu, avându-și în El sfârșitul și înălțându-se către El prin toate puterile sale, tinzând, în virtutea *logosului* său, să-și afle în îndumnezeire împlinirea ființei, deja definită ideatic în Dumnezeu conform acestui *logos*, totuși el nu este condiționat de firea sa. Și nici harul, care îl susține în mișcarea sa către țintă, nu este nicidecum constrângător. Îndumnezeirea omului nu corespunde unui proces de necesitate și există pentru el un spațiu care îi aparține, între firea sa și harul dumnezeiesc, cel al liberului arbitru, fără însă ca aceste trei noțiuni (natură, har, libertate) să fie opuse.

II. Natură și ipostas

Concepția Sfântului Maxim se bazează în mare parte pe distincția dintre natură și ipostas, adesea implicită în privința omului, dar care beneficiază de dezbaterile hristologice care au urmat Sinodului de la

³⁰ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1133C [tr. rom. cit. *supra*, 28, p. 133 – n. trad.].

³¹ *Thal.*, 2, PG 90, 272A, CCSG 7, p. 51. 7-12 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, p. 49 – n. trad.].

³² *Thal.*, 15, PG 90, 297B, CCSG 7, p. 101.10-12 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 15, pp. 176-177 – n. trad.].

³³ *Th. Ec.*, I, 10, PG 90, 1085D-1088A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și economia întrupării ...*, I, 10, p. 159 – n. trad.].

Calcedon și de elaborările predecesorilor săi recentți, mai cu seamă Leontiū de Bizanț³⁴, Leontiū de Ierusalim și Justinian, și de propriile sale reflecții hristologice contra monofizismului severian, apoi contra monoenergismului și monotelismului.

Nu poate fi vorba aici de o expunere detaliată a acestui vast subiect. Ne vom limita la o prezentare a lui în linii mari, trimitând pentru tot restul la studiile deja existente.³⁵

Pentru Sfântul Maxim, noțiunea de natură (φύσις) se raportează la universal (καθόλου), la gen (γένος) și la specie (εἶδος), și definește ceea ce este comun (κοινόν) tuturor ființelor individuale cugetate ca aparținând acestor categorii. Noțiunea de natură este identică astfel cu cea de ființă (οὐσία)³⁶.

„Comun și universal sau general este, după Părinți, ființa sau natura.”³⁷ „Firea e ceea ce se arată comun în specia (εἶδος) atribuită unor multe și diferite (exemplare) după număr.”³⁸ „Natura este ceea ce se recunoaște în toți cei numiți de unul și același gen.”³⁹

³⁴ Astfel, în *Th. Pol.*, 23, PG 91, 264AB [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 24*, p. 320 – n. trad.], unul dintre principalele pasaje în care Sfântul Maxim definește la modul general noțiunile de natură și ipostas, se găsesc citate din *Nest. et Eutychn.*, I, PG 86, 1280A, și din *Adv. arg. Sev.*, PG 86, 1924A.

³⁵ A se vedea îndeosebi H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 213-215, 219-227; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 92-95, 110-112 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 115-118, pp. 122-125 – n. trad.]. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, pp. 197-198 [tr. rom. de Pr. Nicolae Buga, în: JOHN MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1997, pp. 155-157 – n. trad.]; M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, pp. 270-276; P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983, pp. 169-171.

³⁶ Cf. *Th. Pol.*, 23, PG 91, 261A, 264C, 265C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 24*, p. 320 – n. trad.]. *Ep.*, 15, PG 91, 545A [tr. rom. cit., *Epistola 15*, p. 120 – n. trad.]. Sfântul Maxim notează în *Th. Pol.*, 14, PG 91, 149B: „Ființa și natura sunt identice”. [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 11*, p. 257 – n. trad.].

³⁷ *Ep.*, 15, PG 91, 545A; cf. 548D. [tr. rom. cit., *Epistola 15*, p. 120, p. 123 – n. trad.].

³⁸ *Th. Pol.*, 23, PG 91, 264C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 24*, p. 320 – n. trad.].

³⁹ *Th. Pol.*, 23, PG 91, 265C [tr. rom. cit. *supra*, p. 320 – n. trad.].

Puterea generală sau constitutivă a fiecărei ființe și energia sa țin de natură sau de ființă.⁴⁰ Tot așa, puterile, sau facultățile particulare (δυνάμεις) ale sufletului, provin din natură, ca și energia sau lucrarea (ἐνέργεια) prin care se exercită.

Elementul dinamic al creației este așadar raportat de Sfântul Maxim la natură. Mișcarea își are sediul în natură: „Natura este, după filosofi⁴¹, principiul mișcării și al odihnei”.⁴² Energia sau lucrarea⁴³ ajunge chiar să definească fundamental natura,⁴⁴ ca una care o manifestă și o arată drept ceea ce este: „Definiția oricărei firi o constituie rațiunea (*logosul*) lucrării ei ființiale”.⁴⁵

Ipostasul (ὑπόστασις) sau persoana (πρόσωπον)⁴⁶ se raportează la ființele individuale și desemnează ceea ce este particular (καθ' ἑκάστων) și propriu (ἰδικόν)⁴⁷.

⁴⁰ *Th. Ec.*, I, 3, PG 90, 1084B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării...*, p. 156 – n. trad.]. *Amb. lo.*, 20, PG 91, 1237B și *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1048A, CCSG 48, p. 19.13-15 [tr. rom. cit., p. 210 și, respectiv, p. 55 – n. trad.]. Lucrarea este actualizarea puterii naturale a ființei.

⁴¹ Cf. ARISTOTE, *Phys.*, II, 1, 192b, ed. Carteron, p. 59.

⁴² *Th. Pol.* 26, PG 91, 276A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 24*, p. 320 – n. trad.].

⁴³ Lucrarea, într-un sens (atunci când este imanentă, adică atunci când efectul său rămâne în cel care o săvârșește), se identifică cu mișcarea, dar în alt sens (atunci când este tranzitivă, adică produce un efect în afara celui care o săvârșește), se deosebește de ea și este precedată de ea (cf. *Th. Ec.* I, 3, PG 90, 1084B) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării...*, I, 3, p. 156 – n. trad.]. Cf. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor*, Roma, 1955, pp. 111, 122-123.

⁴⁴ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1048A, CCSG 48, p. 19.13-20.18. [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5, p. 55 – n. trad.].

⁴⁵ *Amb. ad Th.*, 5, PG 91, 1057B. Cf. *Amb. ad Th.*, 5, PG 91, 1037B și 1048B. [tr. rom. cit. *supra*, 5e, p. 62. Respectiv, 3, p. 49 și 5, p. 55 – n. trad.]. *Pyr.*, PG 91, 345D, Doucet, p. 602 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 352 – n. trad.].

⁴⁶ Sfântul Maxim consideră că „ipostas și persoană sunt același lucru” (*Th. Pol.*, 14, PG 91, 152A) [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 11*, p. 257 – n. trad.].

⁴⁷ Cf. *Th. Pol.*, 23, PG 91, 261B, 264C, 265C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 24*, p. 320 – n. trad.]. *Ep.* 15, PG 91, 545A, 548D [tr. rom. cit., *Epistola 15*, p. 120 – n. trad.]. În textul de la 545A, Sfântul Maxim se referă la SFÂNTUL VASILE CEL MARE: *Ep.*, 214, 4; 236, 6; 210, 5 [tr. rom. de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE,

„Ipostasul este, după filosofi, o ființă cu însușiri particulare și proprii”⁴⁸; după Părinți, fiecare om în particular (καθ’ ἑκαστον) distins personal de alți oameni”⁴⁹. „Ipostasul este ceea ce se constituie în mod distinct de sine (καθ’ αὐτό)⁵⁰, deoarece se spune că el este ființa cu însușiri personale deosebite, deosebindu-se prin număr de cele de același gen”⁵¹. „Ipostasul definește o persoană prin proprietăți personale caracteristice”⁵².

Ipostasul „manifestă acel «cine» (τὸν τινά) al ființei”⁵³; el „arată a «cui» (τοῦ τινός) este [ființa]”⁵⁴.

„Cele unite în una și aceeași fire sau ființă, adică cele ce sunt de una și aceeași fire sau ființă, se disting între ele ca ipostasuri sau ca persoane, cum e cazul cu îngerii și cu oamenii, și cu toate creaturile ce se contemplează în specie și gen.”⁵⁵

Scrieri, (III), *Epistole*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 441, p. 491, pp. 433-434 – n. trad.]. Cf. LEONȚIU DE BIZANȚ, *Nest. et Eutychn.*, I, PG 86, 1305BC; *Adv. arg. Sev.*, PG 86, 1928BC. JUSTINIEN, *Conf. fid.*, ed. Schwartz, p. 86.

⁴⁸ Această definiție este foarte apropiată de cea a lui LEONȚIU AL IERUSALIMULUI: „ipostasul este o natură cu însușirile sale specifice” (*Adv. Nest.*, I, 11, PG 86, 1445B).

⁴⁹ *Th. Pol.*, 26, PG 91, 276B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 24*, p. 320 – n. trad.].

⁵⁰ Cf. *Th. Pol.*, 23, PG 91, 264B: „Ipostasul are rațiunea (*logosul*) ființei în sine însuși.” Cf. LEONȚIU DE BIZANȚ, *Adv. arg. Sev.*, PG 86, 1933A, 1945A-D. ARISTOTEL (*Metaph.*, E, 18, 1022a), recenzează diferitele sensuri ale lui καθ’ αὐτό; cel mai apropiat de sensul pe care îl are la Sfântul Maxim este acesta: „În fine, se numesc intrinseci atributele care aparțin unui singur subiect și luat ca un singur subiect, deoarece e separat în mod intrinsec” [tr. rom. de Andrei Cornea, în: ARISTOTEL, *Metafizica*, Humanitas, București, f. a. Cartea delta, cap. 18, p. 225 – n. trad.].

⁵¹ *Ep.*, 15, PG 91, 557D [tr. rom. cit., *Epistola 15*, p. 131 – n. trad.].

⁵² *Th. Pol.*, 23, PG 91, 261B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 24*, p. 320 – n. trad.].

⁵³ *Th. Pol.*, 23, PG 91, 261A [tr. rom. cit. *supra*, p. 320]. Cf. LEONȚIU DE BIZANȚ, *Nest. et Eutychn.*, I, PG 86, 1277D.

⁵⁴ *Th. Pol.*, 23, PG 91, 264B [tr. rom. cit. *supra*, p. 320]. Cf. LEONȚIU DE BIZANȚ, *Nest. et Eutychn.*, I, PG 86, 1277D.

⁵⁵ *Ep.*, 15, PG 91, 549C [tr. rom. cit., *Epistola 15*, p. 123 – n. trad.]. Această ultimă remarcă indică faptul că, potrivit Sfântului Maxim, ipostasul trebuie privit mai curând ca subiectul ontologic de atribuire decât ca subiectul conștient (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 220).

„Nu se poate cugeta un ipostas fără natură”.⁵⁶ Ipostasul poate fi conceput ca un mod propriu, particular, de posedare sau asumare a naturii sau ființei.⁵⁷ Astfel, „ipostasul stabilește și circumscrie într-un mod propriu în ceea ce este comun și necircumscriș”.⁵⁸

În ceea ce privește puterile sufletului, ipostasul este cel care determină impulsul și scopul mișcării, potrivit căruia natura acționează și exercită în mod efectiv și concret aceste puteri. Astfel, Sfântul Maxim scrie:

„Dacă spunem că puterile sufletului, de 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 care duce la efect fără încuviințarea voitorului. Iar dacă s-ar concede 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 (ἀνυπόστατος).”⁵⁹) [tr. fr.: „lipsită de existență” – n. trad.].

⁵⁶ *Th. Pol.*, 23, PG 91, 264A. Cf. LEONȚIU DE BIZANȚ, *Nest. et Eutych.*, I, PG 86, 1277CD.

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR scrie astfel: ipostasul „se întreprinde întotdeauna într-o natură, este întotdeauna «în-ființat», dar el nu se reduce la o «pură proprietate» a naturii. Ba mai degrabă ar trebui să numim natura proprietate sau cea care se află în posesia lui” (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 221). A se vedea și V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 117-119 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 149-150 – n. trad.]. De menționat că ipostasul sau persoana trebuie deosebite de individ (ἄτομον), care este o categorie a ființei și rezultă dintr-o subdiviziune, după gen și specie (cf. *Th. Pol.*, 16, PG 91, 201D-204A) [tr. rom. cit., *Descrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 13*, pp. 283-286 – n. trad.], și așadar într-un anume fel divide natura (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 220-221. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 118-119) [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 149-150 – n. trad.].

⁵⁸ *Th. Pol.*, 23, PG 91, 265D [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 24*, p. 320: „ipostasul este o adunare de însușiri a căror concentrare nu se poate vedea în altul” – n. trad.].

⁵⁹ *Amb. Io.*, 24, PG 91, 1261C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 86, pp. 230-231 – n. trad.].

Cu toate că natura este imuabilă în ceea ce privește *logosul* său, ea poate acționa în diferite moduri (τρόποι), își poate exercita în diverse feluri puterile, într-o direcție decisă de persoană; aceste modalități de acționare ale naturii sunt determinate de ipostasul uman potrivit dispoziției de a voi (γνώμη) și alegerii (προαίρεσις), proprii lui. După cum bine rezumă H. U. von Balthasar: „A acționa și a duce la îndeplinire acțiunea sunt fapta naturii; ipostaticul se manifestă mai întâi în felul cum se îndeplinește acțiunea”.⁶⁰ Lucrul acesta ne invită pe de o parte la precizarea concepției Sfântului Maxim despre liberul arbitru, iar pe de altă parte, la analizarea diadei *logos-tropos*.

III. Liberul arbitru

Concepția Sfântului Maxim despre liberul arbitru este cuprinsă în concepția sa generală despre voință, care devine deosebit de complexă și subtilă în timpul controverselor monotelite.⁶¹ Vom reține doar ceea ce privește în mod direct subiectul nostru.

Distincția natură-ipostas se regăsește la nivelul voinței.

Pentru Sfântul Maxim, omul este o ființă „rațională prin natură”, cele două puteri care îl caracterizează în mod specific fiind rațiunea

⁶⁰ *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 224.

⁶¹ Textele fundamentale ale Sfântului Maxim pe această temă sunt *Th. Pol.*, 1, PG 91, 12C-20A [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculele 1-10*, pp. 178-184 – n. trad.], și *Pyr.*, PG 91, 288A-333B, Doucet, pp. 620-672 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, pp. 320-343 – n. trad.]. De consultat pentru o expunere detaliată: R.-A. GAUTHIER, „Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21, 1954, pp. 51-100. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 55-63. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 220-243 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 233-244 – n. trad.]. I.-H. DALMAIS, „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur”, în *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu*, Paris, 1967, pp. 193-197. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, pp. 169-195, 355-385. G. C. BERTHOLD, „Freedom and Liberation in the Theology of Maximus the Confessor”, teză dactilografată, Paris, 1975. P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983, pp. 305-316. J. P. FARREL, „Free Choice in St. Maximus the Confessor”, teză dactilografată, Universitatea Oxford, 1987.

și voința, lucrările acestor puteri fiind raționamentul și, respectiv, dorința/apetența (ὄρεξις). Voința (θέλησις, θέλημα)⁶² este o dorință rațională⁶³ care aparține omului în calitatea lui de ființă înzestrată cu suflet înțelegător.⁶⁴ Ea este tot una cu capacitatea de autodeterminare (αὐτεξούσιον) caracteristică ființelor raționale⁶⁵ și le permite să aibă o mișcare după voia lor (ἐκούσιος). Ea este inerentă naturii sau ființei.⁶⁶ Faptul de voi (τὸ θέλειν) care decurge din ea aparține așadar de asemenea naturii.⁶⁷

Dar trebuie să distingem acest „simplu a voi” (τὸ ἀπλῶς θέλειν) de „a voi într-un anume fel” (τὸ πῶς θέλειν).⁶⁸ Acesta din urmă se raportează la ipostas;⁶⁹ „a voi ceva anume [...] este un mod (τρόπος) de întrebuințare a voinții [...] aparținând numai celui ce-l întrebuințează și despărțindu-l de alții după așa-numita, în general, deosebire”.⁷⁰

⁶² Acești doi termeni sunt aproape sinonimi, cu deosebirea că θέλημα înseamnă și voința voitoare și voința voită (sau obiectul voit). Cf. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, pp. 124-125. P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983, p. 307.

⁶³ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 13A [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 1*, p. 178 – n. trad.].

⁶⁴ Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 21D. *Pyr.*, PG 91, 301C, Doucet, p. 558 [tr. rom. cit. *supra*, *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 1*, p. 185. *Disputa cu Pyrrhus*, p. 328 – n. trad.].

⁶⁵ Cf. *Pyr.*, PG 91, 301C, Doucet, p. 558 ; PG 91, 304C, Doucet, pp. 560-561; PG 91, 324D, Doucet, p. 581 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 328; p. 329; p. 340 – n. trad.].

⁶⁶ *Pyr.*, PG 91, 292C, Doucet, p. 547; PG 91, 304C, Doucet, p. 560 [tr. rom. cit. *supra*, p. 322; p. 329 – n. trad.].

⁶⁷ Cf. *Pyr.*, PG 91, 292B, Doucet, pp. 545-547 [tr. rom. cit. *supra*, p. 322 – n. trad.].

⁶⁸ Cf. *Pyr.*, PG 91, 292D-293A, Doucet, pp. 547-548 [tr. rom. cit. *supra*, p. 323 – n. trad.].

⁶⁹ Cf. *Pyr.*, PG 91, 293A, Doucet, p. 548. *Th. Pol.*, 3, PG 91, 48A [tr. rom. cit. *supra*, p. 323; *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 3*, p. 202 – n. trad.].

⁷⁰ *Pyr.*, PG 91, 293A, Doucet, p. 548 [tr. rom. cit. *supra*, p. 323 – n. trad.]. Aflăm la PORFIRIU (*Isag.*, ed. Busse, p. 8; trad. fr. Tricot, p. 26) o explicație a ceea ce trebuie înțeles prin „așa-numita deosebire, în general”: „În înțeles obișnuit, se spune despre un lucru că este deosebit de altul atunci când este marcat de o alteritate oarecare, fie în raport cu sine însuși, fie în raport cu alt lucru; de pildă, Socrate se deosebește de Platon, pentru că este o altă persoană; iar de sine însuși se deosebește ca fiind copil, apoi bărbat matur, ca lucrând sau odihnindu-se, și în orice situație în care este altul în modul său de a fi”.

„A voi pur și simplu” corespunde „voinței naturale” (θέλημα φυσικόν), iar a voi într-un anume fel, „voinței gnomiche” (θέλημα γνωμικόν)⁷¹ sau faptului de a voi în mod gnostic. Este limpede că această distincție corespunde celor examinate anterior, și anume, pe de o parte distincției dintre natură și ipostas, iar pe de altă parte distincția dintre *logosul* naturii și modul de lucrare sau de folosire. Acestea le corespunde de asemenea distincția dintre voință (θέλησις) și dorință (sau voință îndreptată către un scop – voință decizională) (βούλησις), pe care o face în unele locuri Sfântul Maxim,⁷² în care primul termen corespunde voinței naturale simple (ἀπλῶς φυσικῆ θέλησις), al doilea unei voințe anume (ποιὰ θέλησις).

Sfântul Maxim definește voința naturală drept „puterea doritoare a ceea ce este după fire”⁷³ sau drept „dorința ființială a componentelor firii”⁷⁴

„Se spune că voința naturală (θέλημα φυσικόν) sau voirea (θέλησις) este o putere doritoare a ceea ce e propriu firii care dorește. Ea ține împreună toate însușirile ce aparțin ființial firii. Susținută în mod natural de aceasta [de voință], ființa dorește să fie și să se miște potrivit simțirii și minții, îndreptându-se către propria sa entitate naturală și deplină. Căci firea a fost constituită ca una ce se voiește pe sine și toate câte se țin de constituția ei, fiind legată, ca dorință, de rațiunea (*logosul*) existenței după care s-a și făcut.”⁷⁵

Voința gnomică este definită ca „pornirea [prin alegere] și mișcarea gândului într-o parte sau alta”⁷⁶ sau ca „pornire prin alegere care

⁷¹ Cf. *Th. Pol.*, 16, PG 91, 185D, 192BC [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 13, pp. 279-280, unde voința gnomică se traduce când prin „voința ca socotință (gnomică)”, când, simplu, prin „socotință” – *n. trad.*].

⁷² Cf. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 355; cf. p. 359.

⁷³ *Th. Pol.*, 16, PG 91, 192B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 13, p. 279 – *n. trad.*].

⁷⁴ *Th. Pol.*, 14, PG 91, 153A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 11, p. 259 – *n. trad.*].

⁷⁵ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 12CD [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 1, p. 178 – *n. trad.*].

⁷⁶ *Th. Pol.*, 14, PG 91, 153AB [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 11, p. 259 – *n. trad.*].

se abate într-o parte sau alta”, precizând că aceasta din urmă nu e proprie firii, ci persoanei sau ipostasului.⁷⁷

Voința gnomică se întemeiază pe γνώμη sau „dispoziția de a voi”. Sfântul Maxim prezintă această *gnômê* ca pe o „voire anumită” (ποιὸν θέλησις),⁷⁸ care este „modul întrebuintării (τρόπος χρήσεως), nu rațiunea firii (λόγος φύσεως)”.⁷⁹ În vreme ce puterea și lucrarea care-i corespunde țin de natură, persoana este cea care „dă lucrării forma modului”, „dându-i [...], după alegere liberă (*gnômê*), chipul acesta sau acela”.⁸⁰

În *Disputa cu Pyrrhus* și în primul dintre *Opusculele teologice și polemice*,⁸¹ Sfântul Maxim a simțit nevoia să-și precizeze concepția despre voința gnomică (*gnômê*), plasând-o foarte precis în procesul actului voluntar, care este următorul: „Voind, căutăm, cugetăm, deliberăm și judecăm, ne însușim o dispoziție, alegem și pornim spre ce am ales și ne folosim [de ce am ales]”.⁸² În mod curent se spune că, potrivit Sfântului Maxim, etapele actului volițional sunt așadar: βούλησις, ζήτησις, σκέψις, βούλευσις, κρίσις, διάθεσις, προαίρεσις, ὁρμή, χρῆσις, dar aceste substantive, riguros vorbind, nu sunt potrivite. Sfântul Maxim, în cele două texte în care precizează acest proces, se folosește de verbe, deoarece este vorba de acte succesive ale voinței, fapt care le raportează implicit la subiectul lor, adică la ipostas, în vreme ce facultatea însăși (θέλησις) ține de natură. Voința gnomică (*gnômê*) corespunde fazei de dispoziție (διάθεσις).⁸³ Punctul

⁷⁷ *Th. Pol.*, 16, PG 91, 192BC. Cf. *Th. Pol.*, 2, PG 91, 44C; 3, PG 91, 53C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 13, p. 279; *Opusculul* 2, p. 201; p. 206 – n. trad.].

⁷⁸ *Pyr.*, PG 91, 308C, Doucet, p. 565 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 331 – n. trad.].

⁷⁹ *Pyr.*, PG 91, 308D, Doucet, p. 565 [tr. rom. cit. *supra*, p. 332 – n. trad.].

⁸⁰ *Th. Pol.*, 10, PG 91, 137A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 9, p. 253 – n. trad.].

⁸¹ Aceste scrieri datează din iulie 645 și, respectiv, 645-646, potrivit lui P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma, 1952, p. 53.

⁸² *Pyr.*, PG 91, 293BC, Doucet, p. 549. Text paralel în *Th. Pol.*, 1, PG 91, 21D-24B, numai că etapa „διάθεσις” este omisă [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 324; *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 1, pp. 185-185 – n. trad.]. A se vedea și *Th. Pol.*, 1, PG 91, 17D-20A [tr. rom. cit. *supra*, pp. 182-184 – n. trad.].

⁸³ Ceea ce va înțelege și va sublinia SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN (*De fide orth.*, II, 22, PTS 12, pp. 90-91) [tr. rom. cit., *Dogmatica*, pp. 96-97 – n. trad.] și este perceput

de pornire al procesului volitiv este dorința (βούλησις), care corespunde voinței (θέλησις) atunci când ea este îndreptată de subiect (corespunzând astfel planului ipostatic) către un bine anume, urmărit ca scop, dar înainte ca subiectul să fi căutat și cercetat dacă îi stă sau nu în putere să ajungă la el.⁸⁴

Un alt pasaj din *Opuscule teologice și polemice*, 1, redefiniște și precizează din nou poziția voinței gnomice (*gnômê*), insistând asupra relației sale cu actul alegerii:

„Socotința [dispoziția] (*gnômê*) de a face ceva [...] e dorirea lăuntrică a ceva ce atârnă de noi, din care rezultă alegerea; sau [ea este] afecțiunea bucuroasă spre cele dorite de noi în chip deliberat. Căci trezindu-se din sfătuirea omului cu sine dorința celor judecate a fi vrednice de ales, se naște afecțiunea bucuroasă [dispoziția] (*gnômê*) spre ele. Iar după ea (*gnômê*), sau mai bine-zis din ea, vine alegerea. Deci socotința (*gnômê*) ca dispoziție spre ceva are față de alegere poziția pe care o are dispoziția habituală față de lucrare.”⁸⁵

Trebuie totuși să notăm că dacă această *gnômê* precede alegerea și îi dă o direcție, pe de altă parte, ea este parțial definită prin alegerile făcute anterior, și de aceea în *Disputa cu Pyrrhus*, Sfântul Maxim o arată ca depinzând de alegere.⁸⁶

Voința gnostică (*gnômê*) astfel situată în procesul actului volitiv nu-și pierde sensul pe care Sfântul Maxim i-l dă pe de altă parte, chiar dacă câmpul semantic este ușor restrâns. El insistă într-adevăr asupra caracterului ei de atitudine sau de dispoziție (διάθεσις)⁸⁷

de P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 61, și de M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, p. 378, dar nu pare să fi fost sesizat de L. Thunberg și de M. Piret, care de aceea nu situează *gnômê* în cadrul procesului volitiv, ci independent de el.

⁸⁴ Cf. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, pp. 357-363.

⁸⁵ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 17C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul 6*, pp. 181-182 - *n. trad.*].

⁸⁶ *Pyr.*, PG 91, 308B, Doucet, p. 564 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 331 - *n. trad.*].

⁸⁷ Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 17C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul 6*, p. 182 - *n. trad.*]. În *Thal.*, 64, PG 90, 724C, CCSG 22, p. 233.735-736

sau mai curând de dispoziție ca stare habituală (ἔξις)⁸⁸ a subiectului față de bine și de rău, și o definește ca „mod de viață (τρόπος ζωής)”⁸⁹ în raport cu virtutea și cu păcatul,⁹⁰ sau iarăși ca „voire anumită care se alipește în mod efectiv de un bine real sau considerat ca alare”⁹¹. Aceste ultime texte arată un lucru care nu a fost până în prezent deloc subliniat de comentatori, și anume dimensiunea morală a voinței gnomice. Și putem spune că în cadrul procesului actului volitiv, intervenția acestei *gnômê* corespunde fazei propriu-zis morale, momentului în care persoana își marchează în mod moral alegerea, marcându-se totodată pe sine însăși prin această alegere. Prin *gnômê* persoana se dispune pe sine pentru bine sau rău, pentru virtute sau păcat,⁹² pentru *logosul* naturii sale sau contra lui, altfel spus pentru natura sa ori contra ei, și, în ultimă instanță, pentru Dumnezeu sau împotriva Lui. Sfântul Maxim, pentru a desemna modul ipostatic al exercitării voinței, utilizează de asemenea termenul προαίρεσις sau

[tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, pp. 459-460 – *n. trad.*], în *Ep.*, 1, PG 91, 372B, în *Ep.*, 6, PG 91, 428D, în *Ep.*, 14, PG 91, 541C, în *Ep.*, 20, PG 91, 600D [tr. rom. cit., *Epistolele* 1, 6, 14, 20, pp. 29-30; p. 51; p. 115; p. 158 – *n. trad.*], și în *Myst.*, XXIV, PG 91, 712A, CCSG 69, p. 65.1070 [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 44 – *n. trad.*], noțiunea de *diathesis* este și ea asociată cu cea de *gnômê*.

⁸⁸ *Myst.*, XXIV, PG 91, 712A, CCSG 69, p. 65.1070 [tr. rom. cit. *supra*, p. 331 – *n. trad.*].

⁸⁹ *Pyr.*, PG 91, 308B, Doucet, p. 564 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 331 – *n. trad.*].

⁹⁰ Cf. *Pyr.*, PG 91, 308B, Doucet, p. 564 [tr. rom. cit. *supra*, p. 331 – *n. trad.*].

⁹¹ *Pyr.*, PG 91, 308C, Doucet, p. 565 [tr. rom. cit. *supra*, p. 331 – *n. trad.*].

⁹² Să observăm că, dacă Sfântul Maxim definește *gnômê* drept „dorirea lăuntrică a ceea ce atârnă de noi” sau ca „afecțiunea bucurătoare spre cele dorite de noi în chip deliberat”, în *Epistola* 1, el precizează că: „Depinde de noi, ca să concentrăm într-o definiție, tot ce, cuprinzându-se în rațiunea (*logos*) virtuții sau, dimpotrivă, în modul (*tropos*) răutății (păcatului), urmează liberei noastre hotărâri prin voință (*gnômê*). Dar nu depinde de noi tot ceea ce nu are drept creatoare a existenței proprii libera (noastră) alegere și, ca urmare, tot ceea ce, existând prin fire, nu se poate numi virtute sau răutate (păcat)” (*Ep.* 1, PG 91, 368D-369A) [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 12 – *n. trad.*]. Lucrul acesta este confirmat în *Disputa de la Byzia*, unde la întrebarea lui Teodosie: „Care sunt cele ce atârnă de noi și care cele ce nu atârnă de noi?”, Sfântul Maxim răspunde: „Atârnă de noi toate cele voluntare, adică virtuțile și viciile” (PG 90, 137C) [tr. rom. de Diac. Ioan I. Ică jr., în: *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu...*, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 138 – *n. trad.*].

„alegere”, pe care o definește ca „dorirea deliberată a celor ce stau în puterea noastră”⁹³, care este o activitate complexă constituită din trei elemente: dorința (ὄρεξις), sfătuirea omului cu sine însuși (deliberarea) (βουλή), judecata (κρίσις) [ce rezultă din sfătuirea omului cu sine].⁹⁴ După cum am văzut atunci când am definit voința gnomică (gnômê), alegerea vine din aceasta,⁹⁵ altfel spus ea constituie, în procesul volitiv așa cum îl descrie Sfântul Maxim, o etapă posterioară aceleia și cea care precede pornirea spre lucrul ales și folosirea lui. În vreme ce voirea a ceva anume (βούλησις) privește scopul, fie că acesta stă sau nu în puterile noastre, προαίρεσις sau alegerea are în vedere mijloacele de atingere a acestui scop, după ce, prin căutare și cercetare, s-a stabilit că poate fi atins;⁹⁶ alegerea se face după ce a avut loc deliberarea, iar judecata a stabilit ce este mai bine față de ceea ce este mai puțin bine⁹⁷ (se înțelege că binele acesta poate fi doar un bine aparent), și de asemenea potrivit dispoziției care constituie voința gnomică (gnômê); de aceea, alegerea, care „[poate să se miște] și spre cele bune, și spre cele rele”,⁹⁸ se referă la două aspecte opuse și se află ea însăși în fața unei alternative.⁹⁹ Προαίρεσις corespunde în orice caz unei faze esențiale și aproape de încheiere a procesului actului volitiv: cea a alegerii efective sau a deciziei. Pentru a fi în acord cu definițiile Sfântului Maxim și coerenți în folosirea vocabularului, am tradus de-a lungul întregului nostru studiu γνώμη prin „dispoziția de a voi” și προαίρεσις prin „alegere”. Dar în majoritatea scrierilor duhovnicești ale Sfântului Maxim cei doi termeni nu au sensul precis pe care el li l-a acordat în vremea controverselor monoenergistă și monotelită, când a definit în mod riguros procesul actului volitiv.¹⁰⁰

⁹³ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 16C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 4*, p. 180 – n. trad.].

⁹⁴ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 16C

⁹⁵ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 17 C.

⁹⁶ Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 13C-16A [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, pp. 178-182 – n. trad.].

⁹⁷ Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 13A [tr. rom. cit. *supra*, p. 178 – n. trad.].

⁹⁸ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33A [tr. rom. cit. *supra*, p. 193 – n. trad.].

⁹⁹ Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 24BC, 29B, 32A [tr. rom. cit. *supra*, pp. 190-192 – n. trad.].

¹⁰⁰ Chiar Sfântul Maxim subliniază dificultatea de a da un sens univoc cuvântului gnômê: „Am aflat în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți cuvântul gnômê cu

Uneori Sfântul Maxim îi folosește împreună, iar atunci *gnômê* își păstrează această conotație de atitudine, de dispoziție a voinței, care orientează alegerea într-un sens sau altul, dar și într-un mod mai general, adică fără ca ea să apară legată de o alegere punctuală care se vrea îndeplinită, de dispoziție deja dobândită, relativ stabilă (*habitus* sau *stare*), confirmată de alegerile anterioare, oarecum de genul caracterului moral¹⁰¹ sau al atitudinii spirituale generale a persoanei. Dar, adesea, Sfântul Maxim utilizează deopotrivă un termen sau altul¹⁰² într-un sens în care ei desemnează ceea ce se numește în mod obișnuit liber arbitru sau libertate de alegere.¹⁰³ Cuvântul *προαίρεσις* este de altfel utilizat în mod curent în acest sens de mulți dintre predecesorii Sfântului Maxim, și trebuie menționat că el ocupă un loc important în scrierile unuia dintre autorii săi favoriți, Sfântul Grigorie de Nyssa.¹⁰⁴

douăzeci și opt de înțelesuri. Căci gândul celui ce-l folosește nu stabilește ceva comun sau particular, ci fie ceva din cele spuse înainte de el, fie ceva din cele folosite după aceea. De aceea e cu neputință să se definească numele printr-un unic și singur înțeles”. (*Pyr.*, PG 91, 312C, Doucet, pp. 568-569) [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 334 – *n. trad.*].

¹⁰¹ R.-A. GAUTHIER („Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21, 1954, pp. 51-100) traduce astfel *γνώμη* prin „caracter”, traducere care nu este inexactă dacă prin ea nu se înțelege caracter în sens psihologic.

¹⁰² Cf. I.-H. DALMAIS, „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l’anthropologie de saint Maxime le Confesseur”, în *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu*, Paris, 1967, pp. 195, 197. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 130.

¹⁰³ Cf. R.-A. GAUTHIER, „Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21, 1954, p. 81. „Liberul arbitru” corespunde strict noțiunii de *ἐξουσία*, care desemnează deopotrivă libertatea de alegere în ansamblul operațiilor sale, pe care Sfântul Maxim o leagă direct de *gnômê* (cf. *Pyr.*, PG 91, 329D, Doucet, pp. 586-587) [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 343 – *n. trad.*], dar cu o conotație particulară de stăpânire (altă traducere posibilă pentru *ἐξουσία*) asupra actelor interioare și asupra lucrurilor exterioare (cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 17C-20A) [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, p. 182 – *n. trad.*] și cf. comentariul lui M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, pp. 184-185).

¹⁰⁴ A se vedea J. GAÏTH, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, pp. 67-81. Cuplul *προαίρεσις* – *ἐλευθερία* întâlnit la Sfântul Grigorie de Nyssa

IV. „Logos” și „tropos”

Cuplul *logos-tropos* ocupă, după cum s-a văzut deja, un loc esențial în gândirea Sfântului Maxim. El îi permite soluționarea unor probleme complexe din domeniul atât de diverse precum cel al teologiei trinitare, al hristologiei, al antropologiei și al misticii. Referitor la subiectul nostru, P. Sherwood constată că „este cu neputință să înțelegem învățătura despre *logos* dacă nu avem permanent în minte această distincție” între *logos* și *tropos*,¹⁰⁵ și că, pe de altă parte, la Sfântul Maxim această distincție este cea care „face posibilă dezvoltarea unei învățături sigure despre [...] îndumnezeire”.¹⁰⁶ Ceea ce arată întreaga atenție pe care trebuie să i-o acordăm încă de acum, mai înainte de a ne reîntâlni cu ea, în multe etape ale studiului nostru.

Am văzut că termenul *logos* poate să desemneze realități diferite; tot așa stau lucrurile și când e vorba de termenul *tropos*. Asocierea celor doi termeni poate să capete sensuri diferite în funcție de contextul în care sunt folosiți și de precizările ce se fac în legătură cu fiecare din ei.

Sfântul Maxim nu este primul care folosește această diadă. Găsim expresia „mod de existență (τρόπος υπάρξεως)” mai înainte de el¹⁰⁷ la

este analog cuplului maximian $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\ -\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha\ \gamma\upsilon\omega\mu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$. Dar concepția Sfântului Maxim este mult mai elaborată decât cea a Sfântului Grigorie și acesta nu poate fi decât un inspirator foarte îndepărtat. Referitor la sursele Sfântului Maxim și la istoricul noțiunilor, a se vedea R.-A. GAUTHIER, „Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21, 1954, pp. 57-77, și M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, pp. 169-181. În ceea ce privește diferitele momente ale actului volitiv, inspiratorul direct al Sfântului Maxim este Nemesius de Emesa, care se inspiră la rândul lui din Aristotel (a se vedea R.-A. GAUTHIER, *loc. cit.*).

¹⁰⁵ P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 166.

¹⁰⁶ P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, p. 165.

¹⁰⁷ A se vedea K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904, pp. 240-245. G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, Londra, 1936, pp. 245-249; tr. fr.: *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955, pp. 208-211. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, pp. 155-164. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, pp. 29-116.

Sfântul Vasile cel Mare¹⁰⁸, la Pseudo-Vasile/Didim¹⁰⁹, la Amfilohie de Iconium¹¹⁰, la Sfântul Grigorie de Nyssa¹¹¹, la Teodoret al Cirului¹¹², în general într-un context trinitar, în care această diadă se raportează la ipostas (mai precis la caracterul său distinctiv sau la însușirea sa proprie, adică de a fi nenăscut, când e vorba de Tatăl, de a fi născut, când e vorba de Fiul, de a purcede, când e vorba de Sfântul Duh) deosebit de ființă (οὐσία) sau de natură, context în care desemnează „cum este (τὸ ὅπως ἐστίν)” Dumnezeu, spre deosebire de „ceea ce este El (τὸ τί ἐστίν)”¹¹³ Sfântul Grigorie de Nyssa folosește cuplul λόγος οὐσίας – τρόπος ὑπάρξεως,¹¹⁴ aplicându-l deopotrivă persoanelor umane (în acest caz Adam și Abel, în legătură cu care arată că identitatea de natură este compatibilă cu diferitele moduri de primire a existenței) și Treimii. Îl aflăm de asemenea la Teodoret al Cirului, folosit în mod asemănător: el notează că termenii ἀγέννητος (nenăscut), γεννητός (născut) și ἐκπορευτός (purces) nu exprimă ființa, ci modurile de a fi¹¹⁵, și că Ipostasurile dumnezeiești nu se deosebesc după ființă, ci după modul de a fi, fără ca această deosebire să suprimă unitatea lor de ființă.¹¹⁶

¹⁰⁸ *De Spir. Sanct.*, XVIII, 46.8, SC 17 bis, p. 408 [tr. rom. cit., p. 61 – *n. trad.*]. *Hom.*, XXIV, 6, PG 31, 613A [tr. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri* (I), PSB, vol. 17, E.I.B.M.B.O.R., București, 1986, p. 596 – *n. trad.*]. *Ep.* 235, 2, ed. Courtonne, t. III, p. 45.8 [tr. rom. de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri* (III), PSB, vol. 12, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 485 – *n. trad.*]. În acest ultim pasaj, sensul este general și indică un împrumut din Aristotel.

¹⁰⁹ *Adv. Eunom.*, IV, PG 29, 681A. *Fragm. in Io.*, PG 39, 1652C

¹¹⁰ *Fragm.*, 15, PG 39, 112C.

¹¹¹ Cf. *Adv. Eunom.*, I, 495-497, GNO I, p. 161; III, 6, 63, GNO II, p. 197.

¹¹² PSEUDO-IUSTIN, *Exp. recta conf.*, 3, PG 6, 1209B. *Qu. et resp.*, 139, PG 6, 1392C.

¹¹³ Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Adv. Eunom.*, I, 15, SC 299, p. 224-226 [tr. rom. de Ierom. Policarp Pârveloiu și Pr. Dumitru Fecioru, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri dogmatice și exegetice*, PSB, vol. 4 (serie nouă), Ed. BASILICA, București, 2011, pp. 93-95 – *n. trad.*].

¹¹⁴ *Adv. Eunom.*, I, 495-497, GNO I, p. 161 [tr. rom. de Ovidiu Sferlea, în: GRIGORIE DE NYSSA, *Împotriva lui Eunomie*, I, ediție bilingvă, Ed. Polirom, 2010, pp. 341-343 – *n. trad.*].

¹¹⁵ PSEUDO-IUSTIN, *Exp. rectae fid.*, 3, PG 6, 1209B.

¹¹⁶ PSEUDO-IUSTIN, *Qu. et resp.*, 139, PG 6, 1392C.

Din cele șaptezeci de ocurențe ale diadei *logos-tropos* pe care le aflăm în scrierile Sfântului Maxim,¹¹⁷ doar cinci se situează într-un context trinitar.¹¹⁸ Primul text deosebește „*logosul* ființei sau al existenței” ipostasurilor de „modul în care există și subzistă” ipostasurile. Al patrulea raportează termenii *λόγος* și *εἶναι* la Monadă, termenii *τρόπος* (mod), *πῶς εἶναι* (felul de a fi), *πῶς ὑφεστάναι* (felul de a subzista) la cele trei ipostasuri. Tot așa, al cincilea raportează „*logosul* potrivit ființei” la Monadă, și „*troposul* potrivit ipostasului” la Triadă. În acest context trinitar, Sfântul Maxim dă așadar acestor expresii un sens foarte apropiat de cel adoptat de predecesorii săi. Dar dovada originalității sale o constituie transpunerea și adaptarea acestei diade în domeniul hristologiei¹¹⁹ (unde, după cum vom vedea ulterior, ea este de fapt utilizată în contexte și sensuri diferite), apoi în cel al antropologiei și al raporturilor omului cu Dumnezeu (unde folosirea

¹¹⁷ P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 164. Referitor la cuplul *logos-tropos* la Sfântul Maxim, a se vedea pp. 164-168; *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 35-36. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 96-98 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 115-117 – n. trad.].

¹¹⁸ *Myst.*, XXIII, PG 91, 701A, CCSG 69, p. 53.855-857 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 38 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1136BC; 67, PG 91, 1401A. *Amb. Th.*, 1, PG 91, 1036C, CCSG 48, p. 7.33-35 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 28 și 157, pp. 134-135 și, respectiv, p. 332. *Ambigua. Către Toma*, 1, p. 47 – n. trad.]. *Pater*, PG 90, 892D-893A, CCSG 23, p. 54 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 324 – n. trad.].

¹¹⁹ Aflăm o schiță de folosire hristologică a termenului *τρόπος* la CHIRIL AL ALEXANDRIEI (*Inc. unig.*, SC 97, p. 228.6, 236.35, 344.27), LEONȚIU DE IERUSALIM (*Adv. Nest.*, I, 10, PG 86, 1441A) și LEONȚIU DE BIZANȚ (*Nest. et Eutyech.*, Prol., PG 86, 1269C), dar de o manieră nesistematică și, la cel din urmă, confuză, fiindcă în expresia *τρόπος ὑπάρξεως*, *ὑπαρξίς* are sensul de *φύσις*. O folosire hristologică ocazională a fost evidențiată la Eusebiu de Cezareea, Pseudo-Atanasie și Ghelasie de Cizic (cf. A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 80-81). Unica expresie analogă pe care o aflăm la SOFRONIE AL IERUSALIMULUI: *τῆς ζωῆς τὸ ὁμότροπον* (*Or.*, II, 49, PG 87, 3285C) nu justifică folosirea abundentă a expresiei „mod ipostatic” pe care o aflăm la C. VON SCHÖNBORN, și teoria elaborată de el, inspirându-se mai curând din tezele lui J.-M. Garrigues referitor la Sfântul Maxim decât din însăși gândirea lui Sofronie (cf. *Sophrone de Jérusalem*, Paris, 1972, pp. 144-148), nu ne îndreptățește să vedem în Sofronie un inspirator al Sfântului Maxim în această privință.

ei n-a fost până în prezent decât puțin studiată, folosirea hristologică reținând aproape în întregime atenția comentatorilor).¹²⁰

Una dintre conotațiile principale pe care Sfântul Maxim le conferă acestor termeni este aceea că *logosul* este fix, invariabil, imutabil, inalterabil,¹²¹ corespunzând într-un anume fel cu legea naturii,¹²² în timp ce *troposul* este supus diversificării, variației, modificării sau înnoirii,¹²³ corespunzând felului în care o ființă există, sau un principiu este pus în aplicare, sau natura operează, sau – atunci când e vorba de om – felului în care persoana se folosește de puterile sale naturale ori pune în lucrare energia acestora.¹²⁴ Astfel, în *Ambigua. Către Ioan*, 7, Sfântul Maxim scrie:

„Toată înnoirea, vorbind în general, se referă la modul (τρόπος) lucrului ce se înnoiește, dar nu la rațiunea (*logos*) firii [sale].

¹²⁰ I.-H. DALMAIS scrie pe drept cuvânt că acest cuplu *logos-tropos* „devine în scrierile lui Maxim un instrument universal pentru analiza antropologică” („La théorie des «logoi» des créatures chez saint Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 36, 1952, p. 245).

¹²¹ Cf. *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1217A; 42, 1341D, 1345B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 77, p. 196 și, respectiv, 114, p. 291, p. 294 – *n. trad.*]. Însă Teodoret insistă deja asupra inalterabilității *logosului* ființei (cf. PSEUDO-IUSTIN, *Exp. rectae conf.*, 3, PG 6, 1209B).

¹²² Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280A [tr. rom. cit. *supra*, 95, p. 242 – *n. trad.*].

¹²³ Acest principiu e valabil în mod general (cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1341D), deopotrivă în teologie și în hristologie (cf. *Amb. Io.*, 36, PG 91, 1289BC. *Amb. Th.*, 5, 1052B, CCSG 48, p. 25.117-118; 1053B, CCSG 48, p. 27.158-161; 1053D, CCSG 48, p. 28.183-184; 1056D, CCSG 48, p. 30.216-226) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5c-5d, pp. 57-62 – *n. trad.*], ca și în antropologie, în cosmologie (cf. *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1217AB) [tr. rom. cit. *supra*, 77, p. 196], în ceea ce privește planul dumnezeiesc și felul în care se înfăptuiește (cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097C) [tr. rom. cit. *supra*, 7k, p. 97 – *n. trad.*], sau minunile săvârșite de Dumnezeu (cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1341D-1345A) [tr. rom. cit. *supra*, 114, pp. 291-293 – *n. trad.*].

¹²⁴ În *Răspunsuri către Talasie*, diada are aproape întotdeauna un sens general, în care *logosul* desemnează uneori simpla definiție, cel mai adesea norma, iar *troposul*, diversele manifestări ale acesteia, felul în care este aplicată sau comportamentul subiectului în raport cu ea; sau încă și *logoi* contemplației sunt puși în paralel cu *tropoi* praxisului. Sfântul Maxim conferă însă un sens mai tehnic acestor termeni și relației lor, în cadrul criticii pe care o face origenismului, pe de o parte, și monofizismului, monoenergismului și monotelismului, pe de alta, sens pe care îl aflăm în *Ambigua. Către Toma* și în *Ambigua. Către Ioan* și, respectiv, în *Opuscule teologice și polemice*, în care combate aceste erezii din urmă.

Pentru că o rațiune (*logos*) înnoită alterează firea, întrucât nu mai are rațiunea (*logos*) după care există neslăbită. Dar modul (*τρόπος*) înnoit cu păstrarea rațiunii (*logos*) celei după fire arată puterea minunii, întrucât indică o fire suportând o lucrare ce lucrează peste rânduiala ei. Rațiunea (*logos*) firii omenești este ca firea să fie suflet și trup, sau constând din suflet rațional și trup; iar modul (*τρόπος*) este ordinea (*τάξις*) în care lucrează și suportă o lucrare în mod natural, mod ce se alterează și se schimbă adeseori, fără să schimbe cu sine câtuși de puțin firea.”¹²⁵

Tot în domeniul antropologiei, Sfântul Maxim păstrează, pe de altă parte, din sensul trinitar al diadei pe care îl aflăm deja la predecesorii săi, ideea că *logosul* se raportează la ființă sau la natură, în timp ce *troposul* se referă la ipostas sau persoană. El scrie astfel că:

„[s-au înșelat] atribuind persoanei ca persoană rațiunea lucrării, deși ea caracterizează firea; și nu i-au atribuit persoanei modul cum și în care are loc activarea ei, prin care se face cunoscută deosebirea celor ce lucrează și a celor ce sunt puse în lucrare, conform cu firea sau contrar firii. Căci întâi se cunoaște cineva *ca* ceea ce este, dar nu *ca cine* dintre noi este cel ce lucrează. Adică se cunoaște *ca om*, apoi *cine este*, ca de exemplu Pavel sau Petru, care dă lucrării forma modului (*τρόπος*), dându-i fiecare, după alegere liberă (*γνώμη*), chipul acesta sau acela, mai moderat sau mai intensiv. Astfel, în mod (*tropos*) se face cunoscută deosebirea persoanelor în făptuire (*πρᾶξις*). Iar în rațiune (*logos*), nedeosebirea lucrării naturale. Căci nu e unul mai mult și altul mai puțin lucrător sau rațional [dotat cu *logos*]. Ci toți avem la fel rațiunea (*logos*) și lucrarea ei după fire. Dar unul e mai drept și altul mai nedrept, sau, altfel, unul se ține mai mult de rațiunile (*logoi*) firii și altul le nesocotește mai mult”¹²⁶

¹²⁵ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1341D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 114, p. 291 – n. trad.].

¹²⁶ *Th. Pol.*, 10, PG 91, 136D-137B [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 9*, p. 253 – n. trad.].

Ar trebui totuși să ne ferim de a identifica pur și simplu, pe baza acestei relații strânse dintre *tropos* și *ipostas*, *troposul* cu ipostaticul, așa cum au făcut unii comentatori recenți ai Sfântului Maxim,¹²⁷ unii ajungând chiar să traducă în mod abuziv *τρόπος* prin „mod ipostatic”¹²⁸ și *τρόπος ὑπάρξεως* sau expresiile echivalente prin „mod de existență ipostatic”¹²⁹.

Este adevărat că ipostasul este cel care definește *troposul*, cel care determină, în virtutea dispoziției de a voi și a alegerii sale, forma într-un anume fel a modului său de existență. Dar acest mod de existență este cel al unuia care ipostaziază o natură, care are și chiar este¹³⁰ o natură.¹³¹ Nu există – spune Sfântul Maxim – ipostas fără

¹²⁷ Ca H. U. VON BALHASAR: termenul *ipostas* „se confundă cu realitatea exprimată prin *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*” (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 164). Afirmația lui P. SHERWOOD (*St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 82): „distincția dintre *logos* și *tropos* coincide cu cea dintre natură și persoană”, este ambiguă prin lipsa ei de precizie.

¹²⁸ Ca J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 166 (extras din Ep. 13, PG 91, 517C) [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 102 – n. trad.].

¹²⁹ Cf. J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 173, unde *κατὰ τὸν τοῦ πῶς ὑπάρχειν καὶ ὑφεισῆναι λόγον* (*Myst.*, XXIII, PG 91, 701A, CCSG 69, p. 53.849-850) este în mod abuziv tradus prin „potrivit modului de existență ipostatic”; p. 174, unde *τὸν τοῦ πῶς ὑφεισῆναι τρόπον* (*Ep. 2 Th.*, CCSG 48, p. 41.22-23) [tr. rom. de I. I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Sibiu, 1998 (1998, ed. I, teză de doctorat), Cluj-Napoca, Anexa 4, p. 502: „identitate ipostatică”; și I. I. Ică jr., în: „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistola a doua către avva Toma”, în *Revista Teologică*, N.S. 3 (75), 1993 – n. trad.] este în mod fals redat prin „mod de existență ipostatic”. I.-H. DALMAIS, preluând terminologia lui J.-M. Garrigues, în afara oricărei referințe precise la Sfântul Maxim, vorbește de asemenea de „mod ipostatic” și de „mod de existență ipostatic” („L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur [à propos de l'«Ambiguum» 42]”, *Studia Patristica*, XV, 1984, pp. 289, 290). Găsim aceleași expresii abuzive la F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, pp. 69-70.

¹³⁰ Astfel, despre Hristos, Sfântul Maxim afirmă în nenumărate rânduri că El este naturile Sale, fără ca aceasta să însemne o confundare a ipostasului cu natura, nici o reducere a ipostasului la natură.

¹³¹ F. BRUNE remarcă pe drept cuvânt că: „*Tropos* nu desemnează o atitudine personală, un «mod ipostatic» care ar caracteriza persoana în sine, fără a se afla

natură: „ipostasul este în orice caz o natură [...]. Nu se poate concepe un ipostas fără natură”.¹³² *Tropos uparxeōs* este modul de existență al unei naturi ipostaziate. Noțiunea de existență nu se referă doar la ipostas; ea desemnează natura în realitatea sa concretă, pe care o dobândește ca una ce este ipostaziată, asumată și particularizată de un ipostas.¹³³ Dacă este adevărat că persoana e într-un anume fel principiul existenței (cea care permite naturii să existe și să subziste în mod concret), nu putem totuși să identificăm, așa cum face H. U. von Balthasar,¹³⁴ existența cu persoana.¹³⁵

Nu mai puțin adevărat este că *troposul* depinde de dispoziția de a voi (γνώμη) și de alegerea (προαίρεσις) persoanei și o exprimă printr-un fel de a fi sau un comportament (sensul elementar al cuvântului *tropos*) care capătă sens prin referire la *logos*, cel care, așa cum am văzut mai sus, definește norma a ceea ce este omul potrivit naturii sale adevărate, deopotrivă în ceea ce privește constituția esențială a acesteia, cât și în ceea ce privește menirea sau împlinirea ei potrivit ideii-voință a lui Dumnezeu. Astfel, l-am văzut pe Sfântul Maxim

deopotrivă și totodată în natura ei. [...] *Tropos* desemnează așadar atât un mod de a fi, cât și un mod de a acționa. Sfântul Maxim a înțeles într-adevăr că este cu neputință să vorbești despre persoană ca despre una deplin independentă de natura sa” („La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 102, 1978, pp. 147, 148).

¹³² *Th. Pol.*, 23, PG 91, 264A.

¹³³ Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 197 [tr. rom. de Pr. prof. N. Buga, în: JOHN MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1997, pp. 154-155 – *n. trad.*].

¹³⁴ *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 56, 227.

¹³⁵ Cum și notează de altfel H. U. VON BALTHASAR (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 56), la Sfântul Maxim existența nu este în mod net deosebită de ființă, termenul ființă fiind utilizat adesea ca un echivalent al termenului existență (cf. de exemplu *Amb. Io.*, 37, PG 91, 1289C. *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1053B, CCSG 48, p. 27.158-159) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 101, p. 250; *Ambigua. Către Toma*, 5d, pp. 58-59 – *n. trad.*]. Însăși expresia τρόπος υπάρξεως, pe care mulți comentatori au tendința de a o prezenta ca tipică pentru Sfântul Maxim, conducând astfel la ideea că este vorba de o expresie folosită de el în mod obișnuit, nu este deloc privilegiată de el, deoarece, așa cum se poate observa din textele citate, el folosește la fel de bine expresii echivalente. De fapt, în cele șaptezeci de ocurențe notate ale diadei *logos-tropos* nu am găsit decât de trei ori expresia τρόπος υπάρξεως, și acestea într-un context trinitar (*Amb. Io.*, 10, PG 91, 1136C; 67, PG 91, 1401A) [tr. rom. cit. *supra*, 28 și 170, p. 134 și, respectiv, p. 341 – *n. trad.*].

afirmând că modul de săvârșire a lucrării naturale este cel prin care „se face cunoscută deosebirea persoanelor celor ce lucrează și a celor ce sunt puse în lucrare, conform firii sau contrar firii”;¹³⁶ și că potrivit *troposului* „unul este mai drept și altul mai nedrept, [după cum] se ține mai mult de rațiunile firii [sau] le nesocotește”.¹³⁷ Vom găsi aceeași idee în *Ambigua*, 42:

„Rațiunile (*logoi*) 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 [*logoi*] sunt și s-au făcut și persistă toate, apropiindu-se prin mișcare și în chip voit pururea de rațiunile (*logoi*) lor, sau sunt ținute mai degrabă în existență după calitatea și cantitatea mișcării și aplecării voinței. Astfel ele primesc existența fericită pentru virtutea și pentru mersul drept spre rațiunea (*logos*) după care există, sau existența nefericită, pentru răutatea și pentru mișcarea contrară rațiunii (*logos*) după care există.”¹³⁸

Puțin mai departe, Sfântul Maxim spune că Dumnezeu „produce [...] persistența existenței veșnice, după cum există fiecare și după dispoziția ce și-a făcut-o [față de El]”;¹³⁹ Rolul determinant al dispoziției de a voi și al alegerii persoanei în forma pe care o capătă *troposul*, în acord sau nu cu *logosul* naturii, și, așadar, potrivit naturii sau contra naturii, este subliniat în primul dintre *Opusculele teologice și polemice*, ca și ideea că *troposul* corespunde unei bune sau unei rele folosiri de către persoană a facultăților sau lucrărilor naturale:

„[voința care alege (προαιρετικόν) sau gnostică (γνωμικόν)] va fi ori după fire, având modul (τρόπος) alegerii [...] corespunzător

¹³⁶ *Th. Pol.*, 10, PG 91, 137A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 9*, p. 253 – n. trad.].

¹³⁷ *Th. Pol.*, 10, PG 91, 137AB [tr. rom. cit. *supra*, p. 253 – n. trad.].

¹³⁸ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 28, p. 134 și, respectiv, 112, p. 281 – n. trad.].

¹³⁹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329B [tr. rom. cit. *supra*, p. 281 – n. trad.].

rațiunii (*logos*) firii”, sau va fi exercitată de persoană „contrar firii”, și atunci „va arăta în întrebuițarea celor din el lucrându-se modul (*τρόπος*) corupt al rațiunii (*logos*) firii. [...]. Căci sau e fidel sau contrar judecății drepte cel ce alege cele ce sunt de făcut de către el. Dar alegerea urmează numaidecât judecății. Sau se întărește prin aceasta rațiunea (*logos*) cea după fire prin buna întrebuițare, sau se întărește în modul (*τρόπος*) contrar firii prin reaua întrebuițare. Cea dintâi se face vestitorul alegerii după fire, cea de a doua, vestitorul alegerii contrare firii”.¹⁴⁰

La Sfântul Maxim, noțiunea de *tropos* are așadar printre alte funcții pe aceea de a-i permite să sublinieze posibilitatea persoanei de a se determina în mod liber în raport cu *logosul* ființei sale, adică în raport cu definiția și dinamismul naturii sale care o orientează înspre Dumnezeu – ținta sa finală – și o face să tindă spre aflarea împlinirii sale în El. În vreme ce mișcarea omului, puterile și lucrarea lor sunt prin fire rânduite înspre Dumnezeu, depinde de fiecare persoană, de dispoziția sa de a voi și de liberul ei arbitru, faptul de a exista conform sau nu acestei firi, adică de a se mișca sau nu în mod personal către Dumnezeu, adică de a se conforma sau nu mișcării firii sale, de a-și folosi puterile sau de a le pune în lucrare conform sau nu naturii și *logosului* ei.

Dacă Sfântul Maxim, în cadrul elaborării criticii aduse, pe de o parte, origenismului, pe de alta, monofizismului, monoenergismului și monotelismului, a recurs la diada *logos-tropos*, precis și, am putea spune, tehnic definită, aceasta nu înseamnă că el a inovat în ceea ce privește fondul.¹⁴¹ Putem, într-adevăr, afla la Sfântul Maxim, din

¹⁴⁰ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 28D-29A [tr. rom. cit., *Scriseri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, p. 190 – n. trad.].

¹⁴¹ Ideea centrală a tezei lui A. RIOU că Sfântul Maxim ar fi descoperit în mod treptat ordinea proprie persoanei și libertății sale (*Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 73), că distingerea unei alte ordini decât ordinea naturală și ireductibilă la aceasta i s-ar fi impus din ce în ce mai mult (p. 75), că o formulă a Sfântului Grigorie de Nazianz i s-ar fi înfățișat ca „o provocare și o negare totală a încrederii pe care el și-o pusese în dinamismul naturii și al legilor ei” (p. 75), sau încă și (idee împrumutată de la J.-M. Garrigues) că numai „de-a lungul

primele sale scrieri, noțiuni care corespund celor pe care le regăsim în diada *logos-tropos* și o articulare analogă.

Astfel, de pildă, ideea unei folosiri de către persoană a puterilor sau facultăților „conform naturii” sau „contrar naturii”, prima, bună, fiind conformă cu ordinea stabilită de Creator și conformă cu voia Sa, a doua, rea, fiind contrară acestora, este o idee clasică ce străbate nu doar întreaga operă a Sfântului Maxim, ci și scrierile duhovnicești ale celor mai mulți dintre predecesorii săi.¹⁴² De pildă, în *Ambigua*, 21, Sfântul Maxim spune că „dacă sufletul se va folosi bine de puterile sale [...], va veni la Dumnezeu cu înțelegere; dar dacă se va folosi rău [...], va fi aruncat în viitor, după cuviință, din slava dumnezeiască”.¹⁴³ Iar în *Ambigua*, 65, el afirmă că la Parusie Dumnezeu va veni și Se va sălășlui întreg în „cei ce s-au folosit de rațiunea (*logos*) existenței prin voință [alegere] conform firii”, dându-le prin împărtășirea de El veșnica existență bună, și răsplătindu-i cu veșnica existență nefericită pe cei „ce s-au folosit de rațiunea (*logos*) existenței prin voință contrar firii”.¹⁴⁴

Itinerariului său” Sfântul Maxim ar fi descoperit în mod existențial faptul că ordinea ipostatică nu poate fi redusă la cea a naturii (p. 82), distincția *logos-tropos*, net schițată în *Ambiguum* 36, aflându-și cel mai înalt grad de elaborare în *Ambiguum* 42, noțiunea de *tropos* atingând atunci un maximum de precizie – toate acestea par total lipsite de fundament, după cum a arătat în mod precis și argumentat M. DOUCET în critica pe care i-o aduce („Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 276-280). După cum observă acesta din urmă, absența cuvintelor în unele texte nu înseamnă absența la Sfântul Maxim a noțiunilor exprimate prin aceste cuvinte (p. 276). Și am putea spune că aflăm deja echivalentul diadei despre care vorbim în *Ambiguum* 7, unde e folosit de Sfântul Maxim nu pentru a-și face autocritica (e limpede că Sfântul Maxim nu a redus niciodată ordinea ipostatică la ordinea naturală), ci pentru a se opune concepției origeniste despre o devenire a omului total supusă unei necesități a naturii.

¹⁴² Am evidențiat nenumărate expresii de acest gen în lucrarea noastră *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, 1991; ed. a II-a, Paris-Suresnes, 1993 [tr. rom. de Marinela Bojin, în: JEAN-CLAUDE LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, Ed. Sophia, București, 2001 – n. trad.].

¹⁴³ *Amb. Io.*, 21, PG 91, 1252B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 28, p. 134 și, respectiv, 83b p. 222 – n. trad.].

¹⁴⁴ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392D [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 334 – n. trad.].

Rațiunea fiind o facultate caracteristică omului, aflăm de asemenea ideea paralelă că persoana poate să uzeze de ea în conformitate cu *logosul* naturii sale și astfel să-și împlinească scopul, sau în mod contrar lui și astfel să rateze împlinirea acestui scop. Scopul fiind îndumnezeirea, această idee capătă evident în raport cu ea o importanță capitală. O aflăm exprimată în nenumărate locuri într-o astfel de perspectivă, și deja în capitolul 173 din *Întrebări și nedumeriri*, care figurează în mod sigur printre primele scrieri ale Sfântului Maxim:

„Fiecare dintre cele ce există potrivit rațiunii (*logos*) lui, care este în Dumnezeu, se spune că este mădular al lui Dumnezeu și își are locul în Dumnezeu. Dar fără îndoială dacă este mișcat potrivit acestei rațiuni în chip înțelept și rațional, va fi în Dumnezeu, ocupându-și locul și bună-cuviința în trupul lui Hristos, lucrând ca mădular folositor. Dar oricine, în mod irațional, își leapădă propria rațiune (*logos*), acela este purtat către cele ce nu sunt, ca unul care în chip drept va răbda veșnica pedeapsă, în măsura în care a adus vătămare [...] în trupul lui Hristos.”¹⁴⁵

Mult mai frecventă încă este ideea paralelă că persoana își poate acorda sau nu dispoziția de a voi și alegerea cu *logosul* naturii sale, ducând astfel o viață conformă sau nu cu el și conducându-și astfel sau nu natura la împlinirea sa, atingându-și sau nu ținta finală,¹⁴⁶ și să fie astfel unită sau nu cu Dumnezeu. Astfel, în *Tâlcuire la rugăciunea Tatăl nostru*, Sfântul Maxim scrie așa:

„Înclinarea voii unindu-se cu rațiunea (*logos*) firii, alegerea liberă a celor ce au ajuns la această stare nu va mai fi potrivnică lui Dumnezeu, căci nu se poate cugeta nimic contrar rațiunii (*logos*) firii, care este atât lege naturală, cât și lege dumnezeiască,

¹⁴⁵ *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120.7-16 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, 173, pp. 213-214 – *n. trad.*].

¹⁴⁶ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 396C; 3, PG 91, 409A [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 30; *Epistola* 3, p. 39 – *n. trad.*].

atunci când rațiunea (*logos*) a câștigat mișcarea voii ca să lucreze potrivit cu ea.”¹⁴⁷

În aceste cazuri, Sfântul Maxim este parcimonios cu noțiunea de *tropos*, dar ea este implicită, pentru că, așa cum am văzut, dispoziția de a voi și alegerea sunt cele care determină *troposul*. Distincția natură-ipostas este ea însăși subiacentă, de vreme ce am văzut, de asemenea, că dispoziția de a voi și alegerea caracterizează ipostasul omenesc.

Această distincție este exprimată în însuși actul de a voi, atunci când Sfântul Maxim ajunge să analizeze diferitele sale componente. Astfel, la modul general, voința aparține naturii și este deci în mod natural conformă cu *logosul* naturii. Dar felul în care omul se folosește de ea ține de persoană și poate astfel să se acorde sau nu cu *logosul* naturii. Astfel, în *Opuscule teologice și polemice*, 20, el scrie:

„[voința (τὸ θέλειν)], dacă e naturală, nu e contrară [lui Dumnezeu]. Dar ceea ce e mișcat de noi [în mod nefiresc] e contrar și nenatural. Aceasta e în mod clar contrară și opusă și urmată de păcat. Căci ceea ce se face contrar rațiunii (*logos*) și legii e ceea ce se face prin modul (*tropos*) abuziv al mișcării, și nu prin rațiunea (*logos*) puterii după fire.”¹⁴⁸

Firește că Sfântul Maxim nu se mărginește la a afirma că persoana poate sau nu să se conformeze *logosului* naturii sale. A se conforma cu *logosul* naturii corespunde pentru ea unei îndatoriri, și acest cadru metafizic stă alături de un cadru moral (sau „practic”). A se conforma cu *logosul* naturii înseamnă pentru persoană a se comporta nu doar într-un mod rațional (termen care în greacă derivă de la *logos*) și conform cu natura, ci a se comporta în mod drept¹⁴⁹ și bun.

¹⁴⁷ *Pater*, PG 90, 901D, CCSG 23, p. 65.674-66.683 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, p. 334 – n. trad.].

¹⁴⁸ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 236C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 19, p. 302 – n. trad.].

¹⁴⁹ Cf. *Th. Pol.*, 10, PG 91, 137A [tr. rom. cit. *supra*, cap. 9, p. 253 – n. trad.].

V. Chip și asemănare

O altă diadă joacă un rol important în cadrul fundamentelor antropologice ale îndumnezeirii, și anume cuplul chip-asemănare (εἰκὼν - ὁμοίωσις) – chip al lui Dumnezeu – asemănare cu Dumnezeu. Acest cuplu de termeni are origine biblică (*Facerea* 1, 26) și mulți dintre predecesorii Sfântului Maxim l-au folosit din plin,¹⁵⁰ acordându-i un rol esențial, așa încât a devenit unul dintre elementele caracteristice ale învățăturii duhovnicești a Părinților răsăriteni.¹⁵¹ M.-Th. Disdier, care i-a consacrat un întreg studiu,¹⁵² consideră că această diadă „stă la baza întregii teologii și a întregii spiritualități a Sfântului Maxim Mărturisitorul”¹⁵³, iar L. Thunberg pare să aprobe această apreciere,

¹⁵⁰ Unii Părinți însă, ca Sfinții Atanasie cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Chiril al Alexandriei, nu fac această distincție. Poziția Sfântului Maxim se situează pe linia concepției alexandrine a lui Clement Alexandrinul și mai ales a lui Origen. Credem că are de asemenea importante afinități cu cea a Sfântului Vasile cel Mare. Acestei teme i-au fost consacrate numeroase studii, între care: A. STRUKER, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster, 1913. E. PETERSON, „L'immagine di Dio in S. Ireneo”, *La scuola cattolica*, 19, 1941, pp. 3-11. A. MAYER, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Roma, 1942. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956. R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris, 1952. H. MERKI, *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Göttlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, 1952. R. LEYS, *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951. W. J. BURGHARDT, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Baltimore, 1957. Concepția Sfântului Maxim este situată în raport cu cea a predecesorilor săi de L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 120-133 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 131-148 – n. trad.]. A se vedea și W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 47-69, 88-102. E. Ayroulet examinează amply aceste două noțiuni din Sfânta Scriptură (*De l'image à la ressemblance. Réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de Saint Maxime le Confesseur*, Roma, 2013, pp. 83-125).

¹⁵¹ Cf. J. KIRCHMEYER, „Grecque (Église)”, *Dictionnaire de spiritualité*, VI, 1967, col. 812-822.

¹⁵² „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, pp. 296-313.

¹⁵³ „Élie l'Écdicos et les ἔτερα κεφάλαια attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos”, *Échos d'Orient*, 31, 1932, p. 36. Importanța acestei diade pentru Sfântul Maxim este de asemenea subliniată de studiul lui E. AYROULET, *De*

admițând totuși că se găsesc „doar câteva referiri la ea în scrierile sale și majoritatea au un caracter general”.¹⁵⁴ Această ultimă constatare credem că se poate explica în parte prin faptul că Sfântul Maxim dispune, pentru a exprima aceeași realitate, de concepte paralele sau complementare, ceea ce-i permite în numeroase cazuri să nu apeleze la ea; această constatare așadar nu pune sub semnul întrebării importanța pe care el i-o acordă.

Să notăm faptul că la Sfântul Maxim această diadă este pusă în raport cu distincția natură-ipostas, ceea ce nu este un lucru absolut original, pentru că acest raport este implicit la unii dintre predecesorii lui, mai ales la Sfântul Vasile cel Mare.¹⁵⁵ Este pusă de asemenea în legătură cu diada *logos-tropos*,¹⁵⁶ lucru de o oarecare originalitate, dar nu absolută, deoarece chipul este conceput de unii predecesori ai Sfântului Maxim ca raportându-se la natura omului definită de Dumnezeu la crearea lui, cu însușirile sale esențiale și cu potențialitățile sale, în timp ce asemănarea se arată ca una ce conferă un caracter dinamic de actualizare a acestor potențialități, ținând de libertatea personală și manifestându-se în principal printr-un mod de viață virtuos.¹⁵⁷ Se poate însă spune că raportarea diadei *logos-tropos*,

l'image à la ressemblance. Réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de Saint Maxime le Confesseur, Roma, 2013, care însă greșește subliniind primul termen și minimalizându-l pe cel de-al doilea (a se vedea recenzia noastră în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 109, 1-2, Janvier-Juin, 2014, pp. 293-298). El consideră chipul „un concept-cheie al doctrinei cu privire la îndumnezeire”, dar la fel de importantă este și asemănarea, și tot așa, foarte importantă este în cadrul acestei doctrine relația dintre cele două noțiuni.

¹⁵⁴ *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 120 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 132 – n. trad.].

¹⁵⁵ Cf. *Hom. de hom. str.*, I, 15-17, SC 160, pp. 204-212.

¹⁵⁶ Cf. I.-H. DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative: le «Commentaire du Notre-Père» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 29, 1953, p. 141.

¹⁵⁷ Lucrul acesta este limpede mai ales la ORIGEN (a se vedea de exemplu *De princ.*, III, 6, 1, GCS V, p. 280 [tr. rom. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în: ORIGEN, *Scrieri alese* (III), PSB, vol. 8, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 252 – n. trad.]. Cf. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 205), dar se regăsește și la Sfântul VASILE CEL MARE (*Hom. de hom. str.*, I, 15-17, SC 160, pp. 204-212). A se vedea și CLEMENT ALEXANDRINUL, *Str.*, II, 22, 131, 6, GCS II,

diadă tipică pentru gândirea Sfântului Maxim, la diada chip-asemănare contribuie la evidențierea raportului profund al celei dintâi (al cărei caracter pare adesea filosofic sau metafizic, în pofida raporturilor *logosului* cu *Logosul*) cu izvoarele biblice, și la acordarea unei tente particulare celei de-a doua în cadrul concepției sale. Acest dublu raport este limpede stabilit într-o scolie la primul dintre *Opusculele teologice și polemice*: „Persoană sau ipostas; fire sau ființă. Ființa este după chip sau rațiune (*logos*). Ipostasul e după asemănare, viața”;¹⁵⁸ acest al doilea termen – viața – nu desemnează viața biologică, ci mai curând modul (τρόπος) de viață sau existența în forma sa concretă, pe care i-o conferă persoana.

Mai înainte de a examina aceste raporturi în mod detaliat, trebuie să definim mai precis ce anume înțelege Sfântul Maxim prin chip și prin asemănare.

Chipul lui Dumnezeu corespunde ființei sau naturii omului așa cum a fost creat de Dumnezeu.¹⁵⁹ El este așadar constituit din atribute, calități sau facultăți care caracterizează în mod fundamental, ființial, această natură. Ele i-au fost date în mod natural omului de Creator¹⁶⁰ și sunt o reflectare a propriei Sale ființe; Sfântul Maxim le numește „însușiri dumnezeiești” atribuite naturii umane,¹⁶¹ sau mai precis „chipuri (εἰκονίσματα) ale firii lui Dumnezeu”,¹⁶² însuși termenul de chip însemnând deopotrivă similitudinea cu arhetipul lui, și ceea ce-l deosebește de acesta; el posedă în mod real trăsăturile Celui

p. 185 [tr. rom. cit. *Stromatele*, p. 178 – n. trad.]. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Hom. in Gen.*, IX, 3, PG 53, 78B [tr. rom. de Pr. D. Fecioru, în: SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri* (I), PSB, vol. 21, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987, pp. 109-110 – n. trad.].

¹⁵⁸ *Th. Pol.*, 1, scolia 2, PG 91, 37BC [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, p. 196 – n. trad.].

¹⁵⁹ Cf. *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 1, scolia 2, PG 91, 37BC [tr. rom. cit. *supra*, p. 196 – n. trad.].

¹⁶⁰ Cf. *Qu. D.*, III/1, CCSG 10, p. 170.14 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, pp. 264-265 – n. trad.].

¹⁶¹ *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

¹⁶² *Qu. D.* III/1, CCSG 10, p. 170.10; cf. 13 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, III/1, p. 265 – n. trad.].

al cărui chip este, dar este numit „totuși altceva decât Acela după proprietatea firii. Fiindcă altfel n-ar mai fi chip, ci identic cu Acela, fără nicio deosebire”.¹⁶³ Datorită acestor calități creatura se împărtășește în mod firesc de Dumnezeu.¹⁶⁴

Raportând aceste calități la natura dumnezeiască, Sfântul Maxim, pe linia unei tradiții bine stabilite,¹⁶⁵ consideră că arhetipul chipului este Dumnezeu-Cuvântul,¹⁶⁶ nu atât datorită Întrupării (Sfântul Maxim nu pare să împărtășească ideea unor teologi bizantini, cum ar fi Nicolae Cabasila, că omul a fost creat după chipul Cuvântului întrupat¹⁶⁷), cât datorită faptului că Dumnezeu-Cuvântul este Creatorul și Logosul în Care toți *logoi* creaturilor își au începutul și își află sfârșitul. Putem considera că Sfântul Maxim concepe de asemenea omul ca fiind după chipul Treimii,¹⁶⁸ dar el exprimă lucrul acesta în mod indirect.¹⁶⁹

¹⁶³ *Ep.*, 6, PG 91, 429B [tr. rom. cit., *Epistola* 6, p. 50 – *n. trad.*].

¹⁶⁴ Cf. *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – *n. trad.*]. *Ep.*, 6, PG 91, 429B [tr. rom. cit., *Epistola* 6, p. 50 – *n. trad.*].

¹⁶⁵ Cf. de exemplu SFÂNTUL IRINEU DE LUGDUNUM, *Adv. haer.*, V, 16, 2, SC 153, p. 216. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Protr.*, X, 98, 4, SC 2, p. 166 [tr. rom. cit., *Protreplicul*, p. 146 – *n. trad.*]. ORIGEN, *Hom. in Gen.*, I, 13, SC 7 bis, p. 60; *Contr. Cels.*, IV, 85, SC 136, p. 396 [tr. rom. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Prof. N. Chircă și Teodosia Lațcu, în: ORIGEN, *Scrieri alese* (IV), *Contra lui Celsus*, PSB, vol. 9, E.I.B.M.B.O.R., București, 1984, p. 302 – *n. trad.*]. SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *De inc. Verb.*, III, 3, SC 199, pp. 270-272; *Contr. Ar.*, III, 10, PG 26, 334A [tr. rom. cit., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului, Trei cuvinte contra arienilor*, p. 105, p. 107 și, respectiv, p. 336 – *n. trad.*].

¹⁶⁶ Cf. *Pyr.*, PG 91, 324D, Doucet, p. 581 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 340 – *n. trad.*]. *Thal.*, 53, PG 90, 501B, CCSG 7, p. 431.24 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea 53*, p. 266 – *n. trad.*].

¹⁶⁷ Astfel, referitor la Întrupare, el scrie că: „arhetipul prin fire s-a făcut și chip prin fire” (*Pyr.*, PG 91, 324D, Doucet, p. 581) [tr. rom. cit. *supra*, p. 340 – *n. trad.*], expresie apropiată de cea a SFÂNTULUI IRINEU DE LUGDUNUM, în *Adv. haer.*, V, 16, 2, SC 153, p. 216. Trebuie totuși să deosebim acest punct de vedere de cel pe care îl aflăm în câteva texte, în care chipul este contemplat în Cuvântul întrupat, Care l-a restaurat și l-a manifestat în toată strălucirea lui. Acest punct de vedere va fi examinat ulterior.

¹⁶⁸ Cf. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 38-42.

¹⁶⁹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088A [tr. rom. cit., *Ambigua, Către Ioan*, 7h, pp. 88-89 – *n. trad.*]. A se vedea cercetarea și concluziile lui L. THUNBERG, *Microcosm and*

Ca majoritatea predecesorilor săi, Sfântul Maxim consideră că, fundamental, prin sufletul său mintal și rațional este omul după chipul lui Dumnezeu.¹⁷⁰ El are de altfel tendința să vadă în minte (*nous*) sălașul chipului sau să considere mintea (*nous*) însăși drept chip al lui Dumnezeu.¹⁷¹

Omul este de asemenea după chipul lui Dumnezeu prin capacitatea sa de autodeterminare,¹⁷² care, după cum am văzut, pentru Sfântul Maxim este totuna cu voința naturală.¹⁷³

Printre proprietățile constitutive ale naturii omului, care sunt participări naturale la proprietățile dumnezeiești și care îl fac pe om făptură după chipul lui Dumnezeu, figurează așadar faptul de a fi cugetător și rațional,¹⁷⁴ ca și independența (αὐτοδέσποτον)¹⁷⁵ și autodeterminarea (αὐτεξούσιον);¹⁷⁶ de asemenea, invizibilitatea,

Mediator, Lund, 1965, pp. 137-139 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 148-151 - n. trad.].

¹⁷⁰ Cf. *Myst.*, VI, PG 91, 684CD, CCSG 69, p. 33.534-538 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 26 - n. trad.]. *Ep.*, 6, PG 91, 429B ; 23, PG 91, 605D [tr. rom. cit., *Epistola* 6, p. 50; p. 161 - n. trad.]. Ideea este una tradițională: cf. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Str.*, II, 19, GCS II, p. 169; *Protr.*, X, 98, 4, SC 2, p. 166 [tr. rom. cit., *Stromatele*, p. 161; și, respectiv, *Cuvânt de îndemn către elini (Protrepticul)*, p. 146 - n. trad.]. ORIGEN, *Hom. in Gen.*, I, 13, SC 7 bis, p. 62; *Contr. Cels.*, VI, 63, SC 147, p. 336 [tr. rom. cit., *Contra lui Celsus*, p. 425 - n. trad.]. SFÂNTUL ATANASIE AL ALEXANDRIEI, *De inc. Verb.*, III, 3, SC 199, p. 272 [tr. rom. cit., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, p. 106 - n. trad.]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *De hom. opif.*, XII, PG 44, 161D [tr. rom. cit., *Despre facerea omului*, pp. 37-38 - n. trad.]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXXVIII, 11, SC 358, p. 124.12. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Adv. anthr.*, PG 76, 1069-1072.

¹⁷¹ Cf. *Thal.*, 65, PG 90, 741B, CCSG 22, p. 259.128-129 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 65, p. 474 - n. trad.]. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1204; 42, PG 91, 1325A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 71, p. 188 - n. trad.]. *Th. Pol.*, 23c, PG 91, 268A.

¹⁷² *Pyr.*, PG 91, 304C, Doucet, p. 561; PG 91, 324CD, Doucet, p. 581 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 329; p. 340 - n. trad.].

¹⁷³ *Pyr.*, PG 91, 304C, Doucet, p. 561.

¹⁷⁴ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092B [tr. rom. cit., *Ambigua, Către Ioan*, 71, p. 93 - n. trad.].

¹⁷⁵ *Qu. D. III/1*, CCSG 10, p. 170.9 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, III/1, p. 265 - n. trad.].

¹⁷⁶ *Qu. D. III/1*, CCSG 10, p. 170.9 [tr. rom. cit. *supra*, p. 265 - n. trad.].

nesticăciunea și nemurirea.¹⁷⁷ Însușiri ale omului sunt de asemenea, ca date de Dumnezeu, existența și existența veșnică.¹⁷⁸

Unele dintre aceste proprietăți privesc începutul, altele finalitatea omului. Referitor la aceasta, nu trebuie să uităm că Sfântul Maxim consideră chipul lui Dumnezeu drept *logos* al omului,¹⁷⁹ care, așa cum am văzut, definește însușirile ființiale ale omului, dar și ceea ce este el în mod ideal și potențial, potrivit vocii lui Dumnezeu, ca și ținta sa finală și întinderea către această țintă. Nu este de mirare că de asemenea figurează drept componente ale chipului proprietăți care se raportează la al doilea termen al triadei maximiene *început-mijloc-sfârșit*, care îi permit omului să-și atingă ținta finală. Astfel, Sfântul Maxim leagă de chip mișcarea prin sine către existență,¹⁸⁰ capacitatea de a-L căuta pe Dumnezeu și a tinde spre El,¹⁸¹ ceea ce ne arată că el are o concepție eminentemente dinamică.¹⁸² De fapt, pentru Sfântul Maxim,

¹⁷⁷ *Qu. D. III/1*, CCSG 10, p. 170.7 [tr. rom. cit. *supra*, p. 265 – n. trad.]. *Ep.*, 6, PG 91, 429B [tr. rom. cit., *Epistola* 6, p. 50 – n. trad.]. Cf. ORIGEN, *Hom. in Gen.*, I, 13, SC 7 bis, p. 56. Atribuirea invizibilității exclude ideea că Sfântul Maxim ar cuprinde trupul în ceea ce este după chipul lui Dumnezeu. Întrebarea dacă Sfântul Maxim admite sau nu că trupul face parte din chip (pozițiile predecesorilor săi în această privință sunt variate) este discutată de THUNBERG (*Microcosm and Mediator*, I, und, 1965, pp. 120-124) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 135-136 – n. trad.] care conchide că impresia dominantă pe care o lasă textele Sfântului Maxim este aceea că omul este după chipul lui Dumnezeu numai datorită naturii sale raționale (p. 124). Sub acest aspect, Sfântul Maxim este în acord nu doar cu ORIGEN (*loc. cit.*), ci și cu SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR (*Hom. in Gen.*, VIII, 3-4, PG 53, 72 s.) [tr. rom. cit., pp. 101-103 – n. trad.] sau cu SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI (*Cat.*, IV, 18, PG 33, 477) [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, în: SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2003, p. 59 – n. trad.].

¹⁷⁸ *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

¹⁷⁹ *Th. Pol.*, 1, scolia 2, PG 91, 37BC [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, p. 196 – n. trad.].

¹⁸⁰ *Th. Ec.*, I, 11, PG 90, 1088A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, I, 11, p. 159 – n. trad.].

¹⁸¹ Cf. *Ep.*, I, PG 91, 377B [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 17 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1361AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124, p. 306 – n. trad.].

¹⁸² Așa cum subliniază J. MEYENDORFF (*Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 185) [tr. rom. de Pr. prof. N. Buga, în: JOHN MEYENDORFF, *Hristos în*

ca și pentru unii dintre predecesorii săi,¹⁸³ chipul este un ansamblu de capacități care-i permit omului să realizeze asemănarea și el îl orientează deja în mod dinamic spre împlinirea ei.

Asemănarea, fără să reprezinte o întrerupere în raport cu chipul,¹⁸⁴ este de o altă natură. În vreme ce chipul se raportează la fire, asemănarea este legată de ipostas.¹⁸⁵ În vreme ce chipul face parte din constituția naturală a omului și îi este dat dintru început de Creator, și nu presupune nicio intervenție din partea sa, asemănarea, inițial, nu este decât potențială; ea cere participarea personală a omului pentru a fi împlinită și, în acest sens, este tributară dispoziției de a voi și alegerii (*gnômè* și *proairesis*) sale. În timp ce chipul ține de *logosul* naturii sale, asemănarea ține de felul său de viață, altfel spus de modul (*τρόπος*) existenței sale.¹⁸⁶

Asemănarea este constituită din virtuți. În timp ce Sfântul Maxim raportează calitățile constitutive ale chipului la proprietățile ființei dumnezeiești, pe cele ale asemănării le raportează la lucrarea (*ἐνέργεια*) dumnezeiască, ca fiind expresii ale acesteia.¹⁸⁷

gândirea creștină răsăriteană, E.I.B.M.B.O.R., București, 1997, pp. 144-145 – *n. trad.*] și M. DOUCET, („Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 226).

¹⁸³ Mai ales Clement Alexandrinul. Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 129. [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 140-141 – *n. trad.*].

¹⁸⁴ A se vedea *infra*.

¹⁸⁵ *Th. Pol.*, 1, scolia 2, PG 91, 37BC: „Ipostasul este după asemănare” [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 11*, scolia 2, p. 196 – *n. trad.*]. Asemănarea se raportează la ipostas, ca una care, după cum vom vedea, ține de voința gnostică (*gnômè*) și de alegerea persoanei pentru a fi dobândită. Lucrul acesta nu este un motiv de a o califica în mod sistematic drept ipostatică, cum face J.-M. GARRIGUES (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 128-129), sugerând, conform tezei directoare a lucrării sale, că ea nu indică decât o dispoziție personală de ordin moral sau intențional, în timp ce este limpede, după cum se va vedea în continuare, că Sfântul Maxim îi conferă în mod constant o valoare entitativă (îndeosebi prin intermediul concepției sale despre virtuți).

¹⁸⁶ Cf. *Th. Pol.*, 1, scolia 2, PG 91, 37BC [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 11*, scolia 2, p. 196 – *n. trad.*], unde „viață” credem că trebuie înțeles ca „mod de viață”.

¹⁸⁷ *Qu. D.*, III/1, CCSG 10, p. 170.12-15 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, III/1, p. 265 – *n. trad.*]. Credem că aici *ἐνέργεια* trebuie înțeles ca lucrarea cea bună

Printre virtuțile caracteristice asemănării, Sfântul Maxim citează în *Capete despre dragoste* bunătatea și înțelepciunea,¹⁸⁸ iar în *Întrebări și nedumeriri* „blândețea, milostivirea și toate semnele bunătății lui Dumnezeu”¹⁸⁹

Blândețea și milostivirea ținând de bunătate,¹⁹⁰ în ultimă analiză calitățile care constituie asemănarea pot fi rezumate la bunătate și înțelepciune, acești doi termeni corespunzând făptuirii (*praxis*) și contemplației (*theōria*), adică virtuții și cunoașterii pe care Sfântul Maxim o leagă pe de altă parte de asemănare.¹⁹¹ E de la sine înțeles că posedarea deplină a acestor virtuți presupune nepătimirea,¹⁹² care înseamnă a fi lipsit de orice patimă, patima fiind opusul virtuții, care poate fi pusă în locul ei și care nu poate exista în același timp cu ea.

a lui Dumnezeu îndreptată către creaturi, contextul evocând „blândețea, îndelungă-răbdare și toate semnele bunătății lui Dumnezeu”, și nu în sensul clasic al distincției dintre ființă-energie, deoarece este de la sine înțeles că, din acest punct de vedere, manifestarea ființei dumnezeiești, pe care o exprimă chipul, se realizează și prin intermediul energiilor dumnezeiești, iar distincția stabilită mai sus de Sfântul Maxim își pierde aici sensul.

¹⁸⁸ *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, p. 111 – n. trad.].

¹⁸⁹ *Qu. D.*, III/1, CCSG 10, p. 170.11-12 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, III/1, p. 265 – n. trad.]. Cf. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Hom. de hom. str.*, I, 17, SC 160, p. 208.6-210.13 [tr. rom. de Ilarion Dascăluș și Grigorie Dascăluș, în: SFÂNTUL VASILIE CEL MARE ȘI GRIGORIE BOGOSLOVUL, *Cuvinte puține oarecare...*, *Pentru facerea lumii. Cuvânt* 1, ed. I, București, 1826; reed. Ed. Predania, București, 2012, pp. 129-130 – n. trad.]. DIADOH AL FOTICEII, *Cap. cent.*, IV, SC 5 bis, p. 86 [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: *Filocalia*, vol. 1, *Cuvânt ascetic ... în 100 de capete*, IV, 1, E.I.B.M.B.O.R., București, 2008, p. 405 – n. trad.].

¹⁹⁰ Cf. *Qu. D.* III/1, CCSG 10, p. 170.11-12 [tr. rom. cit. *supra*, p. 265 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097C [tr. rom. cit., *Ambigua, Către Ioan*, 7k, p. 97 – n. trad.].

¹⁹¹ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1140B: „[...] asemănarea dumnezeiască, adică [...] cunoștință și virtute”; 1145D [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 97; respectiv, 33, p. 146 – n. trad.]. Aceasta nu-l împiedică pe Sfântul Maxim ca, în alte pasaje (cf. *Thal.*, 53, PG 90, 505A, CCSG 7, p. 435.91-95 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, *Întrebarea* 53, pp. 269-270 – n. trad.]; *Th. Pol.*, 1, PG 91, 12A [tr. rom. cit., p. 77 – n. trad.]), să lege *praxis* de asemănare și *theōria* de chip; lucrul acesta se explică prin raportul pe care atâta chipul, cât și contemplația îl au cu *logoi* (chipul fiind în parte *logosul* omului, iar contemplația având drept obiect *logoi* creaturilor).

¹⁹² *Qu. D.*, III/1, CCSG 10, p. 170.11 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, III/1, p. 265 – n. trad.].

Faptul că Sfântul Maxim, pe lângă înțelepciune, privilegiază bunăta-
tea nu înseamnă în mod natural excluderea altor virtuți, ci se explică
prin aceea că, potrivit concepției pe care de altfel o exprimă (mai
ales în *Epistola 2* și în *Capete despre dragoste*) și care este de altfel
tradițională, bunătaatea, formă esențială a iubirii, constituie deopo-
trivă culmea și suma tuturor virtuților.

Se înțelege de aici că Sfântul Maxim leagă existența și existența
veșnică de chip, iar asemănarea de existența bună.¹⁹³

În timp ce Dumnezeu posedă aceste calități prin fire, omul este
chemat să le posede prin participare.¹⁹⁴ Lui îi revine să le dobân-
dească prin dispoziția de a voi și prin alegere,¹⁹⁵ făcându-se imita-
tor al lui Dumnezeu.¹⁹⁶ Chipul se dobândește pe dată, asemănarea
este însă rodul unei deveniri,¹⁹⁷ și nu poate fi câștigată decât la capă-
tul¹⁹⁸ unui efort ascetic constant, prin care sufletul caută să se con-
formeze Arhetipului dumnezeiesc,¹⁹⁹ numai ca urmare a unui mod
de viață, devenit deprindere, potrivit virtuților care o constituie.²⁰⁰
Sfântul Maxim reia aici concepția tradițională, potrivit căreia prin

¹⁹³ *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, p. 111 - n. trad.].

¹⁹⁴ *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit. *supra*, în: *Filocalia*, vol. 2, p. 111 - n. trad.].

¹⁹⁵ Cf. *Qu. D.*, III/1, CCSG 10, p. 170.16 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, III/1, p. 265 - n. trad.]. *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154; IV, 90, Ceresa-Gastaldo, p. 234 [tr. rom. cit. *supra*, p. 111; p. 145 - n. trad.]. *Pater*, PG 90, 889B, CCSG 23, p. 50 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tălcuire la Tatăl nostru*, p. 338 - n. trad.]. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 294 - n. trad.].

¹⁹⁶ Cf. *Char.*, IV, 90, Ceresa-Gastaldo, p. 234 [tr. rom. cit. *supra*, p. 145 - n. trad.]. *Qu. D.*, III/1, CCSG 10, p. 170.16 s [tr. rom. cit. *supra*, p. 265 - n. trad.]. *Thal.*, 53, PG 90, 505A, CCSG 7, p. 435.93 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea 53*, p. 269 - n. trad.].

¹⁹⁷ Cf. *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit. *supra*, p. 111 - n. trad.].

¹⁹⁸ Cf. *Qu. D.* III/1, CCSG 10, p. 170.17 [tr. rom. cit. *supra*, p. 265 - n. trad.].

¹⁹⁹ Cf. *Pater*, PG 90, 889B, CCSG 23, p. 50 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tălcuire la Tatăl nostru*, p. 338 - n. trad.].

²⁰⁰ Cf. *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, p. 111 - n. trad.]. A se vedea și *Th. Ec.*, I, 13, PG 90, 1088BC [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului...*, p. 160 - n. trad.]. *Ep.*, 1, PG 91, 265C [tr. rom. cit., *Epistola 1*, pp. 10-11 - n. trad.].

viețuire potrivit virtuților, ea însăși legată de împlinirea poruncilor dumnezeiești, ajunge omul să se asemene lui Dumnezeu.²⁰¹

Asemănarea nu este însă rod doar al strădaniei omenești. Dacă omul este prin însăși firea sa după chipul lui Dumnezeu, asemenea Lui nu poate fi decât prin lucrarea harului.²⁰²

Calitățile care constituie asemănarea, prin faptul că sunt rezultatul unei înaintări duhovnicești, pe de o parte, și pentru că îi sunt oferite omului de Dumnezeu în dar, pot să pară ca adăugate naturii.²⁰³ Dar, pe de altă parte, Sfântul Maxim subliniază caracterul natural al virtuților. Nu ne aflăm aici oare în fața unei contradicții?

În realitate, Sfântul Maxim consideră virtuțile ca date dintru început omului și chiar ca aparținând naturii lui. Această idee este în mod deosebit clar exprimată într-un pasaj din *Epistola* 3, în care Sfântul Maxim afirmă – e drept într-un mod neobișnuit – că omul a fost creat după asemănarea lui Dumnezeu:

„Dumnezeu creând la început, în mod cuvenit, firea noastră asemenea cu a Lui și ca o copie clară a bunătății Lui, a făcut-o pe ea la fel cu aceea în toate: pașnică, nerăzvrătită, ancorată în Dumnezeu și în sine prin iubire, datorită căreia suntem uniți cu Dumnezeu [prin dorință] și întreolaltă prin împreună-pățimire.”²⁰⁴

²⁰¹ Cf. *Myst.*, V, PG 91, 680A, CCSG 69, p. 27.420-423 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, pp. 22-23 – n. trad.]. *Ep.*, 1, PG 91, 365C, 380A [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 10, p. 18 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140B; 10/51, PG 91, 1205A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, pp. 138-139; 72, p. 189 – n. trad.]. *Thal.*, 53, PG 90, 505A, CCSG 7, p. 435.93-95 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 53, pp. 269-270 – n. trad.].

²⁰² Cf. *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, p. 111 – n. trad.].

²⁰³ Mai multe expresii ale Sfântului Maxim (*Th. Ec.*, I, 13, PG 90, 1088C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului...*, p. 160 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 85 – n. trad.]) se pretează, la o primă abordare, la o astfel de interpretare, pe care o dezvoltă M.-Th. DISDIER („Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, pp. 302-303), dar care pare impregnată de teorii scolastice.

²⁰⁴ *Ep.*, 3, PG 91, 409A [tr. rom. cit., *Epistola* 3, p. 39 – n. trad.].

Se subînțelege însă că această posedare a virtuților, în ceea ce privește persoana, este potențială; persoanei îi aparține exercitarea lor efectivă, prin alegerea unei viețuiri conforme cu aceste virtuți, prin orientarea constantă a dispoziției sale de a voi către bine și prin permanenta alegere a binelui. Sfântul Maxim explică într-adevăr, în *Disputa cu Pyrrhus*, că dacă virtuțile există prin fire, persoanei îi revine datoria de a pune firea în lucrare, într-un mod mai mult sau mai puțin intens:

„P. – Dar cum? Virtuțile sunt prin fire? M. – Da, prin fire (naturale). P. – Dacă sunt prin fire, pentru ce nu există în toți de aceeași fire? M. – Există în toți la fel. P. – Și de unde este în noi atâta inegalitate? M. – Din faptul de a nu pune la fel în lucrare cele ale firii [...]”.

Urmarea arată că Sfântul Maxim consideră aici că persoana împlinește lucrul acesta respingând atracția de natură simțuală ce duce la patimi, care, am spus-o deja, sunt contrare virtuților ce pot să le ia locul; ceea ce este în mod evident deplin conform cu ideea Sfântului Maxim că, în ceea ce-o privește, persoana, pentru a se situa în existența bună și a înainta spre ținta sa duhovnicească, trebuie să ducă o viață sau să aibă un mod de existență pur și simplu conform cu *logosul* firii sale:

„P. – Dacă cele naturale nu provin în noi din nevoie (asceză), ci din creație, iar virtutea este naturală, cum câștigăm virtuțile prin osteneală și nevoie, odată ce sunt naturale? M. – Nevoia și ostenelele ce urmează s-au adăugat în cei iubitori de virtute numai spre depărtarea înșelăciunii ce se introduce prin simțuri în suflet, nu pentru a introduce virtuțile ca pe ceva nou din afară. Căci ele sunt în noi, cum s-a spus, din creație. De aceea, îndată ce se înlătură deplin înșelăciunea, sufletul arată strălucirea virtuții. Căci cel ce nu este fără minte, este cu minte; și cel nefricos sau cetezător, e bărbătesc; cel nedesfrânat, e înfrânat; cel ce nu e nedrept, e drept. Rațiunea cea după fire este cuminenția; judecata are în sine dreptatea; iuțimea are în sine bărbăția; pofta, cumpătarea.

Deci prin înlăturarea celor contrare firii se înstăpânesc și strălucesc cele conforme firii, precum prin ștergerea ruginii strălucește luciul și claritatea cea după fire a fierului.”²⁰⁵

După cum notează M. Doucet în comentariul său la acest pasaj: „Pare că virtuțile, potrivit lui Maxim cel din *Disputa cu Pyrrhus*, sunt deja preformate în noi și că lucrările nu fac decât să le dea la iveală”²⁰⁶

În altă parte însă, Sfântul Maxim prezintă virtuțile ca fiind la origine „semințe” (σπέρματα) din care *gnômê* își ia faptele cele bune,²⁰⁷ și vorbește de omul care „a cultivat sincer, prin liberă hotărâre, sămânța naturală a binelui”.²⁰⁸ S-ar putea vedea aici o expresie a ideii că virtuțile sunt într-un anume fel conținute în natură sau chip și că persoana, prin strădania sa de bunăvoie, le actualizează în asemănare.²⁰⁹ Dar am văzut că semințele nu trebuie înțelese atât ca germeni pe care omul îi face să crească, cât ca tendințe profunde ale firii lui, definite de *logosul* său, a căror exprimare trebuie înlesnită prin voința gnostică (*gnômê*). Și dacă Sfântul Maxim vorbește totuși de o practică activă a virtuții²¹⁰ și de o sporire în virtute, credem că lucrul acesta trebuie înțeles ca

²⁰⁵ *Pyr.*, PG 91, 309B-312A, Doucet, pp. 566-567 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 333 – n. trad.]. Ideea nu este nouă. ISAIA PUSTNICUL scrie astfel: „Cel ce voiește să revină la cele ale firii să taie toate voile sale cele după trup, până îl statornicește pe om în cele conforme firii” (*Asc.*, II, 4) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 12, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, II, 1, Ed. Humanitas, București, f.a., p. 44 – n. trad.]. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Virg.*, XII, 2, SC 119, p. 408.63-64) : „Lepădarea celor străine este o întoarcere la cele proprii și firești” [tr. rom. de Laura Pătrașcu, în: SFÂNTUL GRIGORIE AL NYSSEI, *Despre feciorie...*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2003, p. 56 – n. trad.].

²⁰⁶ „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montréal, 1972, p. 731.

²⁰⁷ Cf. *Ep.*, 3, PG 91, 409C [tr. rom. cit., *Epistola 3*, p. 40 – n. trad.].

²⁰⁸ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 85 – n. trad.].

²⁰⁹ Sfântul Maxim, chiar dacă vorbește de o punere în lucrare, nu utilizează conceptele de potență și act, la care recurge în alte ocazii, dar această diadă nu este total inadecvată pentru a-i exprima concepția. Astfel, I.-H. DALMAIS scrie: „Chipul, realizare de nerăpit a ideii [= a *logosului*], nu este decât potențialitate în raport cu actualizarea plenară a cărei chemare o poartă în el. Această actualizare este lucrarea voinței libere” („Un traité de théologie contemplative: le «Commentaire du Pater» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 29, 1953, p. 141).

²¹⁰ Cf. *Thal.*, 55, PG 90, 548B, CCSG 7, p. 497.289-290 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 55, p. 315 – n. trad.].

armonizare efectivă a persoanei cu natura sa și ca înaintare împlinită prin această armonizare.

Este limpede că pentru Sfântul Maxim nu există fractură între asemănare și chip,²¹¹ asemănarea fiind finalitatea chipului și, așadar, în prelungirea firii.²¹² Chipul, pe de altă parte, poate fi conceput ca ansamblul capacităților care-i permit omului să dobândească asemănarea și îl fac să tindă spre ea.²¹³ Astfel, Sfântul Maxim scrie că: „[Omul] în rațiune [...] are zugrăvită măreția chipului dumnezeiesc, care înduplecă sufletul să se prefacă prin hotărârea liberă a vocii (*gnômè*) sale spre a deveni după asemănarea dumnezeiască”.²¹⁴

Lucrul acesta nu înseamnă suprimarea sau reducerea rolului harului, ci dimpotrivă. Afirmând că virtuțile sunt ale naturii, Sfântul Maxim subliniază totodată că ele Îl au pe Dumnezeu ca principiu, și cât privește originea și ființa lor, și cât privește dobândirea lor de către om. Am văzut că, atunci când este vorba de cele care constituie asemănarea, Sfântul Maxim spune că omul le primește prin participare, ca dar; el evocă pe de o parte rolul pedagogic al Sfântului Duh

²¹¹ M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montréal, 1972, p. 227.

²¹² Se poate spune că, în general, pentru Sfântul Maxim, firea este rânduită spre ceea ce este mai presus de fire. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 598.

²¹³ Această idee se află deja la SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXVIII, 17, SC 250, p. 134.6-7: „[...] când chipul va fi ajuns la modelul [Arhetipul] lui, de a cărui fierbinte dorință este stăpânit [mănat] acum” [tr. rom. de N. Donos, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântări teologice*, Ed. Herald, București, f. a., p. 95 – n. trad.].

²¹⁴ *Pater*, PG 90, 889B, CCSG 23, p. 50 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, pp. 320-321 – n. trad.]. Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 93 – n. trad.]. Comentând *Th. Ec.*, I, 13, PG 90, 1088C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului...*, p. 160 – n. trad.], unde Sfântul Maxim vorbește de cel ce „adaugă la bunătatea naturală a chipului, bunătatea voită a asemănării [cu Dumnezeu]”, I. HAUSHERR scrie: „Opoziția dintre volițional și natural nu înseamnă cătuși de puțin că asemănarea nu este potrivit naturii; ea este chiar mai mult decât chipul, pentru că acest acord dintre liberul arbitru și natură prin care ea se realizează este eminentamente postulat de natura însăși, cu toate că efectul acestui acord depășește puterile naturale și trebuie de aceea numit supranatural” (*Philautie. De la tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le Confesseur*, Roma, 1952, p. 136).

în ceea ce privește alegerea, în dobândirea virtuților²¹⁵ și subliniază, în general, rolul indispensabil al harului în creșterea spirituală a omului.²¹⁶ Pe de altă parte, într-un pasaj celebru din *Ambigua. Către Ioan*, Sfântul Maxim Îl înfățișează pe Hristos ca ființa virtuților.²¹⁷ Acest fapt ne descoperă complexitatea raporturilor dintre natură și har, în concepția sa, harul nefiind privit de el ca suprapus sau adăugat naturii, așa cum îl concepe teologia medievală apuseană, care vorbește de „natură pură”.²¹⁸ Natura însăși a omului și simplul fapt de a fi sunt darul lui Dumnezeu.²¹⁹ Există, am putea spune, o împărtășire naturală a tuturor fapturilor de Dumnezeu prin simplul fapt al creării lor: „[Făpturile] 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 însușirea lor ființială de a fi așa cum sunt, după cum socotește marele descoperitor de Dumnezeu, Dionsie [Pseudo]-Areopagitul”.²²⁰ Și există o prezență și o lucrare a harului în însuși sânul naturii. Astfel, Sfântul Maxim scrie că dintre cele cărora li se poate atribui un *logos* al naturii, unele sunt „sădite (ἐμπεφυκεν) după har în cele ce s-au făcut, ca o oarecare putere înnăscută (ἐμφυτος), vestind limpede pe Dumnezeu, care există în toate”.²²¹ Mai mult încă, datorită chipului, există în natura

²¹⁵ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 612AB, CCSG 22, p. 57 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 364 – n. trad.].

²¹⁶ A se vedea între altele *Thal.*, 54, PG 90, 512B, CCSG 7, p. 447.73-75: „Știind că toată făptuirea (*praxis*) și contemplația, virtutea și cunoștința, biruința și înțelepciunea, bunătatea și adevărul, le săvârșește în noi, ca în niște organe, Dumnezeu” [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 54, p. 276 – n. trad.]. A se vedea și *Thal.*, 54, *passim*.

²¹⁷ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 85 – n. trad.].

²¹⁸ Cf. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montréal, 1972, p. 227. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 598.

²¹⁹ A se vedea mai ales *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

²²⁰ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7d, p. 81 – n. trad.].

²²¹ *Th. Ec.*, I, 49, PG 90, 1101A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării...*, I, 49, p. 173 – n. trad.]. A se vedea comentariul lui H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 598.

însăși o întindere către propria depășire și împlinire în ceea ce este mai presus de natură.²²² Toate acestea ne trimit desigur la cele spuse de noi la începutul acestui capitol despre *logosul* naturii. Sfântul Maxim scrie de altfel în mod explicit că acela care își ordonează voința gnomică (*gnômê*) în conformitate cu firea, „potrivit voinței gnomic, datorită firii se apropie de Dumnezeu, arătând în sine care este modul (*tropos*) prin care trebuie să se pună în practică rațiunea (*logos*) chipului” și împlinește asemănarea.²²³

Este însă sigur că pentru Sfântul Maxim natura în sine nu este izvor de har, nu-l are în mod natural, dacă putem spune așa, ci prin participare, și pe deasupra nu este în stare să-și împlinească de una singură finalitatea mai presus de fire spre care tinde:²²⁴ „căci nu posedă firea rațiunile (*logoi*) celor mai presus de fire”.²²⁵ Ceea ce am spus mai înainte permite constatarea că pentru Sfântul Maxim absența unei fracturi între chip și asemănare ține mai puțin de faptul că ceea ce este mai presus de fire se găsește în finalitatea firii și în însuși dinamismul ei, cât de faptul că natura este, în fundamentul și în împlinirea ei, învăluită sau condiționată de har și de ceea ce este mai presus de fire.

Dar nu trebuie pierdut din vedere că în această realitate impregnată de har dintru început și până în sfârșit, există loc pentru liberul arbitru al omului. Efectele harului nu se fac simțite deplin în planul existenței personale a omului decât în măsura bunei dispoziții a voinței sale gnomic (*gnômê*) și potrivit alegerii sale. Putem atunci vorbi de o veritabilă sinergie a harului lui Dumnezeu cu lucrarea personală a omului.²²⁶

²²² J. MEYENDORFF spune astfel: „Întrucât omul este făcut după chipul Dumnezeului transcendent, însăși firea sa îi îngăduie să se «depășească» pentru a intra în comuniune cu Arhetipul său” (*Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 205) [tr. rom. de Pr. prof. Nicolai Buga, în: JOHN MEYENDORFF, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 162 – n. trad.].

²²³ *Ep.*, 3, PG 91, 409A [tr. rom. cit., *Epistola* 3, p. 39 – n. trad.].

²²⁴ A se vedea remarca lui I. HAUSHERR citată mai sus.

²²⁵ *Thal.*, 59, PG 90, 609B, CCSG 22, p. 55.159-160 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 362 – n. trad.].

²²⁶ În *Răspunsuri către Talasie*, 59, aflăm o amplă mărturie despre această sinergie [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, pp. 355-368 – n. trad.]. A se vedea și, de exemplu, *Ep.*, 3, PG 91, 409C [tr. rom. cit., *Epistola* 3, p. 40 – n. trad.].

În concluzie, se vede cum Sfântul Maxim evită pe de o parte să facă din dobândirea asemănării un proces determinat de natură, iar pe de altă parte cum se distanțează de o concepție panteistă despre natură.

Diada chip-asemănare este în strânsă legătură cu concepția maximi-
miană despre îndumnezeire.²²⁷

Putem observa în primul rând că pentru Sfântul Maxim dobândirea de către om a asemănării cu Dumnezeu răspunde planului dumnezeiesc. Astfel, Sfântul Maxim spune că Dumnezeu a adus cele create la existență „pentru ca acestea să se bucure de împărtășirea de El [...], iar El să se veselească de lucrurile Sale văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura”.²²⁸ Or, îndumnezeirea corespunde ea însăși, după cum am văzut, planului dumnezeiesc, țintei sale supreme. Cele două teme se regăsesc unite în acest pasaj din *Epistole* 23 și 43:

„Căci spre acestea ne-a și făcut, ca să ne facem părtași dumnezeieștii firi (2 Petru 1, 4) și ai veșniciei Lui și să ne arătăm asemenea Lui prin îndumnezeirea cea din har, pentru care sunt toată existența și durata celor ce sunt și aducerea la ființă și nașterea celor ce nu sunt.”²²⁹

Le regăsim de asemenea unite în acest extras din *Ambigua*, 7: „Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui – prin aceea că avem prin

²²⁷ Astfel, J. PÉGON notează: „Pentru autorul nostru, asemănarea nu desemnează doar ceea ce se dobândește în raport cu ceea ce este înăscut, ci mai ales faza superioară a dezvoltării spirituale, care are legătură directă cu îndumnezeirea” (Introducere la MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, SC 9, Paris, 1943, p. 132, n. 1). A se vedea și L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisorul. Microcosmos și mediator*, Ed. Sophia, București, 2005 – n. trad.]; W. VÖLKER, *Maximus Confessor*, Wiesbaden, 1965, p. 480, și V. LOSSKY, care raportează chipul la creație, iar asemănarea la îndumnezeire (*Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 110) [tr. rom. cit., *Vederea lui Dumnezeu*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1995, pp. 112-113 – n. trad.].

²²⁸ *Char.*, III, 46, Ceresa-Gastaldo, p. 164 [tr. rom. cit., în *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 115 – n. trad.].

²²⁹ *Ep.*, 24, PG 91, 609C = *Ep.*, 43, 640B [tr. rom. cit., *Epistola* 24, p. 163 – n. trad.].

împărtășire trăsăturile exacte ale bunătății Lui și a plănuit înainte de veacuri să fim în El²³⁰ și în acest pasaj din *Ambigua*, 42:

„Omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu ca să se nască cu voința din Duh și să primească asemănarea adusă lui prin păzirea poruncii dumnezeiești, ca să fie același om făptură a lui Dumnezeu după fire și fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu după har.”²³¹

În al doilea rând trebuie remarcat faptul că dobândirea asemănării este întotdeauna situată de Sfântul Maxim pe cele mai înalte trepte ale vieții duhovnicești. El spune, de pildă, că o dată sufletul unit prin virtuți cu cei mai dumnezeiești *logoi* și predat întreg lui Dumnezeu, „Dumnezeu, îmbrățișându-l cu totul împreună cu trupul concrescut cu el, îl face asemenea Lui, într-un fel convenit aceleia [trupului], așa încât prin întreg sufletul să Se poată arăta necircumscriș întreg”²³² El notează de asemenea că lucrarea „tainicei inițieri teologice”²³³ stă în a face [mintea – *nous*] asemenea și egală cu Dumnezeu, pe cât e cu putință, prin har”²³⁴

În al treilea rând vom observa că asemănarea este de nenumărate ori pusă în raport cu tema nașterii duhovnicești și a înfierii – aceasta din urmă mergând mână în mână cu îndumnezeirea –, fie că înfierea este prezentată ca izvor al asemănării celei mai depline,²³⁵ fie că asemănarea desăvârșit împlinită se arată ca principiu al înfierii.²³⁶

²³⁰ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7k, p. 97 – n. trad.].

²³¹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 294 – n. trad.].

²³² *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1249C [tr. rom. cit. *supra*, 83a, p. 220 – n. trad.].

²³³ *Teologia*, care se situează dincolo de *praxis* și *theôria*, corespunde celei mai înalte trepte a vieții duhovnicești și desemnează cunoașterea mistică a lui Dumnezeu Însuși (adică independent de creaturi).

²³⁴ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82b, p. 215 – n. trad.]. A se vedea și *Pater*, PG 90, 889BC, CCSG 23, p. 50 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 321 – n. trad.]. *Ep.*, 21, PG 91, 604CD [tr. rom. cit., *Epistola* 21, p. 160 – n. trad.].

²³⁵ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1140D [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 140 – n. trad.].

²³⁶ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 294 – n. trad.]. *Myst.*, XXIII, PG 91, 701B, CCSG 69, p. 54.867-868 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 38 – n. trad.].

Trebuie să notăm, în fine, că pentru Sfântul Maxim îndumnezeirea este în parte concepută ca împlinire a desăvârșitei asemănări cu Dumnezeu și *vice versa*, după cum vom vedea ulterior.²³⁷

VI. Existență – existență bună – existență veșnică – existență veșnic fericită

Triada *existență* (εἶναι) – *existență bună* (εὖ εἶναι) – *existență veșnică* (ἀεὶ εἶναι)²³⁸ sau *existență veșnică bună* (ἀεὶ εὖ εἶναι) ocupă un loc esențial în gândirea Sfântului Maxim, constituind un laitmotiv al ei;²³⁹ ea are o relație strânsă cu precedentele concepte studiate și este pusă în legătură – vom vedea din ce rațiuni – cu alte triade ale sistemului său de gândire: *existență – devenire – subzistență*,²⁴⁰ *putere-lucrare-odihnă*,²⁴¹ *fire-alegere – har*,²⁴² *origine-existență-sfârșit*,²⁴³ *început-mijloc-sfârșit*,²⁴⁴ *Ziua a șasea-Ziua a șaptea-Ziua a opta*,²⁴⁵ și cu triada paulină: *existență-mișcare-viață* (Fapte 17, 28).²⁴⁶

²³⁷ În capitolul XI.

²³⁸ Cf. *Char.*, III, 23-25, Ceresa-Gastaldo, pp. 152-154; IV, 13, Ceresa-Gastaldo, p. 198 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, pp. 110-111 – n. trad.]. *Thal.*, ProL., PG 90, 261C, CCSG 7, p. 43.431 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, p. 41 – n. trad.].

²³⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 139. Se pare că sursa Sfântului Maxim este CLEMENT ALEXANDRINUL care utilizează, incidental, o triadă analogă: ζῆν – εὖ ζῆν – ἀεὶ ζῆν (*Protr.*, I, 7, 3, SC 2, pp. 60-61) [tr. rom. cit., *Protr.*, p. 74 – n. trad.]. De notat că acest cuplu ζῆν – εὖ ζῆν se găsește deja la ARISTOTEL, *Pol.*, I, 2. De fapt, cuplul εἶναι – εὖ εἶναι figurează în tratatul *De divinis nominibus* al Sfântului DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL (IV, I, PG 3, 696A, SC 578, p. 432.23-24) [tr. rom. cit., *Despre Numirile dumnezeiești*, p. 146 – n. trad.]. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 537, p. 623.

²⁴⁰ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 112, p. 281 – n. trad.].

²⁴¹ Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392A [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 332 – n. trad.].

²⁴² Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392A [tr. rom. cit. *supra*, p. 332 – n. trad.].

²⁴³ *Ep.*, 16, PG 91, 577CD [tr. rom. cit., *Epistola 16*, p. 146 – n. trad.].

²⁴⁴ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, pp. 73-74 – n. trad.].

²⁴⁵ Cf. *Th. Ec.*, I, 56, PG 90, 1104C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării...*, p. 177 – n. trad.].

²⁴⁶ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 86 – n. trad.].

Sfântul Maxim consideră acești trei termeni (existență – existență bună – existență veșnică) ca avându-și *logoi* lor întemeiați și preexistenți în Dumnezeu²⁴⁷ și ca fiind „cele trei moduri generale în care le-a creat Dumnezeu pe toate”.²⁴⁸ El precizează însă că această triadă în integralitatea ei nu privește decât ființa sau natura rațională și înțelegătoare,²⁴⁹ și consideră astfel acești trei termeni, într-un mod mai exact, drept cele trei „moduri generale ale nașterii noastre”²⁵⁰, prezentându-le în alt loc fundamentul, spune că:

„Rațiunea (*logos*) universală a întregii creații a ființelor raționale comportă rațiunea (*logos*) existenței, cea a bunei existențe și cea a veșniciei existențe”.²⁵¹

Existența (εἶναι), chiar dacă acoperă aceeași realitate ca ființa (οὐσία), subliniază, prin comparație cu acest ultim termen, latura existențială a ființei.²⁵² Ea este „dată ființial celor ce sunt”,²⁵³ altfel spus ea aparține prin natură făpturilor create de la aducerea lor la existență, mai precis, dacă distingem, așa cum face Sfântul Maxim, trei tipuri de venire la existență – fizică („din trupuri”), spirituală și trupească –, ea aparține celei dintâi.²⁵⁴ Ea aparține încă și chipului lui Dumnezeu din om.²⁵⁵ „Pentru faptul că există”, „ființele raționale [...] sunt mișcate

²⁴⁷ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1048B [tr. rom. cit. *supra*, p. 86 – n. trad.].

²⁴⁸ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 10, PG 91, 1116B [cf. tr. rom. cit. *supra*, 13, p. 114: „trei sunt scopurile generale spre care a făcut Dumnezeu toate” – n. trad.].

²⁴⁹ Cf. *Char.*, III, 24, 25, CG, p. 154; IV, 13, Ceresa-Gastaldo, p. 198 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

²⁵⁰ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1325B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 111, p. 278 – n. trad.].

²⁵¹ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392A [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 332 – n. trad.].

²⁵² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 215-216.

²⁵³ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 157, p. 332: „[modul] existenței s-a dăruit făpturilor [...] prin ființă” – n. trad.]. Cf. *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

²⁵⁴ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1325B [tr. rom. cit. *supra*, 111, p. 278: „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” – n. trad.].

²⁵⁵ Cf. *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

după fire dinspre început [...]”²⁵⁶ altfel spus existența este principiul natural al mișcării simple (sau al mișcării lipsite de vreo însușire anume, sau încă, după cum spune Sfântul Maxim, al faptului de a fi „neapărat mișcate”²⁵⁷) a creaturilor. Existenței îi aparțin de asemenea puterile (sau facultățile) firii, ca și lucrările care le corespund, într-o stare nedeterminată sau lipsită de vreo însușire anume.²⁵⁸

În timp ce existența Îl are „numai pe Dumnezeu drept cauză”, existența bună (εὖ εἶναι) depinde de „libera noastră hotărâre”²⁵⁹ sau de alegerea noastră.²⁶⁰ Ea „li s-a dat prin voința (alegerea) lor [celor ce sunt], ca unora ce se mișcă de sine”²⁶¹. Datorită ei ființele raționale ce sunt mișcate [după fire] „se mișcă spre sfârșit (spre ținta lor), potrivit alegerii voinței gnomice (*gnômè*)”²⁶². Mai precis, ea corespunde orientării într-un mod potrivit Binelui, altfel spus către Dumnezeu, definită prin voința gnomică și alegerea (*gnômè* și *proairesis*) persoanei, a mișcării care își are originea în existența sa²⁶³. Ea corespunde așadar unei anumite calificări (πὼς εἶναι) spirituale a acestei mișcări naturale de către persoană, a „felului în care ne mișcăm spre Dumnezeu ca țintă”²⁶⁴. Sfântul Maxim conține astfel existența bună ca „neîncetata mișcare spre Dumnezeu”²⁶⁵ iar pe o treaptă mai înaltă ca mișcare în Dumnezeu.²⁶⁶ Existența bună corespunde încă și unei anumite folosiri de către persoană, potrivit liberului arbitru, a puterilor sau

²⁵⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 71 – n. trad.].

²⁵⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C [tr. rom. cit. *supra*, p. 73: „toate cele făcute pătesc mișcarea”; a se vedea, pentru explicația oferită, nota 29 – n. trad.].

²⁵⁸ Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392AB [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 332 – n. trad.].

²⁵⁹ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1116B [tr. rom. cit. *supra*, 13, p. 114 – n. trad.].

²⁶⁰ Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392C [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 332 – n. trad.]. Cf. *Char.*, IV, 13, Ceresa-Gastaldo, p. 198 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 131 – n. trad.].

²⁶¹ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392A [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 332 – n. trad.].

²⁶² *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 73 – n. trad.]. Cf. *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

²⁶³ De notat că în *Thal.*, 2, PG 90, 272AB, CCSG 7, p. 51.15, Sfântul Maxim vorbește totuși de „mișcarea celor particulare spre existența bună” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, p. 45 – n. trad.].

²⁶⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 – n. trad.].

²⁶⁵ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1116B [tr. rom. cit. *supra*, 13, p. 115 – n. trad.].

²⁶⁶ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084B [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 86 – n. trad.].

facultăților firii sale, altfel spus unei anume activări și orientări a lucrărilor proprii fiecăreia dintre ele.²⁶⁷ folosire, punere în lucrare, orientare potrivit binelui, potrivit firii, conforme cu *logosul* firii, sau încă spre sau pentru Dumnezeu. Putem spune așadar că în timp ce existența corespunde *logosului* firii, existența bună corespunde unui mod (τρόπος) de existență²⁶⁸ conform acestui *logos*, iar existența rea (φεῦ εἶναι) corespunde unei folosiri a acestor puteri sau unei activări a lucrărilor lor neconformă cu *logosul* naturii sau contra naturii.²⁶⁹ În timp ce existența corespunde chipului lui Dumnezeu din om, existența bună corespunde asemănării.²⁷⁰ Existența bună, după cum reiese din ultimele observații, corespunde de asemenea virtuților.²⁷¹ Într-adevăr, lucrând prin virtuți se conformează persoana *logosului* existenței bune și are parte de ea,²⁷² aceste virtuți fiind pe scurt cuprinse, după cum am văzut, în bunătate și înțelepciune.²⁷³

Existența veșnică (ἀεὶ εἶναι), spre deosebire de existența fizică, nu se află în făpturile raționale în mod natural, nu provine din puterea lor de lucrare și, spre deosebire de existența buna, nu este în mod necesar urmarea alegerii lor,²⁷⁴ ci le este dată prin har,²⁷⁵ izvorând

²⁶⁷ Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392B [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 332 – n. trad.].

²⁶⁸ Cf. *Th. Ec.*, I, 56, PG 90, 1104C, unde Sfântul Maxim vorbește de „modul (*tropos*) existenței bune [fericite] [a făpturilor]” deosebit de rațiunea (*logos*) ființei lor.

²⁶⁹ Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 157, p. 332 – n. trad.].

²⁷⁰ *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

²⁷¹ Cf. I. HAUSHERR, *Philautie*, Roma, 1952, p. 138.

²⁷² Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084B; 42, PG 91, 1329A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 86 – n. trad.].

²⁷³ Cf. *Char.*, III, 24, Ceresa-Gastaldo, p. 154: „Ființa rațională și mintală se împărtășește de Dumnezeu Cel Sfânt [...] prin aptitudinea ființării celei bune [...] adică prin aptitudinea bunătății și a înțelepciunii”. În *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit. *supra*, p. 111 – n. trad.], al doilea termen al triadei este pur și simplu înlocuit prin „bunătate și înțelepciune”. Putem spune împreună cu L. THUNBERG că existența bună reprezintă deopotrivă viața practică și viața contemplativă (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 393) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 408 – n. trad.].

²⁷⁴ Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 157, p. 332 – n. trad.].

²⁷⁵ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392A [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 332 – n. trad.].

ca și existența fizică numai de la Dumnezeu în calitate de cauză.²⁷⁶ Existența veșnică nu poate fi într-adevăr în ei în mod ființial, 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?”²⁷⁷ Însă, ca și existența, existența veșnică aparține chipului lui Dumnezeu din om.²⁷⁸ Existența veșnică îi este dată așadar oricărui om; altfel spus, orice om va exista veșnic, fie că a viețuit potrivit existenței celei bune, fie celei rele. Ea corespunde de fapt limitei lucrării ființelor raționale, încetării mișcării lor, limită și încetare care nu țin de calitatea acestei mișcări și acestei lucrări. Ea corespunde Sabatului, pe care Sfântul Maxim îl evocă în repetate rânduri în scrierile sale, care este odihna lui Dumnezeu de lucrările Sale, Ziua a Șaptea, despre care el spune că „pune capăt mișcării temporale”²⁷⁹ sau că este „încheierea și odihna lucrărilor naturale”²⁸⁰ Sfântul Maxim scrie astfel: „După cum lucrarea voinței folosește puterea firii, fie după fire, fie contra firii, ea va primi sfârșitul în buna sau în nefericita existență. Iar aceasta [acest sfârșit] este veșnica existență în care sabatizează [se odihnesc] sufletele, primind încetarea a toată mișcarea”²⁸¹

Se poate observa că existența, existența bună și existența veșnică sunt toate trei date de Dumnezeu ca har.²⁸² Dar fiecare dintre ele se dă într-un mod care corespunde naturii sale: „cel al existenței s-a dăruit [...] celor ce sunt [făpturilor] prin ființă”, „cel al bunei existențe li s-a dat [...] prin voința [alegerea] lor, ca unora ce se mișcă de sine”, iar „cel al veșnicei existențe li s-a dăruit [...] prin har”²⁸³ Diversitatea

²⁷⁶ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1116B [tr. rom. cit. *supra*, 13, p. 114 – n. trad.].

²⁷⁷ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392B [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 332 – n. trad.].

²⁷⁸ *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

²⁷⁹ *Th. Ec.*, I, 51, PG 90, 1101C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării...*, I, 51, p. 174 – n. trad.].

²⁸⁰ *Th. Ec.*, I, 55, PG 90, 1104B [cf. tr. rom. cit. *supra*, p. 176: „isprăvirea și oprirea cugetărilor contemplative naturale [...]” – n. trad.].

²⁸¹ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 157, p. 334 – n. trad.].

²⁸² Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C; 65, PG 91, 1392A. [tr. rom. cit. *supra*, pp. 73-74; p. 332 – n. trad.]. *Char.*, III, 24, CG, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

²⁸³ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392A [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 332 – n. trad.].

modalităților poate fi privită și dintr-o perspectivă care Îl are în centru pe Dumnezeu: „Dumnezeu ne-a dat în dar existența [...] ca început (obârșie)”, iar harul existenței bune și al existenței veșnice ca sfârșit (țintă).²⁸⁴ Cât privește existența bună, lucrul acesta nu contrazice faptul că ea depinde, după cum zice Sfântul Maxim, de alegerea noastră. Acest har al existenței bune poate fi, pe de o parte, privit deja ca darul unei aptitudini pentru existența bună,²⁸⁵ pe care noi suntem liberi să-l folosim sau nu. Pe de altă parte, existența bună în sine este un har al lui Dumnezeu, dar depinde de alegerea noastră să-l primim ori nu.²⁸⁶ În fine, Sfântul Maxim concepe dobândirea existenței bune de către persoană ca fapt al sinergiei voinței sale cu harul lui Dumnezeu. El insistă în nenumărate rânduri asupra caracterului stimulativ al harului, ca unul ce este conferit de Dumnezeu ca Proniator, și vorbește mai ales de „Providența ce susține firea în rațiunea (*logos*) existenței celei bune”²⁸⁷ sau de Dumnezeu „Care lucrează existența cea bună” în cel care-L primește,²⁸⁸ scriind iarăși că: „Lucrarea Providenței constă nu numai în a păstra firea potrivit *logosului* existenței sale, ci și în a arăta că a câștigat *logosul* existenței celei bune în mod statornic prin har”²⁸⁹.

Daruri ale lui Dumnezeu către toate făpturile înzestrate cu rațiune, existența, aptitudinea pentru existența bună și existența veșnică sunt

²⁸⁴ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C [tr. rom. cit. *supra*, pp. 73-74 – *n. trad.*].

²⁸⁵ Cf. *Char.*, III, 24, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – *n. trad.*].

²⁸⁶ Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 640D-641A, CCSG 22, p. 105.337-339, unde vorbește de: „cel ce nu poate să primească pe Dumnezeu în sine ca să lucreze [Acesta] în el existența cea bună” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 380 – *n. trad.*].

²⁸⁷ *Thal.*, 55, PG 90, 545C, CCSG 7, p. 495.259-260 [tr. rom. cit. *supra*, p. 307 – *n. trad.*].

²⁸⁸ *Thal.*, 61, PG 90, 640D-641A, CCSG 22, p. 105.337-339. Cf. *Thal.*, 2, PG 90, 272AB, CCSG 7, p. 51 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 380. Cf. *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, p. 49 – *n. trad.*].

²⁸⁹ *Thal.*, 55, PG 90, 545B, CCSG 7, p. 495.242-245 [cf. tr. rom. cit. *supra*, p. 306: „Lucrarea Providenței constă nu numai în a păstra firea cu existența nemicșorată, ci și în a face să nu îi lipsească nimic pentru a deveni fericită (a primi existența bună) prin har” – *n. trad.*].

prin însuși acest fapt, fiecare în felul său, moduri de participare la Dumnezeu, de care au parte toți oamenii fără deosebire: „Ființa rațională și mintală se împărtășește de Dumnezeu Cel Sfânt [...] prin însuși faptul că există și prin capacitatea pentru existența cea bună, ca și prin harul de a avea existență veșnică”.²⁹⁰ Dar aici este vorba de moduri de părtășie la Dumnezeu a firii de care persoana poate într-un anume fel să rămână străină. Ea se face pe sine însăși părtașă la existență, la existența bună și la existența veșnică, în conformitate cu natura sa, în măsura în care, potrivit dispoziției voinței și alegerii sale, ea se alipește de Dumnezeu.²⁹¹ Se poate atunci vorbi de o participare mai elevată, mai deplină la existență, de o participare efectivă (și nu doar sub forma unei aptitudini) la existența bună, și de o participare fericită, în unire cu Dumnezeu, la existența veșnică,²⁹² altfel spus de o participare la existența pururea fericită (ἀεὶ εὖ εἶναι), aceasta din urmă fiind efectiv o determinare pozitivă a existenței veșnice, primită de cei care au trăit potrivit existenței celei bune. Dar trebuie să știm că existența veșnică poate primi, dimpotrivă, și o determinare negativă, a existenței veșnice nefericite, dacă persoana a viețuit potrivit existenței celei rele. Altfel spus, orice om va avea parte de existență veșnică,²⁹³ dar numai cei care au dobândit, prin purtări virtuozose, existența bună, vor avea parte de existență veșnică fericită. Sfântul Maxim o spune limpede în *Ambigua*, 65, raportând existența veșnică la Sabatul Zilei a șaptea, iar existența veșnică fericită la Parusia Zilei a opta, când se împlinește și îndumnezeirea. Acest text subliniază în plus faptul că împărtășirea de existență și de existență veșnică a celui care viețuiește potrivit existenței celei bune este mai elevată, mai deplină, și pentru

²⁹⁰ *Char.*, III, 24, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

²⁹¹ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329AB, citat *supra*, cap. I, n. 141 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 112, p. 281 – n. trad.].

²⁹² Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329AB [tr. rom. cit. *supra*, p. 281 – n. trad.].

²⁹³ Și nu doar cei care au avut o existență bună, așa cum afirmă, în articolul său, „La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur”, *Sciences ecclésiastiques*, 14, 1962, p. 449, I.-H. DALMAIS, care confundă aici existența veșnică cu veșnica existență fericită.

că el se află astfel unit cu Cel ce este însăși Existența, însăși Existența bună și Existența veșnică însăși:

„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 ce 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 circumscrise. Deci precum lucrarea voinței folosește puterea firii, fie după fire, fie contra firii, ea va primi sfârșitul în buna sau în nefericita existență. Iar aceasta este 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 (*logos*) existenței prin voință conform firii, Se va sălășlui după dreptate, întreg în ei întregi, și le va procura veșnica existență bună prin împărțășirea de El; iar celor ce s-au folosit de rațiunea (*logos*) 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 nicio mișcare prin care Cel căutat li Se arată celor ce Îl caută.”²⁹⁴

Sfântul Maxim vorbește în nenumărate rânduri, în mod explicit, de existența cea pururea fericită; uneori însă, în mod implicit, la ea

²⁹⁴ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392CD. Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329AB. *Th. Ec.*, I, 54-56, PG 90, 1104BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 157, pp. 333-334; cf. 112, p. 281 – *n. trad.*]. Vom nota în treacăt concepția Sfântului Maxim despre chinurile iadului: aceste chinuri țin de faptul că omul, din propria sa vină, s-a îndepărtat de existența bună, și prin urmare s-a lipsit el însuși de veșnica existență fericită și de Dumnezeu.

se referă atunci când vorbește de existența veșnică. Existența pururea fericită poate fi de fapt considerată ca adevărata existență veșnică.²⁹⁵ Ea este existența veșnică a celor care s-au conformat *logosului* existenței bune. Există astfel o complementaritate a termenilor triadei, care este metafizică, dar și duhovnicească. Cu privire la prima, Sfântul Maxim spune:

„Rațiunea (*logos*) existenței având în chip natural numai puterea spre lucrare, nu poate avea însăși lucrarea atotdeplină fără hotărârea voinței; a bunei existențe, având prin voință (*gnômè*) numai lucrarea puterii naturale, nu are puterea întregă fără fire; iar a veșniciei 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 fapte ca putere și nu rezultă cu necesitate din hotărârea voinței.”²⁹⁶

În ceea ce privește complementaritatea duhovnicească, Sfântul Maxim subliniază necesitatea prezenței celui de-al doilea termen, pentru ca primul și cel de-al treilea să aibă preț și noimă: „prin sine [acesta de la mijloc] 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 «a fi bine» unit cu ele [...] nu pot dobândi și păzi [...] altfel adevărul din cele două capete”²⁹⁷. Aceste două observații ale Sfântului Maxim converg în înțelesul că persoana nu-și află deplina realizare a ființei sale decât în existența bună, și desăvârșita împlinire, mijlocită de această existență bună, numai în existența pururea fericită, care nu constituie doar capătul sau limita (*πέρας*) mișcării

²⁹⁵ Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 394 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisorul. Microcosmos și mediator*, p. 409 – n. trad.].

²⁹⁶ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 157, p. 332 – n. trad.].

²⁹⁷ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1116B [tr. rom. cit. *supra*, 13, p. 114 – n. trad.]. Cf. *Char.*, III, 23-25, Ceresca-Gastaldo, pp. 152-154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, pp. 110-111 – n. trad.].

ființelor, ca în cazul existenței veșnice, ci ținta sa finală (τέλος): „ținta mișcării celor ce se mișcă este existența pururea fericită”²⁹⁸

Or, după cum se vede din numeroase texte, aceasta din urmă se identifică pentru Sfântul Maxim cu starea finală a omului îndumnezeit.²⁹⁹ Într-un pasaj din *Epistola* 16, în care leagă triada existență-existență bună-existență pururea fericită de triada de la *Romani* 11, 36: „De la El și prin El și întru El sunt toate”, el scrie: „Îi încredințăm lui [Dumnezeu] toată viața noastră prezentă și viitoare, ca existând din El prin rațiunea (*logos*) creării, trăind prin El prin modul viețuirii noastre și având să sfârșim în El prin taina cea după har a îndumnezeirii nădăjduite”; continuarea acestui pasaj arată foarte limpede că acest sfârșit este pentru Sfântul Maxim totuna cu „veșnica existență bună”.³⁰⁰ În *Răspunsuri către Talasie*, 35, el aseamănă sângele Cuvântului întrupat cu „îndumnezeirea care va ține firea prin har în fericirea veșnică [în veșnica existență bună]”, iar oasele cu „puterea care, în chip neștiut, va susține firea în fericirea veșnică [în veșnica existență bună] prin îndumnezeire”.³⁰¹ În *Răspunsuri către Talasie*, 60, Sfântul Maxim scrie: „Se cădea cu adevărat ca Cel ce este după fire făcătorul ființei lucrurilor să Se facă și Autorul îndumnezeirii după har a celor create, ca astfel Dătătorul existenței să Se arate și ca Dăruitorul fericirii veșnice a existenței [veșnicei existențe bune]”.³⁰² Iar în *Răspunsuri către Talasie*, 64, spune că „legea harului este rațiunea (*logos*) mai presus de fire, care preface firea în chip neschimbat îndumnezeind-o și arată în firea oamenilor ca într-o icoană arhetipul necuprins și mai presus de ființă și de fire și procură fericirea veșnică [veșnica existență fericită]”.³⁰³ Am citat deja pasajul din *Ambigua*,

²⁹⁸ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C. Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392CD, citat *infra* [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 73; cf. 157, p. 334 – n. trad.].

²⁹⁹ Cf. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 404.

³⁰⁰ *Ep.*, 16, PG 91, 577CD [tr. rom. cit., *Epistola* 16, p. 148 – n. trad.].

³⁰¹ *Thal.*, 35, PG 90, 380AB, CCSG 7, p. 241.41-44 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 35, p.158 – n. trad.].

³⁰² *Thal.*, 60, PG 90, 624D, CCSG 22, p. 79.117-120 [tr. rom. cit. *supra*, 60, p. 377 – n. trad.].

³⁰³ *Thal.*, 64, PG 90, 725D-728A, CCSG 22, p. 237.800-804 [tr. rom. cit. *supra*, 64, p. 462 – n. trad.].

65, unde Sfântul Maxim leagă veșnica existență fericită de Ziua a opta, care este „venirea curată și atotluminoasă a lui Dumnezeu”, și de împărtășirea de El.³⁰⁴ În *Capete gnostice sau teologice*, 1, 56, Sfântul Maxim spune că „ziua a opta indică taina negrăită a veșnicei existențe fericite a făpturilor”,³⁰⁵ după ce mai înainte a spus că „acela care s-a învrednicit de ziua a opta [...] a trecut la viața fericită a lui Dumnezeu [...], devenind el însuși prin îndumnezeire dumnezeu”³⁰⁶ și că „ziua a opta este trecerea și strămutarea celor vrednici la starea de îndumnezeire”.³⁰⁷ Un pasaj din *Ambigua. Către Ioan*, 7, arată de asemenea identitatea veșnicei existențe fericite cu starea de îndumnezeire, dar plasând-o în continuitatea primilor doi termeni,³⁰⁸ și arătând cum omul care se conformează rațiunii (*logos*) fiecăruia dintre aceste moduri de existență împlinește în final țelurile înalte pe care le constituie aceste rațiuni (*logoi*) preexistente în Dumnezeu, își împlinește propriul *logos*, realizează, potrivit voinței lui Dumnezeu, identitatea începutului cu sfârșitul,³⁰⁹ ajunge la cea mai intimă unire cu Dumnezeu potrivit modurilor respective ale acestor *logoi*, și este îndumnezeit:

„Este adică în Dumnezeu prin luare-aminte cel ce nu-și corupe rațiunea (*logos*) ființei sale preexistente în Dumnezeu; se mișcă în Dumnezeu potrivit cu rațiunea (*logos*) ființării sale bune, preexistente în Dumnezeu, lucrând prin virtuți și viețuiește în Dumnezeu³¹⁰ potrivit cu rațiunea (*logos*) ființării sale veșnice preexistente în Dumnezeu.³¹¹ De aceea, fiind deja de aici, prin

³⁰⁴ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 157, p. 334 – n. trad.].

³⁰⁵ *Th. Ec.*, I, 56, PG 90, 1104C [tr. rom. cit. în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării...*, p. 177 – n. trad.].

³⁰⁶ *Th. Ec.*, 54, PG 90, 1104B [tr. rom. cit. *supra*, p. 176 – n. trad.].

³⁰⁷ *Th. Ec.*, 55, PG 90, 1104B [tr. rom. cit. *supra*, p. 176 – n. trad.].

³⁰⁸ A se vedea în această privință și *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348D [tr. rom. cit., *Ambigua, Către Ioan*, 116, p. 296 – n. trad.].

³⁰⁹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081D-1084A [tr. rom. cit. *supra*, 7f, p. 85 – n. trad.].

³¹⁰ Acest pasaj tâlcuiește textul de la *Fapte* 17, 28 („în El trăim și ne mișcăm și suntem”), folosit ca temei al celor spuse mai înainte.

³¹¹ „Ființarea veșnică” aici are înțelesul de „veșnica bună ființare”.

deprinderea atotnepătimașă, mereu același cu sine și nemișcat, va fi și în veacul viitor prin îndumnezeirea ce i se va dărui iubind și îmbrățișând rațiunile (*logoi*) amintite ce preexistă în Dumnezeu, mai bine-zis, pe Dumnezeu în Care sunt fixate rațiunile (*logoi*) bunătaților (virtuților). Și astfel este parte a lui Dumnezeu ca existent, pentru rațiunea (*logos*) ființării sale preexistentă în Dumnezeu; ca bun, pentru rațiunea (*logos*) viețuirii sale bune preexistentă în Dumnezeu; și ca dumnezeu, pentru rațiunea (*logos*) ființării sale veșnice preexistentă în Dumnezeu. Este așadar parte a lui Dumnezeu ca unul ce a cinstit aceste rațiuni (*logoi*), 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 sine. Unul ca acesta este și se numește dumnezeu prin har.”³¹²

VII. Menirea omului

Avem acum o cunoaștere precisă a conceptelor prin care se exprimă gândirea Sfântului Maxim referitor la menirea omului ținând cont de planul dumnezeiesc al îndumnezeirii sale, iar natura acestei meniri reiese destul de clar din analizele precedente, așa încât aici nu mai e nevoie decât de o simplă recapitulare.

Îndumnezeirea omului nu poate fi decât efectul harului dumnezeiesc, însă omul a fost creat și constituit de Dumnezeu în așa fel încât să poată înainta către această îndumnezeire plănuită pentru el de Dumnezeu și să poată primi acest har. În concepția Sfântului Maxim, noțiunea de *logos* are un rol fundamental. Ea definește norma naturii umane așa cum a fost ea stabilită de Dumnezeu dintru început, la crearea lui, și mai cu seamă așa cum trebuie ea să-și afle întru sfârșit împlinirea sa în Dumnezeu, potrivit voii Lui; ea definește de asemenea devenirea „firească” a omului, devenire care se situează la „mijloc”, între acest început și acest sfârșit, și potrivit căreia omul are de împlinit efectiv, la sfârșit, scopul încredințat lui de Dumnezeu

dintru început. A fi îndumnezeit de Dumnezeu presupune în mod esențial din partea ființei omenești ca ea să fie în acord cu *logosul* firii sale, sau, mai simplu spus, să viețuiască conform firii sale, adică să se miște și să lucreze conform orientării dinamice originare a puterilor sale înspre Dumnezeu. Această concepție este rezumată în mod deosebit în acest pasaj important din *Ambigua*, 7:

„Fiecare dintre făpturile înzestrate cu minte și rațiune, îngeri și oameni, este și se numește parte a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea lui (*logos*) după care a fost creat, care este în Dumnezeu și pentru Dumnezeu, care preexistă în Dumnezeu, cum s-a zis. Iar dacă se mișcă potrivit ei, va fi negreșit în Dumnezeu³¹³, în Care preexistă rațiunea (*logos*) existenței lui, ca 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 cuviință de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează potrivit cu firea, în chip înțelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obârșia și cauza proprie [...]”³¹⁴

Sfinții sunt cei care „s-au învățat să se lase duși fără abatere, după rațiunea (*logos*) cea cuvenită a firii, spre Cauza ei”;³¹⁵ așadar, fiecare este dator cu o astfel de deprindere. E vorba mai cu seamă de buna și cuvenita folosire a puterilor firii sale; căci, „dacă sufletul se va folosi bine de puterile sale [...] va veni la Dumnezeu”³¹⁶ și la Parusie Dumnezeu va veni și Se va sălăslui întreg „în cei care s-au folosit de rațiunea (*logos*) existenței prin voință conform firii”³¹⁷

³¹³ Cf. *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120.7-11: „Fiecare dintre cele ce există potrivit rațiunii lui, care este în Dumnezeu, se spune că este mădular al lui Dumnezeu și își are locul [său] în Dumnezeu. Dar, fără îndoială, dacă este mișcat potrivit acestei rațiuni în chip înțelept și rațional, va fi în Dumnezeu, ocupându-și locul cuvenit lui [...]” [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, 173, p. 213 – n. trad.].

³¹⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7d, p. 81 – n. trad.].

³¹⁵ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1116C [tr. rom. cit. *supra*, 13, p. 115 – n. trad.].

³¹⁶ *Amb. Io.*, 21, PG 91, 1252B [tr. rom. cit. *supra*, 83b, p. 222 – n. trad.].

³¹⁷ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392D [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 334 – n. trad.].

Distincția dintre *logos* și *tropos*, dintre fire și ipostas, și recunoașterea unui liber arbitru al acestuia din urmă (mai ales sub forma dispoziției de a voi și a alegerii) permit precizarea faptului că, în ceea ce-o privește, persoana are datoria de a alege în mod constant un mod de existență conform firii sau, mai precis, conform *logosului* firii sale, ea având, prin liberul ei arbitru, posibilitatea de a nu-și conforma existența cu acest *logos*, mișcându-se și exercitându-și puterile într-un mod contrar firii.

„Înclinarea voii unindu-se cu rațiunea (*logos*) firii, alegerea liberă a celor ce au ajuns la această stare nu va mai fi potrivnică lui Dumnezeu. Căci nu se poate cugeta nimic contrar rațiunii (*logos*) firii, care este atât lege naturală, cât și lege dumnezeiască, atunci când rațiunea (*logos*) a câștigat mișcarea voii ca să lucreze potrivit cu ea. Și dacă nu este nimic contrar în rațiunea (*logos*) firii, cu drept cuvânt înclinarea voii mișcându-se în armonie cu rațiunea (*logos*) firii, va avea în toate lucrarea sa în armonie cu Dumnezeu”.³¹⁸

Așadar, omul este dator să-și rânduiască voia conform firii, pentru că „potrivit [acestei] dispoziții a voii sale în favoarea firii se unește cu Dumnezeu”.³¹⁹ Sau iarăși, dacă privim lucrurile din perspectiva a ceea ce nu trebuie să se facă, omul este dator să se mențină într-o stare conformă *logosului* firii sale printr-o activitate întru totul conformă cu acesta, ferindu-se de tot ceea ce-ar putea să-l înstrăineze de el. Sfântul Maxim vorbește astfel despre necesitatea ca omul să nu se abată prin cugetele sale de la rațiunea (*logos*) firii³²⁰ sau despre necesara „luare-aminte [...] de a nu-și corupe rațiunea (*logos*) ființei sale, preexistentă în Dumnezeu”.³²¹ El spune iarăși că

³¹⁸ *Pater*, PG 90, 901D, CCSG 23, p. 65.674-66.683 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 334 – n. trad.].

³¹⁹ *Ep.*, 3, PG 91, 409A [tr. rom. cit., *Epistola* 3, p. 39 – n. trad.].

³²⁰ *Ep.*, 4, PG 91, 417B [tr. rom. cit., *Epistola* 4, p. 44: „neieșind cu gândul din rațiunea firii” – n. trad.].

³²¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 86 – n. trad.].

„[omul] dacă s-ar fi lăsat mișcat de rațiunea (*logos*) firii, ar fi cunoscut ce este legea firii și ce este tirania patimilor, care nu s-a născut din fire, ci s-a adăugat prin libera alegere a voii. Ar fi știut că pe cea dintâi trebuie să o cultive, păstrând-o prin lucrările firești, iar pe cea de-a doua să o alunge departe de dispoziția voii și să păzească firea prin rațiune, ca să stăruie în ea însăși, curată și neîntinată, fără ură și dezbinare. Astfel ar fi făcut din dispoziția voii iarăși o tovarășă a firii, ca să nu aducă din altă parte nimic ce nu oferă rațiunea (*logos*) firii”³²²

Dacă lucrul acesta este conceput conform triadei existență – existență bună – existență pururea bună, putem spune într-un mod asemănător că, în ceea ce o privește, persoana, prin dispoziția de a voi și prin alegere, trebuie să se miște potrivit *logosului* firii sale, să lucreze potrivit binelui, să viețuiască în chip virtuos, ca astfel să primească de la Dumnezeu existența bună,³²³ iar prin aceasta, în final, existența pururea bună, pe care Sfântul Maxim o asimilează cu starea omului îndumnezeit.

Sau, iarăși, omul trebuie să dobândească prin liberă alegere – pornind de la potențialitățile întipărite în chipul lui Dumnezeu din el și potrivit harului – asemănarea cu Dumnezeu, îndeosebi prin exercitarea virtuților sădite în firea sa ca semințe sau tendințe fundamentale, această asemănare, în desăvârșirea sa, corespunzând de asemenea cu starea de îndumnezeire. Menirea omului este astfel ca „prin dispoziție [a voinței] și hotărâre liberă” să „străbată cu toată sârguința drumul de laudă ce-l duce spre [ținta sa finală]. 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[...]”³²⁴

³²² Pater, PG 90, 905A, CCSG 23, p. 69 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 336-337 – n. trad.].

³²³ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C; 10, PG 91, 1116B; 42, PG 91, 1329AB; 65, PG 91, 1392A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7a, p. 73; 13, p. 114; 112, p. 281; 157, p. 332 – n. trad.].

³²⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084A [tr. rom. cit. *supra*, 7f, pp. 85-86 – n. trad.].

În fine, trebuie să notăm că Sfântul Maxim, care, după cum vom vedea, asociază adesea îndumnezeirea și înfierea dumnezeiască, concepe menirea omului și ca pe o datorie de a se naște în Duh, ca, devenind Dumnezeu, să se facă deodată și fiu al lui Dumnezeu prin înfiere și har. Un text din *Ambigua*, 42, esențial în ceea ce privește menirea omului, unește aceste ultime teme – a asemănării, a înfierii dumnezeiești și a îndumnezeirii –, subliniind importanța pe care o are alegerea omului pentru dobândirea acestor stări datorite prin har:

„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 să fie același om făptură a lui Dumnezeu după fire și fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu prin Duh, după har. Căci nu era cu putință ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năștea mai înainte cu voința din Duh, datorită puterii-de-sine-mișcătoare și liberă aflată în el prin fire.”³²⁵

Se cuvine să notăm că pentru Sfântul Maxim este deosebit de important ca omul să dobândească – prin acordul mișcării și lucrărilor sale cu firea, sau prin acordul modului său de existență cu *logosul* firii, sau prin împlinirea poruncilor și exercitarea virtuților (și, așadar, prin neprihănire și nepățimire), sau încă și printr-o viață conformă cu existența bună – o stare de neschimbabilitate și neclintire în bine. În *Tâlcuire la Tatăl nostru*, el subliniază în mod deosebit faptul că se cuvine ca „noi să nu mai avem o voie ce se împotrivesc *logosului* firii, ci precum în privința firii, tot așa și în privința voii, rămânem neschimbători”³²⁶ iar puțin mai jos el vorbește de „mișcarea unitară a voii, care nu alege decât virtutea”³²⁷

³²⁵ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 294 – n. trad.].

³²⁶ *Pater*, PG 90, 880A, CCSG 23, p. 35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 312 – n. trad.].

³²⁷ *Pater*, PG 90, 892A, CCSG 23, p. 51 [tr. rom. cit. *supra*, p. 322 – n. trad.]. Vom vedea ulterior cum păcatul a fost pentru om un principiu de mutație și cum lucrarea mântuitoare a Cuvântului întrupat constă în parte în redarea neschimbabilității și statorniciei omului în bine, pe care el le-a pierdut.

VIII. Starea originară a lui Adam și condiția paradisiacă

Sfântul Maxim vorbește îndelung despre firea omului, despre menirea și rostul lui, dar, spre deosebire de majoritatea celorlalți Sfinți Părinți, nu stăruie prea mult asupra stării originare a lui Adam și asupra condiției paradisiace. Lucrul acesta este destul de frapant, așa încât H. U. von Balthasar ajunge să se întrebe dacă fericita stare originară nu ar fi pentru Sfântul Maxim, ca și pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, în întregime un simplu mit,³²⁸ iar L. Thunberg spune: „pur și simplu se pare că el n-a crezut într-o astfel de stare”;³²⁹ oricum comentatorii lui s-au întrebat care să fi fost motivele unei asemenea rezerve.³³⁰

Una dintre rațiunile invocate este aceea că Sfântul Maxim s-ar delimita astfel de concepția origenistă. Lars Thunberg observă că Anatema 15 a lui Justinian contra origeniștilor se referea la concepția lor ciclică despre o identitate a începutului cu sfârșitul, și că necesitatea de a evita pericolul unei astfel de identificări l-a făcut pe Sfântul Maxim să se arate rezervat în ceea ce privește descrierea unei stări originare desăvârșite a omului, preferând să sublinieze posibilitățile oferite acestuia, mai înainte de condiția sa.³³¹

Ni se pare însă că există o rațiune mai convingătoare, care rezidă în faptul că Sfântul Maxim consideră că păcatul protopărintelui s-a produs la foarte puțină vreme după facerea sa. El afirmă chiar că

³²⁸ *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 183-184.

³²⁹ *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, Crestwood, 1985, p. 59 [tr. rom. de Prof. dr. Remus Rus, în: LARS THUNBERG, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisorul*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999, p. 55 - n. trad.].

³³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 176-185. P. SHERWOOD, „Maximus and Origenism. APXH KAI TEΛOΣ”, *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, III, 1, München, 1958, pp. 8-10. Referitor la starea paradisiacă și starea originară a lui Adam, a se consulta și aceste două studii: M.-Th. DISDIER, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, pp. 304-307; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 152-164 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisorul. Microcosmos și mediator*, pp. 164-176 - n. trad.].

³³¹ *Man and the Cosmos*, Crestwood, 1985, p. 60 [tr. rom. cit., *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisorul*, p. 55 - n. trad.].

Adam a păcătuit „de îndată ce a început să existe [ἄμα τῷ εἶναι]³³², „îndată ce a fost creat [ἄμα τῷ γενέσθαι]³³³.

Lucrul acesta nu îndreptățește însă afirmația că pentru Sfântul Maxim raiul n-ar fi existat în mod real.³³⁴ În afara faptului că Sfântul Maxim îl evocă, numindu-l ca atare, în mai multe rânduri,³³⁵ afirmând anume că omul a fost „făcut la început de Dumnezeu și așezat [...] în rai”,³³⁶ este limpede că pentru el omul n-a fost creat de Dumnezeu în starea sa de acum.³³⁷ Și dacă pentru el starea paradisiacă nu a durat decât puțină vreme (căci așa trebuie înțeles termenul ἄμα τῷ folosit de Sfântul Maxim, iar nu ca o riguroasă simultaneitate), a fost îndeajuns de reală³³⁸ pentru ca el să ne prezinte principalele sale însușiri. E

³³² *Thal.*, 59, PG 90, 613C, CCSG 22, p. 61.262 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 366 – *n. trad.*].

³³³ *Thal.*, 61, PG 90, 628A, CCSG 22, p. 85.13 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 380 – *n. trad.*]. Bineînțeles, Sfântul Maxim nu consideră, ca unii gnostici, că păcatul ar consta în însăși această venire la existență, sau în trecerea de la o modalitate de existență cerească la una pământească. Ideea unui păcat ontologic este străină de concepțiile sale și opusă lor. Păcatul lui Adam este în mod clar conceput de Sfântul Maxim drept un păcat personal, care are mai ales forma neascultării de porunca dată lui de Dumnezeu. (cf. *Asc.*, 1, PG 90, 912A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic*, p. 27 – *n. trad.*]. *Thal.*, 43, PG 90, 412C, CCSG 7, p. 295.39; 59, PG 90, 613C, CCSG 22, p. 61.262: „prin neascultare, de îndată ce a început să existe” [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 43, p. 187; 59, p. 366 – *n. trad.*].). Cf. P. SHERWOOD („Maximus and Origenism. APXH KAI TEΛOΣ”, *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, III, 1, München, 1958, p. 9), care pe deasupra exclude ca păcatul să poată consta, pentru Sfântul Maxim, în intrarea sufletului în trup, dat fiind faptul că expresia ἄμα τῷ εἶναι „poate fi folosită pentru a insista asupra prezenței concomitente a sufletului și a trupului [...] în momentul creației lui”.

³³⁴ Cf. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 229, n. 260.

³³⁵ Cf. *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1309B; 53, PG 91, 1373A și D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106a, p. 365; 130-133, pp. 316-319 – *n. trad.*].

³³⁶ *Asc.*, 1, PG 90, 912A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, p. 27 – *n. trad.*].

³³⁷ Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 629A, CCSG 22, p. 87.55-61 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 381 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1156D; 42, PG 91, 1321A [tr. rom. cit., *Ambigua, Către Ioan*, 42, p. 155; 109, p. 275 – *n. trad.*].

³³⁸ P. SHERWOOD scrie că în textele Sfântului Maxim, care se referă la evenimentele vieții lui Adam în rai și mai ales la cele legate de călcarea poruncii dumnezeiești, „nu există nicio indicație cu privire la o perioadă de timp a cărei curgere să fie punctată de astfel de evenimente. Totul ar putea foarte bine fi conceput ca petrecându-se în *instanti*, fără vreun prejudiciu adus caracterului lor de evenimente reale, istorice”.

adevărat că multe din indicațiile pe care Sfântul Maxim ni le lasă pe această temă se deduc prin opoziție cu ceea ce ne spune el despre efectele păcatului strămoșesc,³³⁹ însă nu putem să mergem până la a afirma, așa cum face H. U. von Balthasar, că „raiul pământesc nu-l interesează pe Maxim decât [...] ca locul în care a fost săvârșit păcatul”³⁴⁰

Aceste caracteristici ale condiției paradisiace sunt în mod esențial nepătimirea, nesticăciunea și nemurirea, lucru pe care Sfântul Maxim îl afirmă fie direct,³⁴¹ fie indirect, prin înfățișarea efectelor călcării poruncii.³⁴² Sfântul Maxim mai spune și că omul, la facere, era nerobit de păcat³⁴³ și nu cunoștea plăcerea și durerea de natură simțuală, pe care Dumnezeu nu le sădise în firea lui.³⁴⁴ El nu cunoștea modalitatea de naștere trupească, prin legătura trupească dintre bărbat și femeie,

chiar dacă aici calificativul „istoric” nu trebuie înțeles în sensul său obișnuit, ci ca raportându-se la evenimentele pe care omul le-a trăit și care l-au condiționat la începutul existenței sale” („Maximus and Origenism. APXH KAI TEOΣ”, *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, III, 1, München, 1958, p. 9).

³³⁹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092D; 10, PG 91, 1156CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7], p. 94; 42, p. 155 – *n. trad.*].

³⁴⁰ *Kosmische Liturgie, Einsiedeln*, 1961, p. 177.

³⁴¹ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 312B, CCSG 7, p. 127.11 (nesticăciune); 42, PG 90, 405D, CCSG 7, p. 285.30-31 (nesticăciune) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 92; 42, p. 182 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 8, PG 91, 1104A (nesticăciune și nemurire); 45, PG 91, 1353A (nesticăciune), 1353B (nepătimire), 1353C (nepătimire) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 8, p. 102; 119, p. 300; 120, p. 300 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 904C, CCSG 23, p. 68.721 (nesticăciune) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 336 – *n. trad.*].

³⁴² Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 312B-316D, CCSG 7, p. 127-133 (*passim*); 42, PG 90, 405CD, CCSG 7, p. 285 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, pp. 92-96; 42, p. 182 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 8, PG 91, 1104A [tr. rom. cit. *supra*, 8, p. 102 – *n. trad.*]. De altfel, Sfântul Maxim, referindu-se la Sfântul Grigorie de Nazianz, pe care îl tâlcuiește, spune: „Poate că 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” (*Amb. Io.*, 45, PG 91, 1353BC) [tr. rom. cit. *supra*, 120, p. 300 – *n. trad.*].

³⁴³ *Thal.*, 21, PG 90, 312B, CCSG 7, p. 127.11. Cf. *Thal.*, 49, PG 90, 457C, CCSG 7, p. 367.291-292 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, p. 92. Cf. Întrebarea 49, p. 228 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 904C, CCSG 23, p. 67 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 336 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1317B, unde Sfântul Maxim vorbește chiar de „desăvârșire” [tr. rom. cit. *supra*, 108, p. 270, cu mențiunea că aici nu se regăsește termenul ca atare – *n. trad.*].

³⁴⁴ *Thal.*, 61, PG 90, 628A, CCSG 22, p. 85.8-10 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 380 – *n. trad.*].

a omului de acum.³⁴⁵ Cea mai amplă descriere a stării paradisiace se află în *Ambigua*, 45, dar ea rămâne limitată, pentru că Sfântul Maxim se mărginește la tâlcuirea unui extras din *Cuvânt la Sfintele Paști* al Sfântului Grigorie de Nazianz, în care acesta spune despre Adam că era „gol prin simplitatea și viața nemeșteșugită, fără niciun acoperământ și ascunziș”.³⁴⁶ Sfântul Maxim zice că trupul omenesc înainte de cădere „nu avea această consistență mai vârtoasă, care îl face muritor și dur”, de care avem noi parte acum.³⁴⁷ El remarcă de asemenea că

„[omul la început] nu era 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 atins de înșelăciunea nălucirii patimilor prin plăcere; și neavând trebuință de nimic, era liber de nevoia constrângătoare a meșteșugurilor; și fiind înțelept, se afla [prin cunoaștere] mai presus de cercetarea firii [...]. Deci primul om nu avea nimic așezat între Dumnezeu și sine, care să trebuiască să fie cunoscut și care să împiedice apropierea [înrudirea] liberă ce avea să se producă prin iubire între sine și Dumnezeu prin mișcările spre El”. El avea „numai deprinderea simplă a virtuții și a cunoștinței [...], care au nevoie numai de mișcarea prin lucrare spre arătarea lor cu voia”.³⁴⁸

Acest text prezintă interes pentru că ni-l înfățișează pe Adam în întregime preocupat de întinderea spre Dumnezeu, prin virtuți (îndeosebi prin iubire), înțelepciune și cunoaștere. El arată că, potrivit Sfântului Maxim, Adam a avut timp ca să pună, în parte, în lucrare virtuțile sădite ca niște semințe în firea lui de Dumnezeu, și a avut pe

³⁴⁵ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276AB; 41, PG 91, 1313CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239; 107, p. 269 – n. trad.].

³⁴⁶ *Or.*, XLV, 8, PG 36, 632C.

³⁴⁷ Cf. *Amb. Io.*, 45, PG 91, 1353AB [tr. rom. cit. *supra*, 119, p. 300 – n. trad.]. Această concepție este în mod cert inspirată din cea a Sfântului Grigorie de Nyssa. Referitor la aceasta din urmă, a se vedea J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944, pp. 56-59.

³⁴⁸ *Amb. Io.*, 45, PG 91, 1353C-1356B [tr. rom. cit. *supra*, 120-121, pp. 300-302 – n. trad.].

dată, prin har, într-o anumită măsură,³⁴⁹ o cunoaștere directă a lui Dumnezeu, și așadar a început să realizeze chemarea sa menită să-l ducă la îndumnezeire.³⁵⁰

După aceste referiri la toate textele în care Sfântul Maxim vorbește de starea paradisiacă a omului, putem constata că ele sunt puțin numeroase și ne prezintă o viziune parțială și lacunară. Putem invoca o ultimă rațiune pentru a explica discreția Sfântului Maxim în această privință: după cum el preferă în materie de exegeză alegorismul alexandrin istoricismului antiohian,³⁵¹ tot așa, în expunerea concepțiilor sale teologice sau antropologice, recurge la o gândire de tip „metafizic”, iar nu la una de tip istoric. Astfel, în loc să se refere în mod particular la condiția lui Adam, preferă să cugete la condiția omului, în general, sau a naturii umane, considerând că starea lui Adam poate fi dedusă într-un anume fel din aceste principii generale, chiar dacă poziția acestuia a fost unică și din punct de vedere istoric fondatoare.³⁵² E de la sine înțeles, așadar, că tot ceea ce am văzut că spune mai sus despre om, în general, privit în starea lui originară de la creație, poate fi spus și despre Adam.

În scrierile Sfântului Maxim există îndeajuns de multe texte care evocă restaurarea stării originare a omului de către Cuvântul întrupat, pentru a putea considera că această stare are pentru Sfântul Maxim, în pofida discreției sale cu privire la ea, o valoare normativă.³⁵³

³⁴⁹ Această precizare este importantă dacă ne gândim la afirmația lipsită de nuanțare a lui M.-Th. DISDIER, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 305: Dumnezeu „a transmis minții (*nous*) lui Adam o cunoaștere innăscută despre Sine însuși”.

³⁵⁰ Referitor la această chemare, despre care am vorbit deja, a se vedea îndeosebi *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092D; 42, PG 91, 1345D, 1348A, 1348C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 93; 116, pp. 294-296 – *n. trad.*].

³⁵¹ Cf. P. SHERWOOD, „Exposition and Use of Scripture in St. Maximus as Manifest in the «Quaestiones ad Thalassium»”, *Orientalia Christiana Periodica*, 34, 1958, pp. 202-207. P. M. BLOWERS, „Exegesis and Spiritual Pedagogy in the «Quaestiones ad Thalassium» of St. Maximus the Confessor”, teză dactilografată, Universitatea Notre Dame, 1988.

³⁵² A se vedea de exemplu *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7j, p. 94 – *n. trad.*].

³⁵³ Cf. de exemplu *Thal.*, 61, PG 90, 629A, CCSG 22, p. 87.58-59, unde Sfântul Maxim vorbește de iconomia mântuitoare a lui Hristos pentru ca „firea să-și recapete starea fericită de la început” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 381 – *n. trad.*]. M.-Th. DISDIER spune că: „Monahul

Poziția sa pare aici tradițională, dar Sfântul Maxim se deosebește mult de predecesorii săi,³⁵⁴ deoarece, potrivit concepției sale despre *logos*, pentru omul aflat în căutarea mântuirii și îndumnezeirii sale, importantă nu este atât întoarcerea la obârșie, cât împlinirea unui scop final, care, în *logosul* firii omenești, era dat dintru început ca potențialitate ce trebuia actualizată, originea nefiind desăvârșită decât ca una care conținea potențial acest scop final definit prin *logosul* firii și constând în ideea-voință pe care o are Dumnezeu despre creatura deplin împlinită. Acest mod de a cugeta scopul final este de altfel accentuat prin însuși faptul că poziția în care se afla omul după cădere nu-i permitea să se întoarcă la cele dinainte, pentru a-și regăsi originea, ci era într-un anume fel determinat să înainteze spre scopul său final, neputându-și afla decât în acest sfârșit obârșia de care se înstrăinase.³⁵⁵ Sau mai curând, dacă este într-adevăr vorba de regăsirea stării

din Chrysopolis era într-atât de muncit de dorul după raiul pământesc, încât îl veți surprinde neconștient încercând să se întoarcă la el" („Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d’Orient*, 29, 1930, p. 304).

³⁵⁴ Cf., de exemplu, SFÂNTUL IRINEU DE LUGDUNUM, *Adv. haer.*, V, 10, 1, SC 153, p. 126.

³⁵⁵ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 613CD, CCSG 22, p. 61.262-276: „De când omul a aruncat prin neascultare, de îndată ce a început să existe, îndărătul său originea proprie, nu mai putea să caute ceea ce era situat în urma lui. Și deoarece originea circumscrie în mod natural mișcarea celor pornite din ea, pe drept cuvânt s-a numit ea și țintă finală, în care, ca într-o cauză, își află sfârșitul mișcarea celor ce se află în mișcare. Deci omul, căutându-și cu stăruință ținta sa finală, dă de originea sa, care se află în mod natural în ținta finală. Căci părăsind căutarea originii sale, a întreprins prin fire căutarea cu stăruință a ei ca țintă finală. Fiindcă nu era cu putință să scape din hotarul ei, care-l înconjoară din toate părțile și-i circumscrie mișcarea. Deci, cum am zis, nu putea căuta originea ajunsă înapoia sa, dar a trebuit să caute cu stăruință ținta finală, aflată înaintea sa, ca să cunoască prin ținta finală originea părăsită, după ce a cunoscut ținta finală din origine” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 366 – n. trad.]. A se vedea comentariul lui H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 184-185. Totuși nu este sigur că începutul (sau principiul) desemnează aici, în pofida referinței la neascultare, starea originară a lui Adam, pentru că, în mod obișnuit, la Sfântul Maxim acest început desemnează idealul de desăvârșire definit la origine în *logosul* firii omenești (și înainte de aceasta în și prin *Logosul* Însuși, Cel ce este supremul început și sfârșitul suprem). Acest început coincide teoretic cu sfârșitul, dar între ele există întreaga distanță a realizării efective, care, la origine, rămânea de împlinit, nefiind niciodată împlinită altfel decât ca idee-voință dumnezeiască. Așa încât nu există riscul ca, după cum afirmă P. SHERWOOD (*The Earlier Ambigua of St. Maximus*

originare (căci vom vedea că Sfântul Maxim vorbește în nenumărate rânduri de restaurarea firii omenești prin Cuvântul întrupat), aceasta nu va fi decât punctul de plecare obligatoriu al unei dezvoltări ce trebuie împlinită în vederea îndumnezeirii.

De fapt, departe de a admite starea originară a omului ca stare de desăvârșire deja împlinită,³⁵⁶ în care Adam ar fi fost îndumnezeit și ar fi avut parte de fericire, Sfântul Maxim se arată apropiat de Sfântul Irineu de Lugdunum, de Teofil al Antiohiei sau de Clement Alexandrinul, potrivit cărora Adam la început era cu duhul asemenea unui copil,³⁵⁷ ceea ce implică, pe de o parte, că se afla într-o stare de imaturitate și de fragilitate, iar pe de altă parte, că va avea să crească până la măsura bărbatului matur cu duhul. Lucrul acesta se vede mai cu seamă din reflecțiile Sfântului Maxim referitor la pomul cunoștinței binelui și a răului (*Facerea 2, 17*), din Prologul la *Răspunsuri către*

the Confessor, Roma, 1955, p. 91, n. 40) și L. THUNBERG (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 154-155) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 164-165 – n. trad.], Sfântul Maxim să se întâlnească aici cu origeniștii și să cadă sub incidența celei de-a cincisprezecea anatematisme din 553 („Dacă zice cineva că starea intelectului va fi aceeași cu cea pe care au avut-o înainte, pe când nu căzuseră încă și nu păcătuiseră, considerând că începutul este totuna cu sfârșitul și că sfârșitul este măsura începutului...”), pentru că origeniștii, potrivit concepției lor ciclice, considerau că sfârșitul a fost deja realizat în mod efectiv dintru început și că viața duhovnicească nu are alt rost decât acela de a redobândi acea stare originară. Sfântul Maxim, departe de a confirma origenismul, îl rectifică în însuși cadrul terminologiei sale.

³⁵⁶ Contrar celor sugerate de M.-Th. DISDIER („Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 305, n. 2) și celor afirmate de J. HEINTJES („Der opgang van den menschelijken geest tot God volgens Sint Maximus Confessor”, *Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuieten*, 6, 1943, pp. 65-66) pe baza unei înțelegeri greșite a textului de la *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D-1348A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, pp. 294-295 – n. trad.]. A se vedea poziția nuanțată a lui L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 154 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 165-166 – n. trad.].

³⁵⁷ IRINEU DE LUGDUNUM, *Adv. haer.*, IV, 38, 1, SC 100, pp. 942-946; *Demonstr.*, 12, SC 62, pp. 51-52 [tr. rom. de Prof. Dr. Remus Rus, în: SFÂNTUL IRINEU DE LUGDUNUM, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2001, p. 76 – n. trad.]. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Ad Autol.*, II, 25, PG 6, 1092A [tr. rom. cit., în: *Apologeți de limbă greacă*, p. 313 – n. trad.]. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Str.*, III, 17, GCS II, p. 243.19; *Protr.*, XI, 111, 1, SC 2, p. 179 [tr. rom. cit., *Stromatele*, p. 233; și, respectiv, *Cuvânt de îndemn către elini (Protrepticul)*, p. 153 – n. trad.].

Talasio.³⁵⁸ Astfel, el tâlcuiește că acesta reprezintă cele două moduri în care Adam putea privi creația materială: cunoașterea binelui corespunde percepției ei duhovnicești, potrivit *logoi*-lor pe care îi conține, cu ajutorul minții (*nous*), care se hrănește cu acești *logoi*; cunoașterea răului corespunde creației percepute în chip trupesc, adică doar potrivit aparențelor materiale, și așadar numai prin simțuri, care se lasă atrase de ele. Potrivit Sfântului Maxim, porunca dumnezeiască avea o valoare provizorie și pedagogică. Dumnezeu l-a oprit pe Adam să guste din acest pom nu pentru a-l îndepărta de El pe vecie, ci pentru a amâna pe mai târziu contemplarea creației sensibile, deoarece exista pentru om marele risc de a se lăsa atras și fermecat de chipul ei văzut și de a cădea pradă patimilor.

„Bine este ca înainte de deprinderea desăvârșirii, să nu ne apucăm de contemplarea naturală, ca nu cumva, căutând să aflăm rațiunile (*logoi*) duhovnicești din fapțurile văzute, să adunăm, prin neatenție, patimi. Căci în cei nedesăvârșiți stăpânesc mai mult înfățișările externe ale lucrurilor văzute, care preocupă simțurile, decât rațiunile (*logoi*) lucrurilor ascunse în înfățișări, care preocupă sufletul”.³⁵⁹

Adam trebuia așadar mai întâi să se fortifice, pentru ca să se poată dedica apoi, neprimejduit, contemplației naturale; și

„[trebuia] mai întâi, precum era drept, cunoscându-și omul Cauza sa prin comuniunea cu ea în har și prefăcând, prin această comuniune, nemurirea dată lui după har în nepătimire și neschimbabilitate, ca unul ce a devenit deja Dumnezeu prin îndumnezeire, să privească, fără să se vatăme și cu totul slobod, cu Dumnezeu fapțurile lui Dumnezeu și să primească cunoștința lor ca Dumnezeu, iar nu ca om, având după har în chip înțelept aceeași cunoștință a lucrurilor ca Dumnezeu, datorită prefacerii minții (*nous*) și simțirii prin îndumnezeire.”³⁶⁰

³⁵⁸ *Thal.*, Prol., PG 90, 257C-260A, CCSG 7, p. 37.331-349 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasio*, Cuvânt înainte, pp. 37-38 – *n. trad.*].

³⁵⁹ *Thal.*, 49, PG 90, 460A, CCSG 7, p. 369.308-314 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 49, p. 228 – *n. trad.*].

³⁶⁰ *Thal.*, Prol., PG 90, 257C-260A, CCSG 7, p. 37.331-349 [tr. rom. cit. *supra*, p. 37 – *n. trad.*].

Acest text arată limpede că, pentru Sfântul Maxim, desăvârșirea (altfel spus îndumnezeirea) n-a fost dintru început dobândită de Adam, ci rămânea pentru el o țintă de atins, care presupunea sporire duhovnicească și cerea din partea lui strădanie întemeiată pe o bună alegere. Această strădanie era necesară pentru a păstra însușirile mai sus pomenite, primite de primul om, după cum precizează Sfântul Maxim, prin har.³⁶¹ Altfel spus, această strădanie sta în a se adăpa neconținut din harul primit, care este izvor de viață dumnezeiască.³⁶² În felul acesta, nepăcătuirea, nepățimirea, nesticăciunea și nemurierea, la început doar făgăduite³⁶³ spre a fi pururea ale sale, ar fi putut fi definitiv dobândite ca avuție nerăpită.³⁶⁴ Tot așa, după cum am văzut, virtuțile sădite în firea lui ca niște semințe era dator să le împlinească cu toată statornicia. Fericirea, tot așa, nu este concepută de Sfântul Maxim ca o însușire dintru început a stării paradisiace, în orice caz nu ca fericire deplină,³⁶⁵ ci ca o stare de care omul avea să se bucure în odihna de la capătul mișcării lui spre ținta finală, cu condiția, așa cum am văzut, ca această mișcare să fi fost săvârșită în conformitate cu

³⁶¹ Cf. *Pater*, PG 90, 904C, CCSG 23, p. 68.720-721 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 336 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 45, PG 91, 1353AC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 119-120, p. 300 – n. trad.]. Această viziune este tradițională. A se vedea de exemplu: SFÂNTUL ATANASIE AL ALEXANDRIEI, *Contr. gent.*, 2, SC 18 bis, p. 64; *De inc. Verb.*, V, 1, SC 199, p. 278 [tr. rom. cit., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, p. 94 – n. trad.]. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Hom.*, *Quod Deus non est auctor malorum*, 7, PG 31, 344C [tr. rom. de Pr. D. Fecioru, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri* (I), *Omilia a IX-a*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1986, p. 442 – n. trad.].

³⁶² Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1157A: „hrana vieții acesteia fericite este Pâinea ce S-a pogorât din cer și a dat lumii viață” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 42, p. 155 – n. trad.]. *Pater*, PG 90, 897AB, CCSG 23, pp. 59-60 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 328 – n. trad.].

³⁶³ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1156D [tr. rom. cit. *supra*, 42, p. 155 – n. trad.]. Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De inc. Verb.*, III, 4, SC 199, p. 274 [tr. rom. cit., *Tratat despre întruparea Cuvântului*, pp. 92-93 – n. trad.].

³⁶⁴ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1156D [tr. rom. cit. *supra*, 42, p. 155 – n. trad.]. Această idee este de asemenea tradițională. Cf. TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Ad Autol.*, II, 27 [tr. rom. cit., în: *Apologeți de limbă greacă*, pp. 314-315 – n. trad.]. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De inc. Verb.*, III, 4, SC 199, p. 274 [tr. rom. cit., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, p. 93 – n. trad.].

³⁶⁵ Cf. M.-Th. DISDIER, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 305.

logosul firii și potrivit „existenței bune”. Sfântul Maxim, în *Răspunsuri către Talasie*, 61, în primele rânduri, notează că omul avea la început în firea sa – pusă în ea de Dumnezeu –, „o anumită capacitate [a minții] de plăcere, prin care să se poată bucura în chip tainic de El”, dar imediat după aceasta arată că Adam nu s-a putut folosi de ea, și în orice caz n-a putut să ducă la bun sfârșit lucrarea ei: „această capacitate – care e dorința naturală a minții după Dumnezeu – lipind-o primul om de simțire îndată ce a fost creat, și-a văzut plăcerea mișcându-se potrivit firii, spre lucrurile sensibile, prin mijlocirea simțurilor”.³⁶⁶

În pofida relativei sale discreții, putem considera că Sfântul Maxim se oprește îndeajuns de mult asupra condiției paradisiace, pentru a arăta ce a pierdut omul din pricina păcatului lui Adam și a căderii sale, și ce este dator să regăsească, ca lucru care îi stă înainte, prin lucrarea mântuitoare a Cuvântului întrupat, Adam cel nou, Care îl va repune pe om în starea dintru început, aducându-l iarăși pe calea de la care a rătăcit și îndreptându-l către scopul de la care s-a abătut.³⁶⁷ Dar pe de altă parte, în ceea ce-l privește pe însuși Adam, se cuvine să rectificăm formula mai sus citată a lui H. U. von Balthasar, că „raiul pământesc nu-l interesează pe Sfântul Maxim decât [...] ca locul în care a fost săvârșit păcatul”, și să spunem că Adam, în mare măsură, nu-l interesează pe Sfântul Maxim decât ca autor al păcatului strămoșesc; este frapantă constatarea că el vorbește de Adam mai întotdeauna într-un context în care e vorba de acest păcat. Prin Adam, Sfântul Maxim desemnează nu atât omul în general, cât persoana însăși a primului om, cel care a avut teribila îndatorire de a înfăptui menirea hărăzită de Dumnezeu omului, aceea de a deveni fiu al lui Dumnezeu și Dumnezeu prin har, și care, prin greșeala sa, n-a izbutit s-o împlinească, cu tot ce urmează de aici pentru întregul neam omenesc născut din el.

³⁶⁶ Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 628AB, CCSG 22, p. 85.8-16 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 380 – n. trad.].

³⁶⁷ Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 155 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 165 – n. trad.].

Capitolul III

NEÎMPLINIREA LA ORIGINE A ÎNDUMNEZEIRII: PĂCATUL STRĂMOȘESC ȘI URMĂRILE SALE

I. Păcatul strămoșesc

Potrivit Sfântului Maxim, Adam a păcătuit „de îndată ce a început să existe (ἀμα τῷ εἶναι)”,¹ „îndată ce a fost creat (ἀμα τῷ γενέσθαι)”.² Am văzut că Sfântul Maxim consideră că Adam a cunoscut starea paradisiacă și a putut să înceapă înfăptuirea chemării sale, așadar, ἀμα τῷ nu trebuie înțeles ca simultaneitate, ci ca un scurt răstimp. Lucrul acesta este confirmat prin faptul, de asemenea notat de noi, că Sfântul Maxim nu consideră nicidecum păcatul drept intrarea sufletului în trup sau în lumea materială, nici *a fortiori* drept însăși venirea la existență, după cum credeau origeniștii sau unii gnostici. Păcatul lui Adam nu este pentru Sfântul Maxim o „greșală” ontologică, ci într-adevăr o greșală personală. El spune în numeroase rânduri că acest păcat a constat în călcarea poruncii date de Dumnezeu în rai,³ altfel spus, într-un act

¹ *Thal.*, 59, PG 90, 613C, CCSG 22, p. 61.262 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 366 – *n. trad.*].

² *Thal.*, 61, PG 90, 628A, CCSG 22, p. 85.13 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 380 – *n. trad.*].

³ Cf. *Asc.*, 1, PG 90, 912A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, p. 27 – *n. trad.*]. *Qu. D.*, 18, CCSG 10, p. 17.17-18; 93, CCSG 10, p. 72.5; 113, CCSG 10, p. 83.3-4; I, 3, CCSG 10, p. 138.4 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, 18, p. 88; Întrebarea 93, p. 155; Întrebarea 113, p. 170; Întrebarea I, 3, p. 235 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 897B, CCSG 23, p. 60; PG 90, 904C, CCSG 23, p. 68 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 329; p. 336 – *n. trad.*].

de neascultare⁴ de Dumnezeu a lui Adam. Sfântul Maxim vorbește de asemenea de lipsă de grijă, de nesocotință.⁵

Păcatul strămoșesc așadar, fără nicio îndoială, își are izvorul în liberul arbitru al lui Adam,⁶ într-o rea folosire⁷ sau, cum zice de mai multe ori Sfântul Maxim, în „mutarea liberei alegeri (προαίρεσις)”⁸ a acestuia. El vorbește de „alegerea stricată” a lui Adam și spune că „[primul păcat] este căderea voinței [alegerii cu voia] de la bine la rău”, că păcatul „este al hotărârii libere [al alegerii], care a lepădat de bunăvoie binele”⁹.

Pe linia acestei concepții tradiționale, Sfântul Maxim nu trece cu vederea lucrarea diavolului în abaterea lui Adam spre păcat.¹⁰ Ca

Amb. Io., 7, PG 91, 1092D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7], p. 94 – n. trad.]. *Thal.*, Prol., 253C, CCSG 7, p. 31.232; 21, PG 90, 312B, C, CCSG 7, p. 127.12-13 și 19; 42, PG 90, 405C, CCSG 7, p. 285.13-14; 43, PG 90, 412C, CCSG 7, p. 295.39; 47, PG 90, 424B, CCSG 7, p. 317.70; 49, PG 90, 457D, CCSG 7, p. 367.301-369.302; 61, PG 90, 633B, CCSG 22, p. 95.165-166; 62, PG 90, 652B, D, CCSG 22, p. 123.130-131, 125.153; 63, PG 90, 681D-684A, CCSG 22, p. 173.437-438; 65, PG 90, 740B, CCSG 22, p. 255.88-89 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, p. 33; Întrebarea 21, p. 92 și p. 93; Întrebarea 42, p. 182; Întrebarea 43, p. 187; Întrebarea 47, p. 197; Întrebarea 49, p. 228; Întrebarea 61, p. 387; Întrebarea 62, p. 400, p. 402; Întrebarea 63, pp. 427-428; Întrebarea 65, p. 472 – n. trad.]. *Ep.*, 16, PG 91, 580A [tr. rom. cit., *Epistola* 16, p. 146 – n. trad.].

⁴ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1273C [tr. rom. cit. *supra*, 93, p. 239 – n. trad.]. *Thal.*, Întrebarea 59, PG 90, 613C, CCSG 22, p. 61.262; Întrebarea 62, PG 90, 652B, CCSG 22, p. 123.131; Întrebarea 64, PG 90, 696B, CCSG 22, p. 174.446 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 366; 62, p. 400; 64, p. 437 – n. trad.]. *Cap. XV*, 14, PG 90, 1185A [tr. rom. de I. I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Sibiu, 1998 (1998, ed. I, teză de doctorat, Cluj-Napoca), Anexa 6, p. 515 – n. trad.]. *Qu. D.*, 9, CCSG 10, p. 8.4 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 9, p. 76 – n. trad.].

⁵ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348A; 45, PG 91, 1353D [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 294; 120, p. 301 – n. trad.]. *Thal.*, Prol., PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.228 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, p. 33 – n. trad.].

⁶ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076AB; 41, PG 91, 1308C; 45, PG 91, 1353D [tr. rom. cit. *supra*, 7c, p. 75; 106a, p. 263; 120, p. 301 – n. trad.].

⁷ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092D [tr. rom. cit. *supra*, 7], p. 94 – n. trad.].

⁸ Cf. *Thal.*, 42, PG 90, 408A, CCSG 7, p. 287.35-36 și 38 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 42, p. 182 – n. trad.].

⁹ *Thal.*, 42, PG 90, 405C, CCSG 7, p. 285.7-8 și 10-11. Cf. *Thal.*, 42, PG 90, 408AB, CCSG 7, p. 287.41-42 și 44-45 [tr. rom. cit. *supra*, 42, p. 182; cf. 42, p. 183 – n. trad.].

¹⁰ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 396D, 397A; 16, PG 91, 580A [tr. rom. cit., *Epistola* 2, pp. 30-31; *Epistola* 16, p. 146 – n. trad.]. *Asc.*, 10, PG 90, 920B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*,

majoritatea predecesorilor săi, el consideră că Adam a fost victima unei înșelătorii (ἀπάτη) din partea acestuia.¹¹

În mod corelativ, consideră că Adam s-a lăsat ispitit de păcat¹² și a fost victima unei amăgiri,¹³ dar din vina sau cu consimțirea lui.

Sfântul Maxim gândește așadar, împreună cu toți ceilalți Părinți, că Dumnezeu nu este nicidecum răspunzător de căderea omului. Pe linia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul,¹⁴ el concepe de altfel răul ca neavând existență ființială,¹⁵ ci provenind dintr-o vină personală și caracterizându-se prin necunoașterea lui Dumnezeu¹⁶ și prin mișcarea irațională a facultăților firești către altceva decât scopul lor, altfel spus prin devierea sau pervertirea lor:

„Răul este abaterea lucrării puterilor [sau facultăților] sădite în fire de la scopul lor și nimic altceva. Sau, iarăși, răul este mișcarea nesocotită [irarațională] a puterilor naturale spre altceva decât scopul lor, în urma unei judecări greșite. Iar scop numesc Cauza celor ce sunt, după care se doresc în chip firesc toate.”¹⁷

vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, p. 34 – n. trad.]. *Qu. D.*, 9, CCSG 10, p. 8.3-4 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 9, p. 76 – n. trad.]. *Pater*, PG 90, 904C, CCSG 23, p. 67-68 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 336 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1156C [tr. rom., *Ambigua. Către Ioan*, 42, p. 155 – n. trad.]. *Thal.*, Prol., PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.230; 61, 633BC, CCSG 22, p. 95.171-176; 62, 652D-653A, CCSG 22, p. 125.158-174 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Cuvânt înainte, p. 33; Întrebarea 61, pp. 385-386; Întrebarea 62, p. 402 – n. trad.].

¹¹ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 396D; 16, PG 91, 580A [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 30; *Epistola 16*, p. 146 – n. trad.]. *Asc.*, 10, PG 90, 920B [tr. rom. cit. *supra*, p. 34 – n. trad.]. *Qu. D.*, 9, CCSG 10, p. 8.4 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 9, p. 77 – n. trad.]. *Pater*, PG 90, 904C, CCSG 23, p. 68.717 [tr. rom. cit. *supra*, p. 336 – n. trad.]. *Thal.*, 62, PG 90, 652D, CCSG 22, p. 125.160 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 62, p. 402 – n. trad.].

¹² Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 633C, CCSG 22, p. 165 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 385 – n. trad.].

¹³ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7], p. 94 – n. trad.].

¹⁴ Cf. PSEUDO-DIONISIE, *De div. nom.*, IV, 18-35, PG 3, 716A-736B [tr. rom. cit., *Despre Numirile dumnezeiești*, pp. 152-158 – n. trad.].

¹⁵ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 253AB, CCSG 7, p. 29.209-219 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Cuvânt înainte, p. 32 – n. trad.].

¹⁶ *Thal.*, Prol., PG 90, 257A, CCSG 7, p. 35.33-304 [tr. rom. cit. *supra*, p. 36 – n. trad.].

¹⁷ *Thal.*, Prol., PG 90, 253B, CCSG 7, p. 29.220-31.223 [tr. rom. cit. *supra*, p. 33 – n. trad.].

Potrivit Sfântului Maxim, păcatul lui Adam a constat în părăsirea „mișcării puterilor naturale spre scop”,¹⁸ mai precis în înstrăinarea de Dumnezeu, în desprinderea de El, și întoarcerea către realitățile sensibile și alipirea de ele prin plăcerea pe care i-o ofereau. Sfântul Maxim spune lucrul acesta în repetate rânduri și în felurite moduri. Astfel, el scrie despre om: că a ales cele vremelnice în locul celor veșnice,¹⁹ lipsirea de toate în locul deplinătății,²⁰ că nu și-a ținut privirea în lumina dumnezeiască și s-a predat simțurilor,²¹ că uitând de Dumnezeu, și-a amestecat puterea minții cu simțurile,²² că a pus în locul cunoașterii lui Dumnezeu cunoașterea pățimașă a celor ce cad sub simțuri,²³ că în loc să se alipească de Dumnezeu și să se facă duhovnicesc, a ales să se alipească de „desfrânată” și să se facă trupesc,²⁴ că a ales în locul „bunătăților gândite și [încă] nearătate pe cele plăcute și arătate simțirii”,²⁵ că n-a voit să se hrănească cu Pâinea care S-a pogorât din cer, făcându-și din rodul pomului oprit cea dintâi hrană [„pârğa mîncării”], înstrăinându-se astfel de viața dumnezeiască și primind în locul ei o altă viață.²⁶ Sfântul Maxim mai spune despre Adam că s-a lipsit de cunoașterea adevăratului Dumnezeu și s-a întors de la El, punând în locul Lui pe diavol, creația sensibilă și propriul trup. Astfel, el scrie că „omul s-a îmbolnăvit de necunoașterea Cauzei sale, socotind, prin sfatul șarpelui, că acela este Dumnezeu, acela pe care cuvântul poruncii dumnezeiești îi poruncise să-l aibă ca pe un dușman de moarte”.²⁷ El constată, pe de altă parte, că primul om „a socotit [în

¹⁸ *Thal.*, Prol., PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.27-28 [tr. rom. cit. *supra*, p. 33 – n. trad.].

¹⁹ *Ep.*, 16, PG 91, 580A [tr. rom. cit., *Epistola* 16, p. 146 – n. trad.].

²⁰ *Amb. Io.*, 45, PG 91, 1353D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 120, p. 301 – n. trad.].

²¹ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1156C [tr. rom. cit. *supra*, 42, p. 155: „nerezemându-și ochiul sufletului în lumina dumnezeiască” – n. trad.].

²² *Thal.*, Prol., PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.232-234 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Cuvânt înainte, p. 33 – n. trad.].

²³ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 257A, CCSG 7, p. 35.303-307 [tr. rom. cit. *supra*, p. 36 – n. trad.].

²⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7], p. 94 – n. trad.].

²⁵ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348A [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 294 – n. trad.].

²⁶ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1156C-1157A [tr. rom. cit. *supra*, 42, p. 155 – n. trad.].

²⁷ *Thal.*, Prol., PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.228-230. Cf. *Thal.*, 14, PG 90, 296D-297A, CCSG 7, p. 99 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Cuvânt înainte, p. 33. Cf. tr. rom. cit., 14, p. 76 – n. trad.].

chip greșit] zidirea văzută drept dumnezeu²⁸. Iar puțin mai departe spune că „necunoașterea lui Dumnezeu a îndumnezeit zidirea, al cărei cult vine din iubirea de trup a neamului omenesc”²⁹

Este greu de stabilit dacă, potrivit Sfântului Maxim, Adam s-a întors către realitățile sensibile după ce s-a abătut de la Dumnezeu sau dacă, dimpotrivă, s-a abătut de la Dumnezeu lăsându-se ispitit de realitățile sensibile. Sfântul Maxim pare să privilegieze când o mișcare, când alta. În Cuvântul înainte la *Răspunsuri către Talasie*, în cea mai mare parte consacrat păcatului strămoșesc și căderii omului, el pare să privească originea acestui proces în necunoașterea lui Dumnezeu:

„Răul stă [...] în necunoașterea Cauzei celei bune a fapturilor. Aceasta orbind mintea (*nous*) omenească, dar deschizând larg simțirea, l-a înstrăinat pe om cu totul de cunoaștința de Dumnezeu și l-a umplut de cunoaștința pătimașă a celor ce cad sub simțuri”³⁰

Însă în altă parte, vorbește despre neștiință ca despre un efect³¹ și subliniază rolul determinant al iubirii de sine³², sau de ispita exercitată de realitățile sensibile, care au puterea de a vrăji simțurile,³³ sau încă și de atracția plăcerii.³⁴ Dar cele două procese par a fi de fapt corelative.

Regăsim în mai multe rânduri ideea că prin încălcarea poruncii dumnezeiești, care-i interzicea contemplarea fapturilor mai înainte de a se fi întărit în nepătimire și neschimbabilitate, omul s-a lăsat ispitit de chipul celor văzute și atras de plăcerea³⁵ făgăduită de desfătarea în

²⁸ *Thal.*, ProL., PG 90, 257B, CCSG 7, p. 35.312-313 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, p. 36 – *n. trad.*].

²⁹ *Thal.*, PG 90, 260A, CCSG 7, p. 37.355-39.357 [tr. rom. cit. *supra*, p. 38 – *n. trad.*].

³⁰ *Thal.*, PG 90, 257A, CCSG 7, p. 35.303-307. Cf. *Thal.*, PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.229; PG 90, 260A, CCSG 7, p. 37.355 [tr. rom. cit. *supra*, p. 36. Cf. tr. rom. cit. *supra*, p. 33; p. 39 – *n. trad.*].

³¹ Cf. *Thal.*, PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.232 [tr. rom. cit. *supra*, p. 33 – *n. trad.*].

³² Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 396D [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 30 – *n. trad.*].

³³ Cf. *Thal.*, ProL., PG 90, 257C, CCSG 7, p. 37.333 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Răspunsuri către Talasie*, p. 36 – *n. trad.*].

³⁴ *Ep.*, 2, PG 91, 396D [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 30 – *n. trad.*].

³⁵ Plăcerea ocupă un loc fundamental în concepția Sfântului Maxim despre originea păcatului, chiar mai important decât la Sfântul Grigorie de Nyssa, din care totuși Sfântul Maxim se inspiră mult când e vorba de această chestiune (cf. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 167-168 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică*

mod trupesc de ele; în felul acesta nu L-a mai privit pe Dumnezeu ca mai presus de ele și, *a fortiori*, n-a mai văzut prezența Lui în ele potrivit rațiunilor (*logoi*) lor, pe care nu era îndeajuns de pregătit să le recunoască. În felul acesta, omul, fără să aștepte să ajungă îndeajuns de matur pentru a se dedica unei contemplații duhovnicești a făpturilor, care să le raporteze la Dumnezeu, s-a dedat de îndată unei cunoașteri exclusiv simțuale a lor – care implica așadar necunoașterea lui Dumnezeu –, însoțită de o desfătare trupească, care ia locul desfătării celei duhovnicești,³⁶ dând naștere, după cum era previzibil, patimilor.³⁷ Acesta este înțelesul pe care Sfântul Maxim îl dă simbolului mâncării din rodul oprit al pomului cunoștinței binelui și a răului.³⁸

Sfântul Maxim interpretează aceste moduri de a privi lucrurile care rămân tradiționale prin intermediul cadrelor propriiei sale gândiri.

El subliniază că păcatul lui Adam constituie o schimbare de direcție, o abatere și o îndepărtare, corespunzând unei rele folosiri sau folosirii contra firii de către primul om a facultăților sale. Astfel, el vorbește la modul general de „chipul cel rău de a se folosi [omul] de puterile înnăscute ale minții sale” și de abaterea mișcării lor contra firii.³⁹

Referindu-se în mod particular la aceste puteri, Sfântul Maxim evocă în primul rând faptul că mintea (*nous*) s-a abătut de la Dumnezeu și s-a înstrăinat în simțuri și în realitățile sensibile.⁴⁰ Și pentru

a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator, pp. 180-182 – *n. trad.*]. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 111-116).

³⁶ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 253D, CCSG 7, p. 31.240-244; 43, PG 90, 412C-413A, CCSG 7, p. 293.28-295.61 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Cuvânt înainte, pp. 33-34; 43, p. 187 – *n. trad.*].

³⁷ Cf. *Thal.*, 49, PG 90, 460A, CCSG 7, p. 369.308-314 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 49, p. 228 – *n. trad.*].

³⁸ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 257C-260A, CCSG 7, p. 37.327-349; 43, PG 90, 412C-413A, CCSG 7, p. 293.28-295.61 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, pp. 37-38; 43, p. 187 – *n. trad.*]. Referitor la cei doi pomi din rai, a se vedea ampla analiză a lui L. Thünberg, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 172-178 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 185-189 – *n. trad.*].

³⁹ *Ep.*, 10, PG 91, 449B [epistolă netradusă în PSB, vol. 81 – *n. trad.*].

⁴⁰ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.232-234; PG 90, 257A, CCSG 7, p. 35.303-307 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Cuvânt înainte, p. 33; p. 36 – *n. trad.*].

că mișcarea minții se cuvenea să sfârșească în desfătarea duhovnicească de Dumnezeu, se produce în același timp și o abatere a acestei mișcări către plăcerea simțuală și trupească:

„Dumnezeu, care a zidit firea omenească, nu a creat împreună cu ea nici plăcerea, nici durerea din simțire [din simțuri], ci a dat minții (*nous*) ei o anumită capacitate de plăcere, prin care să se poată bucura în chip tainic de El. Această capacitate – care e dorința naturală a minții după Dumnezeu – lipind-o primul om de simțire îndată ce a fost creat, și-a văzut plăcerea mișcându-se potrivit firii, spre lucrurile sensibile, prin mijlocirea simțurilor.”⁴¹

O abatere asemănătoare se produce de asemenea la nivelul dorinței: Sfântul Maxim spune în nenumărate rânduri că primul om s-a abătut de la mișcarea sa firească și a mutat sau a transferat pofta și dorința de la cele care îi erau îngăduite la cele oprite prin porunca dumnezeiască.⁴² Păcatul înseamnă de asemenea că omul prin dispoziția voii (*γνώμη*) sale s-a abătut de la propriul său *logos* și s-a mișcat, s-a folosit de puterile sale sau a lucrat contra firii. Astfel, Sfântul Maxim scrie că păcatul a venit „din abaterea și alunecarea socotinței [a dispoziției voii], mișcată contrar rațiunii (*logos*) și legii firii”⁴³, că Adam, „socotind de mai mică însemnătate firea decât patimile inconsistente, a ignorat, în ardoarea pentru ele, rațiunea (*logos*) firii”⁴⁴, sau iarăși că „primul om nu și-a dus mișcarea lucrării puterilor naturale spre scop[ul lor]”⁴⁵

⁴¹ *Thal.*, 61, PG 90, 628AB, CCSG 22, p. 85.8-16 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 380 – *n. trad.*].

⁴² *Ep.*, 2, PG 91, 397A [tr. rom. cit., *Epistola* 2, pp. 30-31 – *n. trad.*]. Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7], p. 94 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 904C, CCSG 23, pp. 67-68 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 336 – *n. trad.*].

⁴³ *Th. Pol.*, 16, PG 91, 192A [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 13, p. 279 – *n. trad.*]. Cf. *Pater*, PG 90, 880A, CCSG 23, p. 35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 312 – *n. trad.*].

⁴⁴ *Pater*, PG 90, 905A, CCSG 23, p. 68. [tr. rom. cit. *supra*, p. 336 – *n. trad.*].

⁴⁵ *Thal.*, Prol., PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.227-228 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Cuvânt înainte, p. 33 – *n. trad.*]. El spune de asemenea că „[Adam] s-a mișcat de bunăvoie contrar firii și fără de minte în jurul celor de sub el,

Când Sfântul Maxim vorbește de păcatul strămoșesc, tema îndumnezeirii este adesea prezentă.

Păcatul constituie o renunțare la îndumnezeirea veritabilă și, deci, prin fapta omului (iar nu a lui Dumnezeu, al Cărui plan dinainte de veci rămâne neschimbat), o ratare a ei:

„[Adam] 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 scopul dumnezeiesc și fericit și, în loc să fie Dumnezeu prin har, a preferat să se facă cu voia pământ”.⁴⁶

Sfântul Maxim spune iarăși că „Adam [a părăsit] nașterea imaterială îndumnezeitoare și dumnezeiască” care i-a fost pusă înainte,⁴⁷ că „a părăsit nașterea din Duh spre îndumnezeire”, care era ținta sa finală.⁴⁸

Adam, de fapt, a înlocuit adevărata îndumnezeire cu o pseudo-îndumnezeire.

Potrivit Sfântului Maxim, păcatul strămoșesc a constat (și regăsim aici mândria, în mod tradițional incriminată de Părinți⁴⁹) într-o deșartă încercare a omului de a se îndumnezei prin sine însuși, Adam lăsându-se ispitit de mincinoasa făgăduință a diavolului; referindu-se implicit la *Facerea* 3, 5, Sfântul Maxim spune că diavolul „a făgăduit să dea lui Adam slava Dumnezeirii”;⁵⁰ l-a biruit pe om „momindu-l cu făgăduința firii dumnezeiești”;⁵¹ „l-a înghițit pe om momindu-l cu

peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpânească, abuzând de puterea naturală dată lui prin creație spre unirea celor despărțite, ca mai degrabă să despartă cele unite” (*Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308C) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106a, p. 263 – n. trad.].

⁴⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092D [tr. rom. cit. *supra*, 7], p. 94 – n. trad.].

⁴⁷ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348A [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 294 – n. trad.]. Scolia 21 de la *Thal.*, 49, CCSG 7, p. 377.148-150, precizează că „omul n-a păzit legea îndumnezeitoare a Duhului, neascultând de prima poruncă” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 49, p. 234 – n. trad.].

⁴⁸ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348C [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 294 – n. trad.].

⁴⁹ Cf. *Thal.*, 62, PG 90, 653A, CCSG 22, p. 125.169 și 171 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 62, p. 402 – n. trad.].

⁵⁰ *Thal.*, 62, PG 90, 653A, CCSG 22, p. 125.167-168 [tr. rom. cit. *supra* – n. trad.].

⁵¹ *Thal.*, 64, PG 90, 713B, CCSG 22, p. 219.504-505 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 452 – n. trad.].

nădejdea dumnezeirii”⁵² Această încercare de îndumnezeire prin sine însuși era cu totul deșartă, pentru că se făcea în afara lui Dumnezeu și fără de Dumnezeu, iar omul nu poate fi cu adevărat îndumnezeit decât în El și prin harul Lui; Adam, spune Sfântul Maxim, „a încercat să dobândească [...] cele ale lui Dumnezeu (τὰ τοῦ θεοῦ), fără Dumnezeu, în locul lui Dumnezeu, și nu după Dumnezeu. Iar aceasta nu se putea”⁵³ Pentru că odată cu Adam a păcătuit și Eva, ei au instituit chiar prin acest fapt politeismul, la care îi și îndeamnă diavolul făgăduindu-le că vor fi ca niște dumnezei (cf. *Facerea* 3, 5),⁵⁴ politeism care, în mod evident, nu este decât amăgire și lucru copilăresc,⁵⁵ al cărui caracter derizoriu este subliniat de cuvântul lui Dumnezeu, care zice, „în chip ironic”: „Iată, Adam s-a făcut ca unul din Noi, cunoscând binele și răul” (*Facerea* 3, 22), „întrebuințând în chip [...] osânditor pluralul [...] care corespunde cu ideea despre Dumnezeu sădită în Adam de amăgirea șarpelui”⁵⁶

În această încercare a omului de îndumnezeire prin sine însuși, *filautia* sau iubirea pătimașă de sine are un rol esențial, pentru că această patimă originară constă într-un cult adus de om propriului trup, după ce n-a mai știut de Dumnezeu,⁵⁷ și așadar într-o zeificare a trupului.

Această zeificare a trupului său nu este decât manifestarea cea mai clară a zeificării întregii zidiri,⁵⁸ mai ales a creaturilor care slujesc păstrării în viață a trupului:

Omul „a socotit zidirea văzută drept Dumnezeu, îndumnezeind-o datorită faptului că e de trebuință pentru susținerea trupului; iar

⁵² *Thal.*, 64, PG 90, 713A, CCSG 22, p. 217.497-98 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 452 – *n. trad.*].

⁵³ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1156C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 42, p. 155 – *n. trad.*].

⁵⁴ Cf. *Thal.*, 44, PG 90, 416A, CCSG 7, p. 299.19-22 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 44, p. 189 – *n. trad.*].

⁵⁵ Cf. *Thal.*, 44, PG 90, 416D, CCSG 7, p. 301.57-58 [tr. rom. cit. *supra*, p. 190 – *n. trad.*].

⁵⁶ Cf. *Thal.*, 44, PG 90, 416AB, CCSG 7, p. 299.22-27 [tr. rom. cit. *supra*, p. 189 – *n. trad.*].

⁵⁷ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 260A, CCSG 7, p. 37.353-39.357 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, p. 38 – *n. trad.*].

⁵⁸ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 260A, CCSG 7, p. 37.353-39.357 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, p. 38 – *n. trad.*].

trupul propriu legat prin fire de zidirea luată drept Dumnezeu, l-a iubit cu toată puterea. Și așa, prin grija numai și numai de trup, a slujit cu toată sârguința zidirii, în locul Ziditorului (*Romani* 1, 25).⁵⁹

Iar zeificarea creaturilor prin mijlocirea propriului trup se arată și ea ca o falsă îndumnezeire, substitut al celei care, potrivit planului dumnezeiesc, trebuia împlinită prin mijlocirea îndumnezeirii celei adevărate a omului.

II. Efectele păcatului strămoșesc

1. *Natura acestor efecte*

Cel dintâi efect al păcatului strămoșesc este, desigur, despărțirea de Dumnezeu,⁶⁰ concepută aici ca o consecință, iar nu ca act (care înainte constituia „materia” păcatului). Această despărțire poate fi în mod dinamic concepută ca o cădere. Ea implică pierderea tuturor însușirilor pe care omul le primise dintru început de la Dumnezeu și pe care trebuia să le confirme printr-o existență în acord cu *logosul* firii sale; ea implică *a fortiori* pierderea îndumnezeirii pe care omul trebuia s-o primească într-un sfârșit⁶¹, înscrisă ca proiect dumnezeiesc în chiar acest *logos* al firii omului. În *Ambigua*, 7, Sfântul Maxim descrie astfel căderea omului, subliniind, contra origeniștilor, că omul este personal răspunzător pentru ea, și că este o cădere în raport cu o stare de îndumnezeire care nu este împlinită dintru început, ci dată ca sfârșit/scop al mișcării firii sale:

„Cel ce, cu toate că e parte a lui Dumnezeu, pentru rațiunea (*logos*) virtuții aflătoare în el în baza Cauzei sale, părăsește obârșia sa și

⁵⁹ *Thal.*, Prol., PG 90, 257B, CCSG 7, p. 35.312-318 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, p. 36 – *n. trad.*].

⁶⁰ *Ep.*, 2, PG 91, 396D [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 30 – *n. trad.*].

⁶¹ Cf. *Cap.* XV, 11, PG 90, 1181D-1184A: „[...] am încălcat cu voia porunca dumnezeiască și diavolul a atras soliditatea firii mele spre plăcere, amăgind-o cu [tr. fr.: târând-o departe de] nădejdea dumnezeirii” [tr. rom. de I. I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Sibiu, 1998 (1998, ed. I, teză de doctorat, Cluj-Napoca), Anexa 6, *Cincisprezece capete*, p. 513 – *n. trad.*].

se lasă dus în chip nesocotit spre nimic [nefiniță], 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 povârnia de bunăvoie spre rău. Și se spune în înțelesul propriu că s-a rostogolit [a căzut de sus] în rău, fiindcă, aflându-se în el capacitatea prin care putea să-și ducă în chip neabătut pașii spre Dumnezeu, a ales de bunăvoie ceea ce este rău și nu există, în locul a ceea ce este mai bun și există.”⁶²

Realitatea exprimată ca o cădere este de asemenea exprimată ca o izgonire din rai.⁶³

Altfel spus, omul căzut pierde toate însușirile care constituiau starea paradisiacă, mai ales nepătimirea,⁶⁴ nestrăciunea⁶⁵ și nemurirea.⁶⁶ Pierderea acestor însușiri este în mod evident legată de faptul că, prin păcatul său, Adam s-a lipsit de harul prin care le primise și din care izvorau.⁶⁷

⁶² *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084D-1085A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, pp. 87-88 – *n. trad.*].

⁶³ Cf. *Char.*, II, 93, Ceresa-Gastaldo, p. 140 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste ...*, p. 104 – *n. trad.*]. *Cap. X*, 8, PG 90, 1188D [tr. rom. de Marius Portaru, „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Zece capete despre virtute și păcat...”, cap. 23, în: *Comuniune și contemplație. Despre creștinismul patristic și bizantin*, Ed. Zeta Books, f. loc., f. a., p. 40 – *n. trad.*]. *Thal.*, 62, PG 90, 652D, CCSG 22, p. 125.159-161; 64, PG 90, 696B, CCSG 22, p. 189.58-191.61; 65, PG 90, 740B, CCSG 22, p. 255.85-89 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 62, p. 402; 64, p. 437; 65, p. 472 – *n. trad.*].

⁶⁴ Cf. *Thal.*, 42, PG 90, 405C, CCSG 7, p. 285.9; *Thal.*, 42, PG 90, 408D, CCSG 7, p. 289.72 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, pp. 182-183 – *n. trad.*].

⁶⁵ Cf. *Pater*, PG 90, 904C, CCSG 23, p. 68 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 336 – *n. trad.*].

⁶⁶ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1156D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 42, p. 155 – *n. trad.*]. *Thal.*, 42, PG 90, 405C, CCSG 7, p. 285.18; 62, PG 90, 653A, CCSG 22, p. 125.173 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 42, p. 182; 62, p. 402 – *n. trad.*].

⁶⁷ Cf. *Pater*, PG 90, 901A, CCSG 23, p. 63 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 334 – *n. trad.*].

De acum, așadar, firea omenească este supusă pătimirii,⁶⁸ stricăciunii⁶⁹ și morții.⁷⁰

Omul – Sfântul Maxim insistă asupra acestui fapt încă și mai mult decât Sfântul Grigorie de Nyssa – are parte de-acum neconținut de experiența plăcerii (de natură simțuală) și a durerii (împreună cu ea)⁷¹ de care nu știuse la început.⁷² Am văzut că plăcerea are, la nivelul păcatului strămoșesc, un rol esențial: Adam s-a lăsat ispășit de această plăcere simțuală⁷³ și, atras de ea și încălcând porunca dumnezeiască și întorcându-se către realitățile sensibile pentru a se desfăta cu ele,

⁶⁸ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 312C, 313C, CCSG 7, p. 127.14-15, 129.46-48; 42, PG 90, 408CD, CCSG 7, p. 287.58-60, 289.70-71 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 93; 42, p. 182; p. 184 – *n. trad.*]. *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A, CCSG 48, p. 14.38-15.43 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, pp. 51-52 – *n. trad.*].

⁶⁹ Cf. *Ep.*, 10, PG 91, 449B [tr. rom. cit., *Epistola* 10, p. 61 – *n. trad.*]. *Asc.*, 1, PG 90, 912A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, p. 27 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 8, PG 91, 1104A; 10, PG 91, 1157A; 42, PG 91, 1348C; 31, PG 91, 1276C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 8, p. 102; 42, p. 155; 116, p. 296; 93, p. 239 – *n. trad.*]. *Myst.*, VIII, PG 91, 688C, CCSG 69, p. 37.607-609 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 28 – *n. trad.*]. *Thal.*, Prol., PG 90, 260C, CCSG 7, p. 39.374; 42, PG 90, 405CD, CCSG 7, p. 285.12-13 și 28-31; PG 90, 408CD, CCSG 7, p. 287.58-59; 61, PG 90, 632D, CCSG 22, p. 93.137-139; 62, PG 90, 653A, CCSG 22, p. 125.173-174 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, p. 38; 42, p.182 și p. 183; p. 184; 61, p. 384; 62, p. 402 – *n. trad.*].

⁷⁰ Cf. *Asc.*, 1, PG 90, 912A [tr. rom. cit. *supra*, p. 27 – *n. trad.*]. *Char.*, II, 93, Ceresa-Gastaldo, p. 140 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste ...*, p. 104 – *n. trad.*]. *Qu. D.*, 113, CCSG 10, p. 83 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, 113, p. 170 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 897B, CCSG 23, p. 60 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru ...*, p. 329 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 8, PG 91, 1104A; 10, PG 91, 1156D-1157A [tr. rom. cit. *supra*, 8, p. 102; 42, pp. 155-156 – *n. trad.*]. *Myst.*, VIII, PG 91, 688C, CCSG 69, p. 37.607-609 [tr. rom. cit. *supra*, p. 28 – *n. trad.*]. *Thal.*, 42, PG 90, 408CD, CCSG 7, p. 287.62-63, 289.70; 61, PG 90, 628B, CCSG 22, p. 85.24; PG 90, 632B, 91.111-114; PG 90, 632D, CCSG 22, p. 93.137-139; PG 90, 633B, CCSG 22, p. 95.168-169; PG 90, 633C, 95.180-181; PG 90, 633D, CCSG 22, p. 95.195-196; PG 90, 636B, CCSG 22, p. 97.211-218; 65, PG 90, 740B, CCSG 22, p. 255.85-87 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, p.183; 61, p. 381; pp. 383-385; p. 386; pp. 387-388; 65, p. 472 – *n. trad.*]. *Cap. X*, 3, PG 90, 1188A [tr. rom. cit., cap. 18, p. 39 – *n. trad.*]. *Th. Pol.*, 15, PG 91, 156D [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 12, p. 261 – *n. trad.*].

⁷¹ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 257B, CCSG 7, p. 35.222-223 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, p. 36 – *n. trad.*].

⁷² Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 628A, CCSG 22, p. 85.8-10 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 380 – *n. trad.*].

⁷³ Cf. *Cap. X*, 3, PG 90, 1188A [tr. rom. cit., cap. 18, p. 39 – *n. trad.*].

el are pentru prima oară parte de simțirea ei.⁷⁴ De atunci el caută să guste din ea în toate modurile posibile și, corelativ, să se ferească de durere.⁷⁵ Însă durerea s-a ivit ca o urmare necesară a plăcerii, ca forță corectoare dată de Pronia dumnezeiască,⁷⁶ așa încât încercarea omului de a le despărți pe acestea două a fost sortită eșecului.⁷⁷

Legat de trăsătura pătimitoare, de plăcerea și durerea care pun de-acum stăpânire pe om,⁷⁸ în el se ivesc patimile vinovate.⁷⁹

Sfântul Maxim observă, printre urmările păcatului, „mișcarea și lunecarea promptă spre orice patimă”,⁸⁰ o formulare prudentă, care arată că omul căzut nu este condiționat spre dezvoltarea în el a patimilor, dar el este totuși înclinat spre ele și în orice caz oferă de-acum în sine un teren și o dispoziție propice acestei dezvoltări, prin starea sa pătimitoare și, respectiv, prin voința sa gnomică (*gnômè*).

⁷⁴ Cf. *Ep.*, 1, PG 91, 373D [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 15 – *n. trad.*]. *Thal.*, 61, PG 90, 628AB, CCSG 22, p. 85.12-16; *Thal.*, 61, PG 90, 628C, CCSG 22, p. 87.33-35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, pp. 380-381 – *n. trad.*].

⁷⁵ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 253D-256A, CCSG 7, p. 31.242-255; *Thal.*, Prol., PG 90, 256B, CCSG 7, p. 33.272-273; *Thal.*, Prol., PG 90, 260BC, CCSG 7, p. 39.364-372; Întrebarea 61, PG 90, 629D, CCSG 22, p. 89.92-91.98 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, pp. 34-35; p. 38; Întrebarea 61, p. 383 – *n. trad.*].

⁷⁶ Cf. *Cap. X*, 10, PG 90, 1189A [tr. rom. cit., *Zece capete despre virtute și păcat...*, cap. 25, p. 41 – *n. trad.*]. *Thal.*, 61, PG 90, 628BC, CCSG 22, p. 85.16-87.33 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 380 – *n. trad.*].

⁷⁷ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 256AB, CCSG 7, p. 31.255-33.264; 61, PG 90, 629D, CCSG 22, p. 89.97-91.100 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, p. 34; 61, p. 383 – *n. trad.*]. Dialectica plăcerii și a durerii este analizată de L. THUNBERG (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1975, pp. 166-169) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 181-182 – *n. trad.*], care subliniază că Sfântul Maxim a acordat acestui cuplu de termeni o importanță mult mai mare decât cei care l-au folosit înainte de el (mai ales Sfântul Grigorie de Nyssa, Evagrie, Nil și Nemesius de Emesa). A se vedea și C. VON SCHÖNBORN, „Plaisir et douleur dans l'analyse de saint Maxime d'après les «Quaestiones ad Thalassium»”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 273-284.

⁷⁸ Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 629D, CCSG 22, p. 89.92-97 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 383 – *n. trad.*].

⁷⁹ Pentru o analiză detaliată a originii și naturii patimilor, a se vedea W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 117-128.

⁸⁰ *Amb. Io.*, 8, PG 91, 1104A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 8, p. 102 – *n. trad.*].

Starea pătimitoare dă loc mai întâi patimilor firești și nevinovate, ca foamea, setea, somnul, și o anumită formă de teamă și tristețe. Dar ea va constitui în om un punct vulnerabil și terenul pe care se vor putea naște și dezvolta patimile vinovate. Pe de o parte pentru că „este vădit că în trăsătura pătimitoare a firii stă puterea plăcerii și a durerii”,⁸¹ pe de altă parte, pentru că în această trăsătură pătimitoare puterile demonice, din pricina păcatului, și-au făcut sălașul „și-și țin lucrările lor ascunse”,⁸² și asupra ei presează, „împingând voința (*gnômè*)” „spre stricăciunea patimilor împotriva firii, prin patimile cele după fire (prin afecte)”.⁸³ Cu toate că Sfântul Maxim vorbește în mai multe rânduri de supunerea firii omenești de către diavol,⁸⁴ el nu pare să înțeleagă prin aceasta un determinism absolut și nu consideră că patimile contra firii ar putea să se dezvolte în om fără asentimentul voinței (*gnômè*) sale, așadar fără ca el să aibă o responsabilitate personală în această privință, pentru că exclude de altfel că ele ar putea veni de la firea însăși: „tiranía patimilor [...] nu s-a născut din fire, ci s-a adăugat prin libera alegere a voi (*gnômè*)”.⁸⁵

Se cuvine însă să observăm că și *gnômè* constituie un punct vulnerabil, căci înainte de păcat ea se manifesta ca o dispoziție statornică către Bine, ca acord permanent al voinței cu *logosul* naturii și cu Dumnezeu; dar lucrând neascultarea, s-a întors către rău, și chiar dacă prin aceasta ea nu-și păstrează sistematic această orientare, cel puțin este plecată spre plăcere,⁸⁶ își are „dispoziția potrivnică

⁸¹ *Thal.*, 61, PG 90, 629D, CCSG 22, p. 89.92-94 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 383 – *n. trad.*].

⁸² *Thal.*, 21, PG 90, 313C, CCSG 7, p. 129.43-45 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, p. 94 – *n. trad.*].

⁸³ *Thal.*, PG 90, 313AB, CCSG 7, p. 127.19-31. Cf. *Thal.*, PG 90, 313C, CCSG 7, p. 129.30-32 [tr. rom. cit. *supra*, p. 93; cf. tr. rom. cit., p. 94 – *n. trad.*].

⁸⁴ Cf. *Myst.*, VIII, PG 91, 688C, CCSG 69, p. 37.609-610 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 29 – *n. trad.*]. *Thal.*, 21, PG 90, 313A-C, CCSG 7, p. 127.27-129.52; 64, PG 90, 696D-697C, CCSG 22, p. 191.79-193.113 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, pp. 93-95; Întrebarea 64, pp. 438-441 – *n. trad.*].

⁸⁵ *Pater*, PG 90, 905A, CCSG 23, p. 69.738-739 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 336 – *n. trad.*].

⁸⁶ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 316A, CCSG 7, p. 129.67-68 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, p. 95 – *n. trad.*].

firii⁸⁷ și mai întotdeauna se opune lui Dumnezeu.⁸⁸ Ea a devenit în orice caz nestatornică,⁸⁹ alunecând dintr-o parte în alta,⁹⁰ șovăind între bine și rău, cu atât mai mult cu cât cunoașterea omului îndură și ea relele urmări ale păcatului.

Într-adevăr, cunoașterea omului s-a focalizat asupra aparențelor sensibile⁹¹ și a devenit compusă,⁹² divizată,⁹³ confuză, mai cu seamă când e vorba de bine și rău,⁹⁴ pe care omul are tendința de a le identifica cu plăcerea și, respectiv, cu durerea; căci nemaștiind de Dumnezeu, nu privește lucrurile decât dinspre partea lor văzută și nu le deosebește decât potrivit simțirii;⁹⁵ acesta este o urmare a gustării din rodul pomului cunoașterii binelui și a răului, care a însemnat încălcarea poruncii dumnezeiești (*Facerea* 2, 17; 3, 1- 6.11-12).⁹⁶

Patimile sunt stârnite de atracția omului către plăcere și de grija de a se feri de durere. Sfântul Maxim afirmă că ele își au toate

⁸⁷ *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A, CCSG 48, p. 14.41 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, pp. 51-52 – *n. trad.*]. Cf. *Th. Pol.*, 20, PG 91, 241B [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul* 19, p. 306: „spartă în multe păreri și năluciri” – *n. trad.*].

⁸⁸ Cf. *Th. Pol.*, 20, PG 91, 236B, 241A-C [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul* 19, p. 302 – *n. trad.*].

⁸⁹ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 260C, CCSG 7, p. 39.375-381; 64, PG 90, 696C, CCSG 22, p. 191.66-67 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Cuvânt înainte*, p. 38; 64, p. 437 – *n. trad.*].

⁹⁰ Cf. *Th. Pol.*, 20, PG 91, 236D [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul* 19, p. 303 – *n. trad.*].

⁹¹ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 604C, CCSG 22, p. 45.19-22 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea* 59, p. 356 – *n. trad.*].

⁹² Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.233-235 [cf. tr. rom. cit. *supra*, *Cuvânt înainte*, p. 33 – *n. trad.*].

⁹³ Cf. *Thal.*, 64, PG 90, 696D-697C, CCSG 22, p. 191.79-193.120 [cf. tr. rom. cit. *supra*, *Întrebarea* 64, p. 438 – *n. trad.*].

⁹⁴ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 257C, CCSG 7, p. 35.324-37.326 [cf. tr. rom. cit. *supra*, *Cuvânt înainte*, p. 37 – *n. trad.*].

⁹⁵ Cf. *Thal.*, PG 90, 257BC, CCSG 7, p. 35.321-37.338; 43, PG 90, 412D-413A, CCSG 7, p. 295.44-54 [cf. tr. rom. cit. *supra*, *Cuvânt înainte*, pp. 36-37; 43, pp. 187-188 – *n. trad.*]. Sfântul Maxim se arată tributar în foarte mare măsură analizelor Sfântului Grigorie de Nyssa.

⁹⁶ Cf. *Thal.*, PG 90, 257BC, CCSG 7, p. 35.321-37.338; 43, PG 90, 412D-413A, CCSG 7, p. 295.44-54 [cf. tr. rom. cit. *supra*, *Cuvânt înainte*, pp. 36-37; *Întrebarea* 43, pp. 187-188 – *n. trad.*]. Sfântul Maxim se arată tributar în foarte mare măsură analizelor Sfântului Grigorie de Nyssa.

fundamentul în cele trei patimi dintâi și generice: neștiința, filautia (sau iubirea pătimașă de sine)⁹⁷ și tirania (sau stăpânirea despotică exercitată asupra aproapelui),⁹⁸ cea de-a doua născându-se din cea dintâi, iar a treia din cea de-a doua.⁹⁹ După cum tâlcuiește Sfântul Maxim, cu cât se dedica mai mult omul cunoașterii celor sensibile, cu atât mai mult se țintuia în necunoașterea lui Dumnezeu, și cu cât se fereca mai mult în această neștiință, cu atât mai mult se aliepa de plăcerea pentru cele văzute și cu atât mai mult își înflăcăra iubirea pătimașă de sine (care este mai întâi grijă și iubire de trup);¹⁰⁰ și cu cât se îngrijea mai mult de iubirea trupească de sine, cu atât mai mult mintea îi era stăpânită de multele moduri de a-și împlini plăcerea.¹⁰¹ Se vede de aici că, dacă neștiința este cauza dintâi a nașterii și dezvoltării tuturor patimilor, filautia este principala lor uneltitoare, patimile arătându-se ca mijloace folosite de om pentru a dobândi plăcerea după care aleargă și pentru a se feri de durerea de care fuge:

„Căutând plăcerea din pricina iubirii trupești de noi înșine și străduindu-ne să fugim de durere din aceeași pricină, născocim surse neînchipuite de patimi făcătoare de stricăciune. Astfel, când ne îngrijim prin plăcere de iubirea trupească de noi înșine, naștem lăcomia pântecelui, mândria, slava deșartă, îngâmfarea, iubirea de arginți, zgârcenia, tirania, fanfaronada, aroganța, nechibzuința, nebunia, părerea de sine, înfumurarea, disprețul, obrăznicia, ușurătatea, risipa, neînfrânarea, frivolitatea, moleșeala, pornirea spre a face rău, de a lua în răs, multa vorbire, vorbirea când nu

⁹⁷ Această patimă este analizată în mod remarcabil de I. HAUSHERR în studiul pe care i l-a consacrat: *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, Roma, 1952.

⁹⁸ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 397A [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 30 – n. trad.].

⁹⁹ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 397A [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 30 – n. trad.].

¹⁰⁰ Cf. *Char.*, II, 8, Ceresa-Gastaldo, p. 92; III, 8, Ceresa-Gastaldo, p. 146; 57, Ceresa-Gastaldo, p. 170 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, pp. 83-84; p. 107; p. 119 – n. trad.]. *Thal.*, Prol., PG 90, 257BC, CCSG 7, p. 35.307-37.325; PG 90, 260A-C, CCSG 7, p. 37.353-39.372 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Cuvânt înainte, p. 36; p. 38 – n. trad.].

¹⁰¹ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 253D, CCSG 7, p. 31.240-249 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, pp. 33-34 – n. trad.].

trebuie, vorbirea urâtă și toate câte mai sunt de felul acesta. Iar când ascuțim mai mult prin durere modul iubirii trupești de noi înșine, naștem mânia, pizma, ura, dușmănia, ținerea de minte a răului, calomnia, bârfirea, intriga, întristarea, deznădejdea, defăimarea Providenței, lânchezeala, neglijența, descurajarea, deprimarea, puținătatea de suflet, plânsul la vreme necuvenită, tânguirea, jalea, văicăreala, ciuda, invidia și toate câte țin de o dispoziție care a fost lipsită de prilejurile plăcerii. În sfârșit, când din alte pricini se amestecă în plăcere durerea, dând perversitatea – căci așa numesc unii întâlnirea părților contrare ale răutății – naștem fățarnicia, ironia, viclenia, prefăcătoria, lingușirea, dorința de a plăcea oamenilor și toate câte sunt născociri ale acestui viclean amestec.”¹⁰²

Sfântul Maxim spune că prin păcatul său omul a pierdut chipul lui Dumnezeu,¹⁰³ primind în schimb asemănarea cu animalele, lipsite de rațiune.¹⁰⁴ Asemănarea cu animalele se manifestă mai cu seamă prin acele patimi care „au pătruns în partea cea mai puțin rațională a firii, din pricina căderii din starea de desăvârșire”, ele nefiind „create la început împreună cu firea oamenilor”, și au luat locul semințelor virtuților care constituiau chipul lui Dumnezeu.¹⁰⁵

¹⁰² *Thal.*, PG 90, 256B-D, CCSG 7, p. 33.272-35.298 [tr. rom. cit. *supra*, pp. 34-35 – *n. trad.*].

¹⁰³ Cf. *Myst.*, Intr., PG 91, 661B, CCSG 69, p. 7.73-74 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 11: „dinarul duhovnicesc și împărătesc furat la început de cel-viclean prin amăgire, în urma călcării poruncii” – *n. trad.*]. *Thal.*, 1, PG 90, 269A, CCSG 7, p. 47.10-13 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 1, p. 47 – *n. trad.*]. Ar putea părea că mai riguros ar fi ca Sfântul Maxim să vorbească aici de pierderea asemănării, dar am văzut că pentru el nesticăciunea și nemurirea sunt caracteristici ale chipului. Pe de altă parte, vom vedea ulterior că potrivit Sfântului Maxim firea omului este în mod incontestabil alterată prin cădere.

¹⁰⁴ Cf. *Ps* 48, 12. *Thal.*, Prol., PG 90, 253C, CCSG 7, p. 31.235-236; 1, PG 90, 269A, CCSG 7, p. 47.10-13 (Sfântul Maxim se referă aici în mod explicit la Sfântul Grigorie de Nyssa, în scrierile căruia această idee este des întâlnită); 62, PG 90, 653A, CCSG 22, p. 125.168-169 [tr. rom. cit. *supra*, Cuvânt înainte, p. 33; 1, p. 47; 62, p. 402 – *n. trad.*]. *Qu. D.*, 113, CCSG 10, p. 83.3-5 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 113, p. 170 – *n. trad.*].

¹⁰⁵ *Thal.*, 1, PG 90, 269A, CCSG 7, p. 47.5-14 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 1, p. 47 – *n. trad.*]. Sfântul Maxim vorbește aici de chip, în timp ce, în mod riguros, ar

Vom observa că această asemănare cu animalele, la care ajunge omul, este pragul cel mai de jos al căderii sale, gradul inferior al unei involuții care constituie antiteza dezvoltării spirituale de care, potrivit planului dumnezeiesc, omul ar fi trebuit să aibă parte, a cărei culme trebuia să fie, întru asemănarea cu Dumnezeu, îndumnezeirea lui.

Sfântul Maxim înfățișează de asemenea relele urmări ale păcatului strămoșesc asupra relațiilor omului cu semenii lui, firea omenească cea una fiind de-acum împărțită potrivit voințelor felurite ale oamenilor care o alcătuiesc; diavolul „l-a despărțit pe om de Dumnezeu și pe noi întreolaltă, făcându-ne prin alegerea voii să părăsim cugetul drept și să împărțim în modul acesta firea, tăind-o în multe opinii și închipuiri. Căci a făcut ca legea trupului uneltirea și născocirea a orice fel de păcat, folosindu-se pentru aceasta de puterile noastre și impunând, ca sprijin al stăruinței răului în toți, lipsa de acord a voii lor”.¹⁰⁶ În această divizare, filautia are o responsabilitate esențială.¹⁰⁷

Păcatul strămoșesc are într-un mod mai amplu urmări nefaste asupra întregii creații. „Omul primind prin harul lui Dumnezeu Care l-a zidit ca să se folosească de lumea văzută ca stăpân al ei, prin modul rău de a se folosi de ea prin puterile sădite în mintea sa, și-a abătut lucrarea în chip contrar firii și a introdus în el și în întregul cosmos înstrăinarea de-acum, potrivit dreptei judecăți a lui Dumnezeu, și stricăciunea”,¹⁰⁸ el a „predat morții toată firea spre mâncare”.¹⁰⁹ Și așa a devenit lumea aceasta „ținutul morții și al stricăciunii”.¹¹⁰

Dar urmările păcatului lui Adam îi afectează în primul rând pe toți urmașii săi, transmise lor din generație în generație.

trebui să vorbească despre asemănare, pentru că virtuțile, chiar dacă sunt sădite ca semințe în firea omenească, țin de asemănare. Această lipsă de rigoare în terminologie ține în acest caz în mod sigur de faptul că el se referă aici în mod explicit la Sfântul Grigorie de Nyssa, care, după cum se știe, nu face această distincție.

¹⁰⁶ *Ep.*, 2, PG 91, 396D-397A [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 30 – *n. trad.*].

¹⁰⁷ Cf. *Ep.*, 3, PG 91, 408D-409A [cf. tr. rom. cit., *Epistola* 3, pp. 38-39 – *n. trad.*].

¹⁰⁸ *Ep.*, 10, PG 91, 449B [tr. rom. cit., *Epistola* 9, p. 61 – *n. trad.*].

¹⁰⁹ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1157A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 42, p. 156 – *n. trad.*].

¹¹⁰ *Thal.*, 65, PG 90, 740B, CCSG 22, p. 255.86 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea* 65, p. 472 – *n. trad.*].

2. Transmiterea efectelor păcatului strămoșesc

Toți oamenii care vin în urma lui Adam se trag din el,¹¹¹ își au existența din el și moștenesc prin urmare firea sa în starea în care se afla după păcatul strămoșesc.

Potrivit planului inițial al lui Dumnezeu, oamenii aveau să se înmulțească prin naștere spirituală, iar nu trupească.¹¹² Păcatul lui Adam a avut drept urmare introducerea unui mod nou de naștere, asemănător cu cel al animalelor, prin intermediul deosebirii și împărțirii în bărbat și femeie,¹¹³ o naștere trupească, așadar de natură fizică, dominată în momentul concepției de plăcerea simțuală, însoțită așadar de patimă, urmată apoi, în timpul nașterii, de durere și stricăciune, și strâns legată la toate nivelele de păcat.¹¹⁴ Sfântul Maxim opune în mod obișnuit această naștere trupească, fizică, care duce la moarte, nașterii duhovnicești întru îndumnezeire, menită, după cum am văzut, omului, și o privește chiar ca pe un substitut al acesteia.¹¹⁵

Pentru Sfântul Maxim, relele urmări ale păcatului strămoșesc se transmit din generație în generație tuturor oamenilor, fără excepție, tocmai prin această naștere trupească, marcată de plăcere și patimă.¹¹⁶

¹¹¹ Cf. *Qu. D.*, I, 3, CCSG 10, p. 138 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea I, 3, p. 235 – n. trad.].

¹¹² Cf. *Qu. D.*, I, 3, CCSG 10, p. 138 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea I, 3, p. 235 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1309A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106a, p. 264 – n. trad.].

¹¹³ Astfel, trebuie notat că pentru Sfântul Maxim păcatul strămoșesc nu rezidă în relația sexuală, ci aceasta rezultă din el.

¹¹⁴ Cf. *Qu. D.*, 113, CCSG 10, p. 83-84; I, 3, CCSG 10, p. 138 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, 113, pp. 170-171; I, 3, p. 235 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1309A; 42, PG 91, 1348C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106a, p. 264; 116, p. 296 – n. trad.]. *Thal.*, 21, PG 90, 312C, CCSG 7, p. 127.12-16; 49, PG 90, 457D, CCSG 7, p. 367.297-369-307; 61, PG 90, 628CD, CCSG 22, p. 87.36-49; PG 90, 632B, CCSG 22, p. 91.111-115; PG 90, 632D, CCSG 22, p. 93.142-144; PG 90, 633CD, CCSG 22, p. 95.180-187; PG 90, 636B, CCSG 22, p. 97.216-224 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, pp. 92-93; Întrebarea 49, p. 228; Întrebarea 61, pp. 380-381; pp. 383-384 – n. trad.].

¹¹⁵ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348A, 1348C [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 294, p. 296 – n. trad.].

¹¹⁶ Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 628CD, CCSG 22, p. 87.36-41; PG 90, 632B, CCSG 22, p. 91.117-120; PG 90, 636BC, CCSG 22, p. 97.215-224 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*,

Această transmitere inevitabilă a urmărilor păcatului prin „zămislirea prin sămânță și nașterea prin stricăciune”,¹¹⁷ pentru care nu există alternativă, constituie de-acum o adevărată „lege” care guvernează și încătușează firea omenească.¹¹⁸ Această nouă lege e legea trupei, care ia locul legii duhovnicești ce domnea mai înainte și îi este potrivnică;¹¹⁹ Sfântul Maxim o numește încă și lege a păcatului;¹²⁰ ea devine inerentă firii omenești căzute – Sfântul Maxim o numește și „lege a firii”¹²¹ –, care se află de-acum sub stăpânirea ei.¹²²

În nașterea trupească „stă puterea osândeii noastre”.¹²³ Prin ea se transmit, pe lângă propria-i lege, celelalte „legi ale firii” care au urmat călcării poruncii: starea pătimitoare,¹²⁴ stricăciunea¹²⁵ și moartea.¹²⁶

vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, pp. 380-381; pp. 383-384; p. 389 – *n. trad.*]. Cf. *Qu. D.*, I, 3, CCSG 10, p. 138-139 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea I, 3, p. 235 – *n. trad.*].

¹¹⁷ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – *n. trad.*].

¹¹⁸ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276B; 42, PG 91, 1320D-1321A, 1348C [tr. rom. cit. *supra*, p. 239; 109, pp. 274-275 – *n. trad.*]. *Thal.*, 21, PG 90, 312BC, CCSG 7, p. 127.11-16 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, pp. 92-93 – *n. trad.*].

¹¹⁹ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276C [tr. rom. cit. *supra*, 93, p. 239 – *n. trad.*].

¹²⁰ Cf. *Thal.*, 49, PG 90, 457D, CCSG 7, p. 369.303 și 305 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 49, p. 228 – *n. trad.*]. Însă legea păcatului nu se limitează la ea.

¹²¹ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – *n. trad.*]. *Thal.*, 21, PG 90, 313C, CCSG 7, p. 129.49 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, p. 93 – *n. trad.*].

¹²² Cf. *Pater*, PG 90, 897B, CCSG 23, p. 60; PG 90, 904C, CCSG 23, pp. 67-68 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 329; p. 336 – *n. trad.*]. *Thal.*, 49, PG 90, 457D, CCSG 7, p. 367.300-369.305 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 49, p. 228 – *n. trad.*].

¹²³ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 296 – *n. trad.*]. Cf. *Qu. D.*, 113, CCSG 10, p. 83 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 113, p. 171 – *n. trad.*].

¹²⁴ Cf. *Qu. D.*, 113, CCSG 10, p. 83 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 113, p. 171 – *n. trad.*].

¹²⁵ Cf. *Thal.*, 42, PG 90, 405BC, CCSG 7, p. 285.28-31 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 42, p. 182 – *n. trad.*]. *Ep.*, 10, PG 91, 449B [tr. rom. cit., *Epistola* 9, p. 61 – *n. trad.*].

¹²⁶ Referitor la efectele păcatului strămoșesc, nu este întotdeauna ușor să se deosebească la Sfântul Maxim ce anume îi atribuie lui Adam însuși și ce anume atribuie el urmașilor săi. Astfel, în Cuvântul înainte la *Răspunsuri către Talasie*, el vorbește de „om” în general în continuarea celor spuse despre „primul om”. Pentru el, Adam

În afară de aceasta, prin păcatul său, Adam a imprimat în firea lui o deviere și o pervertire datorită cărora puterile sau facultățile ei tind să lucreze contra firii, iar această stare li s-a transmis urmașilor lui. Astfel, Sfântul Maxim vorbește în mai multe rânduri – fie direct, atunci când vorbește despre starea omului căzut, fie indirect, atunci când vorbește despre lucrarea mântuitoare a lui Hristos ca redresare a firii¹²⁷ – despre orientarea contra naturii a facultăților omenești, ca urmare a păcatului. El spune că „omul prin călcarea poruncii a alunecat în cele contrare firii”¹²⁸ și vorbește în general de puterea sufletului mișcată către cele contrare firii.¹²⁹ El scrie mai precis că „omul s-a întors prin neascultare de la puterile naturale date lui” și pare să considere că de aici rezultă faptul că firea suferă de „o aplecare (προσπάθεια) spre cele materiale”.¹³⁰ Ceea ce confirmă *a contrario* spunând că Hristos a împlinit „desființarea desăvârșită a tuturor însușirilor și mișcărilor care au pătruns în fire împotriva firii prin neascultare” și că El a săvârșit „restaurarea deplină a tuturor însușirilor și mișcărilor conforme cu firea de la început”¹³¹

Această orientare contrară naturii afectează mintea (*nous*) și rațiunea,¹³² pe care, după cum am văzut, Adam le-a abătut de la Dumnezeu, întorcându-le către cele materiale. Aceste facultăți de contemplare și cunoaștere sunt de-acum ținute în aparențele sensibile, și întunecate de necunoașterea lui Dumnezeu și a realităților duhovnicești.¹³³

înseamnă adesea „firea comună a oamenilor” (*Thal.*, 64, PG 90, 696D, CCSG 22, p. 191.79-80. Cf. *Thal.*, 64, PG 90, 697C, CCSG 22, p. 195.123-124) [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 438. Cf. *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, p. 439 – *n. trad.*].

¹²⁷ A se vedea capitolul IV.

¹²⁸ *Qu. D.*, 191, CCSG 10, p. 133.18-19 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 191, p. 229 – *n. trad.*].

¹²⁹ Cf. *Ep.*, 10, PG 91, 449B *Ep.*, 10, PG 91, 449B [tr. rom. cit., *Epistola* 9, p. 61 – *n. trad.*]. *Vezi și Amb. Io.*, 42, PG 91, 1321AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 109, p. 275 – *n. trad.*].

¹³⁰ *Qu. D.*, 93, CCSG 10, p. 72 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 93, p. 155: „[firea este împotmolită în] atașamentul de cele materiale” – *n. trad.*].

¹³¹ *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.445-175.450 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 427 – *n. trad.*].

¹³² Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 253D, CCSG 7, p. 31.238-239 [cf. tr. rom. cit. *supra*, *Cuvânt înainte*, p. 33 – *n. trad.*].

¹³³ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 604C, CCSG 22, p. 45.17-22 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 356 – *n. trad.*].

Această orientare contrară firii afectează totodată puterea doritoare, îndreptată la început către Dumnezeu, dar abătută și ea de Adam către cele materiale, atât în forma ei superioară de elan (ἔφεσις) noetic,¹³⁴ cât și în forma ei inferioară de element concupiscibil (ἐπιθυμία).¹³⁵ Omul ajunge să fie în felul acesta deopotrivă ținut în materie¹³⁶ și robit de plăcerea¹³⁷ gustată, dorindu-le pe cele sensibile și aflându-și în ele desfătarea. Sfântul Maxim vorbește astfel de „cuiile alipirii la cele ale lumii prin plăcere, prin care dorul și întinderea sufletului către Dumnezeu au fost întoarse, începând cu vechea neascultare, spre materie și cele stricăcioase”.¹³⁸

Voința (*gnômê*) și alegerea (*proairesis*) sunt de asemenea profund alterate și afectate de tendința spre rău ca urmare a păcatului lui Adam, iar aceste imperfecțiuni sunt transmise urmașilor săi. Astfel, Sfântul Maxim vorbește de „omul stăpânit de păcat cu voia lui (*gnômê*)”.¹³⁹ Într-un alt pasaj, el menționează „legea păcatului din neascultare, a cărei putere stă în dispoziția potrivnică firii a voii noastre arbitrare (*gnômê*), care a introdus împătımirea în caracterul pătimitor al firii prin moleșire sau prin intensificare”.¹⁴⁰ În altul, iarăși, vorbește de dispoziția către rău, și chiar de „păcatul [...] povârnirii voinței mele libere (*proairesis*) (ἡ κακία τῆς προαιρέσεως)” lucrat prin mijlocirea slăbiciunii firii noastre (adică mai ales a stării pătimitoare).¹⁴¹

¹³⁴ Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 628AB, CCSG 22, p. 85.8-21 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 380 – *n. trad.*].

¹³⁵ Cf. *Thal.*, 62, PG 90, 653D-656A, CCSG 22, p. 129.211-213: „lemnul a corupt prima dată mișcarea [dorinței] îndreptând-o împotriva firii” [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 62, p. 403 – *n. trad.*].

¹³⁶ Cf. *Amb. Io.*, 13, PG 91, 1209AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 75, p. 192 – *n. trad.*].

¹³⁷ *Thal.*, 21, PG 90, 316A, CCSG 7, p. 131.70-71; PG 90, 316B, CCSG 7, p. 131.84-85 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 96 – *n. trad.*].

¹³⁸ *Amb. Io.*, 13, PG 91, 1209B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 75, p. 192 – *n. trad.*].

¹³⁹ *Thal.*, 61, PG 90, 629C, CCSG 22, p. 89.80-81 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 382 – *n. trad.*].

¹⁴⁰ *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A, CCSG 48, p. 14.40-15.43 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, pp. 51-52 – *n. trad.*].

¹⁴¹ Cf. *Thal.*, 42, PG 90, 409A, CCSG 7, p. 289.88-90 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 42, p. 184 – *n. trad.*]. Referința la o dispoziție

Putem adăuga la aceasta menționarea unei „hotărâri rele (πονερά προαίρεσις)” în om, care îl mână spre rău,¹⁴² afirmația că *gnômê* și *proairesis* sunt corupte¹⁴³ sau că voia care este în noi e alterată și bolnavă.¹⁴⁴ Dintr-un alt punct de vedere, în domeniul relațiilor omului cu semenii săi, Sfântul Maxim subliniază caracterul în mod obișnuit divizant al voinței (*gnômê*) care îi desparte și-i dezbină pe oameni și sfășie firea omenească,¹⁴⁵ și vorbește chiar de „dispoziții ireconciliabile ale voinței (*gnômê*)”.¹⁴⁶ Alte considerații ale sale nu sunt la fel de aspre, dar merg în același sens: cum ar fi ceea ce Sfântul Maxim spune despre „mișcarea și lunecarea promptă spre orice patimă”¹⁴⁷ sau despre înclinarea spre plăcere a voinței gnomice (*gnômê*),¹⁴⁸ și ceea ce scrie pe de altă parte despre nestatornicia voinței (*gnômê*) și a alegerii (*proairesis*)¹⁴⁹, ca și despre slăbiciunea voinței omenești, care, după cum observă el, nu e „nicidecum fără de păcat din pricina alunecării

habituală (ἔξις) spre rău prezentă în firea căzută poate fi aflată de multe ori în scrierile Sfântului Maxim. A se vedea mai ales *Th. Ec.*, II, 11, PG 90, 1129B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, II, 11, p. 206 – *n. trad.*].

¹⁴² *Char.*, II, 33, Ceresa-Gastaldo, p. 108 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste ale celui dintre Sfinți Părintelui nostru Maxim Mărturisitorul*, II, 33, p. 90 – *n. trad.*].

¹⁴³ Cf. *Thal.*, 42, PG 90, 405D, CCSG 7, p. 285.22 și 25-26, unde lucrul acesta este afirmat în mod indirect [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 42, pp. 182-183 – *n. trad.*].

¹⁴⁴ Cf. *Pyr.*, PG 91, 325A, Doucet, p. 582. *Th. Pol.*, 15, PG 91, 157A [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 340; *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 12, p. 261 – *n. trad.*].

¹⁴⁵ Cf. *Pater*, PG 90, 893B, CCSG 23, p. 55 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 324-325 – *n. trad.*]. *Ep.*, 2, PG 91, 396D-397A; 3, PG 91, 408D-409A [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 30; *Epistola* 3, pp. 38-39 – *n. trad.*].

¹⁴⁶ *Ep.*, 2, PG 91, 397A [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 30 – *n. trad.*].

¹⁴⁷ *Amb. Io.*, 8, PG 91, 1104A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 8, p. 102 – *n. trad.*].

¹⁴⁸ *Thal.*, 21, PG 90, 316A, CCSG 7, p. 129.67-68 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 95 – *n. trad.*].

¹⁴⁹ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 260C, CCSG 7, p. 39.375-81; 42, PG 90, 408A, CCSG 7, p. 287.35-41; 64, PG 90, 696C, CCSG 22, p. 191.66-67 [tr. rom. cit. *supra*, Prolog, p. 38; Întrebarea 42, p. 182; Întrebarea 64, p. 437 – *n. trad.*]. A se vedea și *Amb. Io.*, 8, PG 91, 1104A, unde instabilitatea și inconstanța figurează printre cele mai importante consecințe ale călcării poruncii dumnezeiești [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 8, p. 102 – *n. trad.*].

ei ba aci, ba dincolo”,¹⁵⁰ sau faptul că o prezintă ca mișcându-se cu ușurință în mod contrar firii, neplecându-se mai tot timpul lui Dumnezeu și adesea împotrivindu-I-se.¹⁵¹

Și așa, potrivit acestei dispoziții rele a voinței (*gnômê*) și alegerii (*proairesis*), prin mijlocirea trăsăturii pătimitoare care, așa cum am văzut, dă loc de sălășluire puterilor demonice, de unde ele exercită o presiune pe care Sfântul Maxim o numește tiranică,¹⁵² iar prin naștere, „legea păcatului” se instaurează în urmașii lui Adam, și așa păcatul se perpetuează și sporește în ei, ca și patimile împotriva firii, potrivit procesului descris anterior. Astfel, Sfântul Maxim scrie că:

„Atunci când [primul om] a păcătuț cãlcând porunca, a primit osândã nașterii, care se susține prin pătimire și păcat, păcatul avându-și sursa în trăsătura pătimitoare ivită din pricina lui, ca într-o lege a firii. În temeiul acestei legi, niciun om nu este fără de păcat (ἀναμάρτεος), fiind supus fiecare prin fire legii nașterii, care s-a introdus după facere din pricina păcatului. Fiindcă, așadar, din pricina neascultării a intrat păcatul, iar din pricina păcatului a intrat în firea oamenilor trăsătura pătimitoare prin naștere și fiindcă neîncetat, cu această trăsătură pătimitoare a nașterii prin păcat, se împrespăta prima cãlcare, nu era nãdejde de slobozire, firea fiind încãtușată prin aprobarea voinței (*gnômê*) ei într-o legătură rea. Cãci cu cât se silea firea sã se conserve prin naștere, cu atãt se strãngea mai mult lanțul legii păcatului, având în sine prima greșealã lucrând prin trăsătura pătimitoare. Pentru

¹⁵⁰ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 236D [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrãri și voințe, Opusculul 19*, p. 303 – n. trad.].

¹⁵¹ Cf. *Th. Pol.*, 20, PG 91, 236B, 241A-C [tr. rom. cit. *supra*, p. 302 – n. trad.]. Aceastã idee apare într-o scriere târzie a Sfântului Maxim, dar este de notat faptul cã o putem afla, exprimată într-un mod mai radical, într-o omilie a pãrintelui sãu duhovnicesc, SFÂNTUL SOFRONIE AL IERUSALIMULUI: „Prin osândirea adusã firii noastre, s-a vãrât în viața noastrã nu doar nenorocirea, ci și sila de Dumnezeu” (*Or.*, VII, 4, PG 87, 3328).

¹⁵² A se vedea *Myst.*, VIII, PG 91, 688C, CCSG 69, p. 37.609 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 29 – n. trad.]. *Thal.*, 21, PG 90, 313A-C, CCSG 7, p. 127.27-129.52; 64, PG 90, 696D-697C, CCSG 22, p. 191.79-193.113 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Rãspunsuri cãtre Talasie*, Întrebarea 21, p. 93; Întrebarea 63, pp. 438-439 – n. trad.].

că firea având chiar în trăsătura sa pătimitoare sursa de creștere a păcatului, din pricina strâmtorării naturale, purta, datorită păcatului general [tr. fr.: generic] cuprins în trăsătura pătimitoare, prin patimile contra firii, lucrările tuturor Începătorilor, Puterilor și Stăpânilor ascunse în patimile cele după fire (afecte). Prin aceste lucrări toată puterea vicleană contribuia, folosindu-se de trăsătura pătimitoare a firii, la stricăciunea patimilor împotriva firii, împingând voința (*gnômê*) spre ele prin patimile cele după fire (afecte)”¹⁵³

Alte formulări din scrierile Sfântului Maxim înnegresc încă și mai mult acest sumbru tablou al unei omeniri care, din pricina acestor rele porniri și sub presiunea puterilor demonice, se afundă, din generație în generație, tot mai mult în rău.¹⁵⁴ Sfântul Maxim, al cărui pesimism ne amintește de cel al Fericitului Augustin,¹⁵⁵ ajunge să admită că

¹⁵³ *Thal.*, 21, PG 90, 312B-313B, CCSG 7, p. 127.12-129.35 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, pp. 92-94 – n. trad.].

¹⁵⁴ Cf. *Asc.*, 1, PG 90, 912B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, p. 27 – n. trad.]. *Thal.*, 62, PG 90, 652B, CCSG 22, p. 123.134-137 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 62, p. 400 – n. trad.].

¹⁵⁵ Cf. M. JUGIE, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, Paris, 1925, p. 21. A. GAUDEL, „Péché originel”, *Dictionnaire de théologie catholique*, XII, 1933, col. 429. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 105. O influență directă a Fericitului Augustin asupra Sfântului Maxim este însă cu totul improbabilă. Studiile pe această temă (G. C. BERTHOLD, „Did Maximus the Confessor Know Augustine?”, *Studia Patristica*, XVII/1, 1982, pp. 14-17. J. PELIKAN, „The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thought”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN [ed.], *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 400-402) nu sunt deloc concludente. Fapt este că în toate scrierile sale Sfântul Maxim nu-l citează niciodată pe Fericitul Augustin și nici nu se referă vreodată la el. În ceea ce privește problema abordată de noi aici, poziția sa rămâne de altfel fundamental diferită de cea a episcopului din Hippo, în măsura în care el nu atribuie niciodată urmașilor lui Adam vina protopărintelui și nu consideră că ar fi vorba de transmiterea „păcatului strămoșesc”. Ne-am îndepărta prea mult de subiectul nostru dacă am examina aici raporturile dintre greșeala personală a lui Adam și cea a urmașilor lui. Să notăm doar că Sfântul Maxim deosebește păcatul personal al lui Adam de efectele acestuia. Astfel, el spune că: „Schimbarea firii spre pătimire, spre stricăciune și spre moarte este osânda păcatului săvârșit prin hotărâre liberă de Adam [...]. [El] a înființat-o în cunoștință de cauză, săvârșind prin neascultare păcatul cu voia (alegera). Osânda prin moarte este rodul acestui păcat”

omul căzut poate păcătui fără să-și dea seama și fără voia lui¹⁵⁶ și să considere că firea căzută nu este în stare de nicio faptă bună și e lipsită de orice bine: „Pustia, cum am spus, e firea oamenilor și lumea aceasta, ca și fiecare suflet în parte, din pricina nerodirii celor bune, la

(*Thal.*, 42, PG 90, 408C, CCSG 7, p. 287.58-63. Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 632D, CCSG 22, p. 93.147-148; PG 90, 633B, CCSG 22, p. 95.165-171) [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, pp. 183-184. Cf. *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, pp. 384-385 – *n. trad.*]. Și tâlcuiește astfel afirmația paradoxală a Apostolului Pavel: „Pe Cel ce n-a cunoscut păcat l-a făcut pentru noi păcat” (2 *Corinteni* 5, 21): „Corupându-se mai întâi libera alegere (προαιρεσις) a rațiunii naturale a lui Adam, a corupt împreună cu ea și firea, care a pierdut harul nepătimirii și așa s-a ivit păcatul. Așadar, căderea voinței de la bine la rău este cea dintâi și cea mai vrednică de osândă. A doua, întâmplată din pricina celei dintâi, este mutarea firii de la nesticăciune la stricăciune, mutare ce nu poate fi osândită. Căci două păcate s-au ivit în protopărinte prin călcarea poruncii dumnezeiești: unul vrednic de osândă și unul care nu poate fi osândit, având drept cauză pe cel vrednic de osândă. Cel dintâi este al hotărârii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al doilea al firii, care a lepădat fără de voie, din pricina hotărârii libere, nemurirea” (*Thal.*, 42, PG 90, 405BC, CCSG 7, p. 285.5-18) [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, p. 182 – *n. trad.*]. Așadar, nu păcatul personal al lui Adam este cel care se transmite, nici vina sa, ci doar urmările acestui păcat. Aceste urmări (îndeosebi starea pătimitoare, stricăciunea și moartea) Sfântul Maxim le numește adesea, după cum am văzut mai sus, „păcat”. Dar prin „păcat”, „lege a păcatului”, el înțelege uneori tendința spre păcat moștenită de urmașii lui Adam (a se vedea de exemplu *Thal.*, 21, PG 90, 312B-313A, CCSG 7, p. 127.12-24) [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, pp. 92-93 – *n. trad.*], fapt pentru care se precizează că Dumnezeu Cuvântul întrupat a luat asupra Sa „trăsătura pătimitoare, însă fără de păcat” (*Thal.*, 21, PG 90, 313B, CCSG 7, p. 129.42) [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, p. 94 – *n. trad.*]. Trebuie remarcat pe de altă parte faptul că Sfântul Maxim, atunci când vorbește de păcat, îi pune alături de Adam și pe urmașii săi (cf. *Thal.*, 42, PG 90, 408A, CCSG 7, p. 287.35-41; PG 90, 408C, CCSG 7, p. 287.63-64 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, pp. 182-184 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1093A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7], pp. 94-95 – *n. trad.*]. *Th. Pol.*, 15, PG 91, 157A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul* 12, p. 261 – *n. trad.*]). În felul acesta el nu-i consideră pe oameni vinovați în mod ereditar de greșeala protopărintelui, ci vrea mai curând să arate că s-au făcut imitatorii lui, au călcat la fel ca el porunca și s-au făcut astfel, într-un anume fel, tovarăși ai săi la neascultare.

¹⁵⁶ A se vedea *Char.*, III, 74, Ceresa-Gastaldo, p. 178-180 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste...*, p. 123 – *n. trad.*] și *Qu. D.*, I, 5, CCSG 10, p. 140 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea I, 5, p. 236 – *n. trad.*], unde este vorba de păcatul prin răpire, prin înșelare, din neștiință. A se vedea și *Amb. Io.*, 13, PG 91, 1209B, unde Sf. Maxim vorbește de oamenii „ținuți de răutate” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 75, p. 192 – *n. trad.*].

care s-a ajuns prin greșeala străveche¹⁵⁷. Culmea acestui pesimism se află negreșit în ampla și întunecata descriere a firii omenești pe care Sfântul Maxim o face în *Răspunsuri către Talasie*, 64.¹⁵⁸

III. Dreptii Vechiului Legământ puteau fi ei îndumnezeiți?

Mai multe observații ale Sfântului Maxim par să excludă ideea că el admite posibilitatea îndumnezeirii unor urmași ai lui Adam înainte ca Dumnezeu-Cuvântul să fi izbăvit firea omenească de relele urmări ale păcatului strămoșesc.

Se poate invoca în primul rând concepția destul de pesimistă pe care o are Sfântul Maxim despre aceste urmări, care până la urmă marchează liberul arbitru al oamenilor, dându-i o orientare și o tendință rea, manifestată aproape inevitabil prin patimi, care prin mijlocirea unei dispoziții a voinței și a unei alegeri pervertite se înrădăcinează în latura pătimitoare a sufletului. Referitor la aceasta din urmă, Sfântul Maxim scrie că sfinții care au trăit înainte de venirea lui Hristos „își tăiau împrejur partea lor pătimasă, dar nu au lepădat-o cu totul, căci au rămas sub osânda firii, fiind născuți din împreunare trupească”.¹⁵⁹

Se poate apoi evidenția legătura esențială pe care Sfântul Maxim o stabilește între îndumnezeirea omului și întruparea Cuvântului, conform căreia, după păcatul lui Adam, Întruparea devine condiția absolut necesară a îndumnezeirii.

Există de altfel o întreagă tradiție patristică anterioară Sfântului Maxim, potrivit căreia oamenii, înainte de pogorârea Sfântului Duh, nu puteau să primească plinătatea harului, și mai ales harul înfierii,¹⁶⁰ care, la Părinții răsăriteni și chiar la Sfântul Maxim, merge mână în mână cu îndumnezeirea.

¹⁵⁷ *Thal.*, 47, PG 90, 424B, CCSG 7, p. 317.68-71 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 47, p. 197 - n. trad.].

¹⁵⁸ *Thal.*, 64, PG 90, 696D-697C, CCSG 22, p. 191.79-193.120 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, pp. 438-439 - n. trad.].

¹⁵⁹ *Qu. D.*, 113, CCSG 10, p. 83-84 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 113, p. 171 - n. trad.].

¹⁶⁰ Cf. G. PHILIPS, „La grâce des Justes de l'Ancien Testament. Position du problème. Documents patristiques”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 23, 1947, pp. 521-556.

Și, în general, afirmarea unei posibilități a îndumnezeirii urmașilor lui Adam mai înainte de întruparea Cuvântului pare să impună drept concluzie, dacă nu chiar inutilitatea, cel puțin caracterul contingent al întrupării și al lucrării Sale mântuitoare.

Un text al Sfântului Maxim înfățișează de altfel timpul dintre păcatul lui Adam și întruparea Cuvântului ca timp de pregătire a întrupării Sale, în vreme ce timpul de după ea este timpul îndumnezeirii, condiționată de întrupare.

„Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să Se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor. În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bucuria covârșitoare a bunătății Lui, lucrând desăvârșit în cei vrednici îndumnezeirea [...]. Să împărțim deci și noi cu gândul veacurile și să rânduim pe unele pentru taina Întrupării, iar pe altele pentru harul îndumnezeirii omului. Făcând așa, vom afla că cele dintâi au ajuns la sfârșitul lor, iar celelalte încă n-au ajuns. Scurt vorbind, unele dintre veacuri sunt pentru coborârea lui Dumnezeu la oameni, iar altele pentru urcarea oamenilor la Dumnezeu.”¹⁶¹

Un alt text pare să considere că este imposibil ca firea umană căzută în urma păcatului lui Adam să atingă desăvârșirea:

„Atunci este «desăvârșirea fără nădejde»¹⁶² [...], când omul s-a întors, prin neascultare, de la puterile naturale cele date lui. Era deci cu neputință ca firea împotmolită în atașamentul de cele

¹⁶¹ *Thal.*, 22, PG 90, 317D-320B, CCSG 7, p. 137.28-139.56. [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 101 – n. trad.].

¹⁶² Citat din SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Hom. de ieiu.*, I, 5, PG 31, 169B [tr. rom. de Pr. D. Fecioru, în: SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri* (I), PSB, vol. 17, *Omilia* I. Despre post, p. 349 – n. trad.].

materiale să se întoarcă la desăvârșire, până când Făcătorul firii, mai presus de fire făcându-Se om, a întors firea la cele ale firii.”¹⁶³

Sfântul Maxim spune de altfel că sfinții dinaintea venirii Domnului „au nădăjduit și au așteptat ca Însuși Cel ce a creat firea care se stricase, Însuși Acela o va mântui”.¹⁶⁴

Totuși Sfântul Maxim nu exclude posibilitatea ca unii dintre urmașii lui Adam să fi atins un anume grad de desăvârșire.

Mai întâi patriarhii și prorocii, care nu au rămas cu totul robi, în firea lor, ai urmărilor păcatului strămoșesc. Astfel, Sfântul Maxim spune că înainte de venirea Domnului tot sfântul a nădăjduit în ea fiind „mișcat [în parte] în chip natural”.¹⁶⁵ Mai mult, el afirmă că „binele natural, nimic în strămoșul nostru prin neascultare, în Avraam a fost restabilit prin cunoștință”.¹⁶⁶ Vorbind de rațiunea (*logos*) existenței, care trebuie „păzită în noi neștirbită și nepătată prin atenția deplină, prin străduința înțeleaptă arătată în virtuți și prin ostenele ce țin de acestea”, prin care „se curăță de patimile ce se răzvrătesc împotriva ei, spune că tocmai aceasta „a izbutit marele Avraam, restabilindu-se pe sine prin rațiunea existenței sau restabilind această rațiune în sine”.¹⁶⁷ Altfel spus, Avraam a reușit să regăsească o existență conformă cu rațiunea (*logos*) firii de care, după păcatul lui Adam, toți oamenii se înstrăinaseră. Iar despre prorocul Ilie spune că „a păzit neștirbite rațiunile (*logoi*) din sine” ale firii.¹⁶⁸

Pentru Sfântul Maxim, darul circumciziei primit de Avraam, ale cărei efecte se manifestă în plan duhovnicesc, îl ferește pe el, ca și pe sfinții de după el, de urmările stării pătimitoare moștenită de la Adam, în ceea ce privește patimile, cărora ea le oferă, după cum am

¹⁶³ *Qu. D.*, 93, CCSG 10, p. 72 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 93, p. 155 – *n. trad.*].

¹⁶⁴ *Qu. D.*, 60, CCSG 10, p. 48 [trad. rom. cit. *supra*, Întrebarea 60, p. 127 – *n. trad.*].

¹⁶⁵ *Qu. D.*, 60, CCSG 10, p. 48 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 60, pp. 126-127 – *n. trad.*].

¹⁶⁶ *Qu. D.*, 168, CCSG 10, p. 117 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 168, p. 210 – *n. trad.*].

¹⁶⁷ *Ep.*, 2, PG 91, 400BC [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 32 – *n. trad.*].

¹⁶⁸ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1164C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 46, p. 161 – *n. trad.*].

văzut, un teren prielnic pentru dezvoltarea lor; e o ferire parțială, dar de ajuns pentru a reprezenta nu doar un semn, ci cu adevărat o cheazășie a mântuirii ce avea să vină:

„Domnul nerăbdând până în sfârșit să piardă făptura Sa a lucrat în diferite vremuri mântuirea lui [a omului]. În vremea lui Avraam a arătat cel mai limpede mântuirea ce se va săvârși prin venirea Lui în trup, când, după făgăduință, i-a dat lui tăierea împrejur care arată îndepărtarea părții pătimașe a sufletului, fiindcă toți sfinții își tăiau împrejur partea lor pătimașă”.¹⁶⁹

Așa au izbutit dreptii Vechiului Legământ să se ferească de patimile rele (sau să scape de ele).

În mod corelativ, ei au izbutit să împlinescă toate virtuțile.¹⁷⁰ Astfel, Sfântul Maxim scrie că „oricare dintre sfinții cei dinainte de venirea Domnului [...] s-a nevoit în virtute, deși nu a cunoscut în întregime taina iconomieii”.¹⁷¹

Tot așa au izbutit ei să urce la înălțimea vederii și cunoașterii duhovnicești. Potrivit Sfântului Maxim, prorocii au fost feriți prin har de relele urmări pe care păcatul strămoșesc le-a avut asupra cunoașterii omenești, adică înrobirea minții (*nous*) și a rațiunii de către simțuri:

„Dat fiind că cel-viclean a ținuit în urma păcatului aceste puteri [de căutare și cercetare a lucrurilor dumnezeiești] încă de la început de firea celor văzute și «nu mai era cine să înțeleagă și să caute pe Dumnezeu» (*Psalmi* 13, 2; 52, 3), întrucât toți cei părtași de firea omenească își mărgineau puterea minții și rațiunii la înfățișarea lucrurilor sensibile și nu mai aveau nicio înțelegere pentru cele

¹⁶⁹ *Qu. D.*, 113, CCSG 10, p. 83 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 113, p. 171 – *n. trad.*]. Afirmățiile rezervate care urmează au fost citate mai sus.

¹⁷⁰ Lucrul acesta se spune îndeosebi despre Avraam (cf. *Ep.*, 2, PG 91, 401BC) [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 34 – *n. trad.*] și despre Melchisedec (cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1137D-1141C) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, cap. 29, pp. 137-140 – *n. trad.*].

¹⁷¹ *Qu. D.*, 60, CCSG 10, p. 48 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 60, p. 126 – *n. trad.*].

mai presus de simțuri, pe drept cuvânt harul Preasfântului Duh a restabilit puterea celor ce n-au îmbrățișat rătăcirea cu intențiile și cu toată inima, dezlipind-o de cele materiale. Deci reprimind-o curățită prin har, aceștia au căutat întâi și au cercetat, apoi au căutat cu stăruință și au cercetat cu de-amănuntul tainele dumnezeiești prin același har al Duhului.”¹⁷²

Prin această sinergie a puterilor firești restaurate și a harului, ei au putut nu doar să ajungă la adevărata cunoaștere a fapturilor, ci și să înțeleagă „iluminările date lor de către Preasfântul Duh”, să primească „descoperirile celor dumnezeiești” și „cunoștințele tainelor”, să cunoască rațiunile viziunilor pe care le aveau și să priceapă rațiunile (*logoi*) realităților dumnezeiești descoperite lor.¹⁷³ Referitor la Melchisedec, Sfântul Maxim spune: „Cuvintele «n-avea nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții» (*Evrei* 7, 3) mărturisesc cunoștința care circumscrie timpul și veacul, și contemplația ce depășește existența a toată ființa materială și nematerială”¹⁷⁴ Și precizează că adevărata contemplație este „necircumscrișă, nezăbovind în niciuna 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 înțeleg”¹⁷⁵

Prin împlinirea virtuților și cunoaștere, dreptii Vechiului Legământ puteau să dobândească asemănarea cu Dumnezeu,¹⁷⁶ care, așa cum am văzut, în starea ei desăvârșită corespunde îndumnezeirii.

Or, chiar la îndumnezeire par să ajungă Avraam și ceilalți drepti prin împlinirea virtuților, îndeosebi a celei mai înalte dintre ele, care

¹⁷² *Thal.*, 59, PG 90, 604CD, CCSG 22, p. 45.17-28 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 356 – *n. trad.*].

¹⁷³ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 604D-608A, CCSG 22, p. 45.28-51.92 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, pp. 356-359 – *n. trad.*]. Sfântul Maxim îi evocă pe Avraam, pe David, pe Daniel și pe Zaharia.

¹⁷⁴ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1137D-1140A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, pp. 137-140 – *n. trad.*].

¹⁷⁵ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1140A. A se vedea și *Amb. Io.*, 1140B-1141B [tr. rom. cit. *supra*, p. 138 și, respectiv, pp. 139-141 – *n. trad.*].

¹⁷⁶ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 401BC [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 34 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1140AB [tr. rom. cit. *supra*, 29, pp. 138-139 – *n. trad.*].

este iubirea, prin asemănarea cu Dumnezeu și unirea cu El pe care ea le înfăptuiește:

„Lucrul cel mai desăvârșit al iubirii și ținta ultimă spre care tinde lucrarea ei este să le pregătească și să le potrivească aceleași însușiri și numiri prin comunicare afectuoasă reciprocă. Ea face pe om dumnezeu, iar pe Dumnezeu să fie și să Se arate om pentru una și aceeași nediferențiată lucrare voită și pentru una și aceeași mișcare a ambilor, cum vedem la Avraam și la sfinți. Și aceasta este poate ceea ce s-a spus din partea lui Dumnezeu: «În mâna prorocilor M-am asemănat» (Osea 12, 10), ceea ce înseamnă că Dumnezeu Își dă din iubire de oameni un chip potrivit fiecăruia după faptele (*praxis*) virtuții imprimată în fiecare. Căci mâna fiecărui drept sunt faptele (*praxis*) virtuții lui, în care și prin care Dumnezeu primește asemănarea cu oamenii.

Deci mare bine este iubirea. Este binele cel dintâi și prin excelență dintre toate cele bune, ca una care unește prin sine pe Dumnezeu și pe oameni în jurul celui ce o are și ca una ce face pe Făcătorul oamenilor să Se arate ca om prin asemănarea deplină a celui îndumnezeit cu Dumnezeu prin binele care devine propriu omului atât cât îi este cu putință lui.”¹⁷⁷

Să observăm că această reciprocitate între Dumnezeu și om, afirmată aici, care, dinspre partea omului, se exprimă prin îndumnezeire și pe care o vom regăsi de nenumărate ori în contextul Întrupării (înțeles în sens strict) sub forma a ceea ce se numește *tantum-quantum*, se situează aici în afara acestui context, care nu va fi abordat decât ulterior în această *Epistolă*.¹⁷⁸ Lucrul acesta este confirmat de un pasaj care-l precede pe cel citat mai sus, unde se vorbește de vederea și primirea lui Dumnezeu de către Avraam (cu referire la *Facerea* 18, 1-8), după ce acesta și-a regăsit rațiunea (*logos*) existenței sale în toată curăția ei, curățindu-se de patimi și silindu-se spre virtuți,¹⁷⁹ mai cu seamă spre iubirea aproapelui:

¹⁷⁷ *Ep.*, 2, PG 91, 401BC [tr. rom. cit., *Epistola* 2, pp. 34-35 – n. trad.].

¹⁷⁸ *Ep.*, 2, PG 91, 404BC [tr. rom. cit. *supra*, p. 36 – n. trad.].

¹⁷⁹ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 400B [tr. rom. cit. *supra*, p. 32 – n. trad.].

„Ceea ce a izbutit marele Avraam, restabilindu-se pe sine prin rațiunea (*logos*) existenței firii, sau restabilind această rațiune (*logos*) în sine și prin aceasta predându-se lui Dumnezeu și primind pe Dumnezeu (le spunem pe amândouă pentru că amândouă sunt adevărate). El s-a învrednicit ca om să vadă pe Dumnezeu și să-L primească, călătorind împreună cu rațiunea (*logos*) desăvârșită prin iubirea de oameni. S-a înălțat spre El, părăsind particularitatea celor divizați și care divide, nemaisocotind pe celălalt om ca pe altul decât sine, ci cunoscând pe toți ca pe unul și pe unul ca toți. Căci nu mai cunoaște pe cel al socotinței (al liberului arbitru) (*gnômê*), care susține despărțirea și dezbinarea până nu se conciliază cu firea, ci pe cel al firii care păstrează în ea neschimbarea, privind la rațiunea (*logos*) cea atotuna împreună cu care Îl cunoaștem, arătându-Se, pe Dumnezeu și prin care El stăruie să Se arate ca bun, adunând în Sine făpturile Sale”¹⁸⁰

Ni se pare că primirea lui Dumnezeu de către Avraam este înțeleasă aici într-un sens mistic, al unirii lui Dumnezeu cu Avraam, care răspunde unirii patriarhului cu Dumnezeu, unire în care Dumnezeu și-l împropriază pe Avraam și, așadar, îl face asemenea cu Sine însuși, altfel spus îl îndumnezeiește. Sfântul Maxim evocă de asemenea vederea lui Dumnezeu de către Avraam, tâlcuind și aici textul de la *Facerea* 18, 1 („Domnul S-a arătat lui Avraam la stejarul Mamvri”) într-un sens tainic; or, vom vedea că îndumnezeirea omului se săvârșește tocmai prin vederea lui Dumnezeu.

Lucrul acesta este confirmat de alte texte, unde se afirmă nu doar experiența de către dreptii Vechiului Legământ a unei foarte înalte cunoașteri a lui Dumnezeu, care îi călăuzește către îndumnezeire – considerată așadar posibilă pentru ei (astfel, dintr-un capitol din a doua sută a *Capetelor teologice și iconomice*, reiese că patriarhii sunt dintre cei „ce s-au ridicat prin contemplație adevărată la înțelegerea celor dumnezeiești”, cărora cuvântul lui Dumnezeu „le este pâine care le nutrește partea înțelegătoare a sufletului spre desăvârșirea

¹⁸⁰ *Ep.*, 2, PG 91, 400CD [tr. rom. cit. *supra*, pp. 32-33 – n. trad.].

după chipul lui Dumnezeu”¹⁸¹) –, ci și posibilitatea unei vederi a lui Dumnezeu. Sfântul Maxim evocă în *Ambigua*, 10, vederea de către Moise în rug a „luminii tainic închipuită”¹⁸² o astfel de vedere a luminii, după cum vom vedea, fiind totuna cu vederea lui Dumnezeu¹⁸³ și corespunzând unei experiențe îndumnezeitoare. Dar mai ales, într-un capitol din *Întrebări și nedumeriri*, el scrie că: „[Dumnezeu] a fost văzut de Avraam prin înger (*Facerea* 22, 14-15); de Moise în rugul aprins (*Ieșirea* 3, 2), de Isaia prin serafim (*Isaia* 6, 1-6), de Iezechiel prin heruvim (*Iezechiel* 10, 1-5)”¹⁸⁴. Nu e vorba așadar de o vedere directă, de vreme ce ea implică în toate cazurile o mijlocire. Și totuși e vorba cu adevărat de o vedere a lui Dumnezeu, după cum precizează Sfântul Maxim: „Aceștia toți au mărturisit că L-au văzut în [aceste] diferite moduri”¹⁸⁵.

Legătura dintre vederea lui Dumnezeu și îndumnezeire nu este aici explicit stabilită. Dar ea aproape că s-a făcut în textul precedent, în care despre Avraam se spune nu doar că L-a văzut pe Dumnezeu, ci și că, în mod corelativ, L-a primit ca oaspete al său. Ne-am putea margini la o lectură literală a acestui text, lăsând deoparte orice valoare simbolică și orice încărcătură mistică, dacă nu am găsi la Sfântul Maxim și alte texte care afirmă explicit îndumnezeirea lui Avraam. Cum ar fi cel deja citat, referitor la iubire, care „face pe om dumnezeu, iar pe Dumnezeu să fie și să Se arate om pentru una și aceeași nediferențiată lucrare voită și pentru una și aceeași mișcare a ambilor, cum vedem la Avraam și la sfinți”¹⁸⁶. Sau acest pasaj din *Ambigua*, 10, în care se vorbește de „harul îndumnezeirii văzut prin nădejde de cei ce iubesc pe Domnul”, și în care se spune despre Avraam că

¹⁸¹ *Th. Ec.*, II, 66, PG 90, 1153B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării...*, II, 66, p. 229 – n. trad.].

¹⁸² *Amb. Io.*, 10/46, PG 91, 1200C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 67, p. 186 – n. trad.].

¹⁸³ Cf. *Amb. Io.*, 10/22, PG 91, 1148D [tr. rom. cit. *supra*, 10/22, p. 148 – n. trad.].

¹⁸⁴ *Qu. D.*, I, 83, CCSG 10, p. 164 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, *Întrebarea I*, 83, p. 259 – n. trad.].

¹⁸⁵ *Qu. D.*, I, 83, CCSG 10, p. 164 [tr. rom. cit. *supra*, *Întrebarea I*, 83, p. 259 – n. trad.].

¹⁸⁶ *Ep.*, 2, PG 91, 401B [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 34 – n. trad.].

„îl avea de mai înainte în mod tipic,¹⁸⁷ fiind unit în chip tainic prin credință cu Logosul monadic, potrivit căruia a devenit unificat, sau mai curând, din cele multe, unul; el este astfel condus singur, în chip minunat, către Cel ce singur este”.¹⁸⁸ Îndumnezeirea este de asemenea afirmată în mod explicit referitor la Melchisedec – fiind pusă în legătură cu posedarea virtuților și a cunoașterii și cu dobândirea asemănării cu Dumnezeu –, căruia Sfântul Maxim îi consacră în același loc din *Ambigua*, 10, o amplă expunere. Este important să observăm că aceasta urmează unor observații privind îndumnezeirea sfinților și este legată de ele. Iată care sunt aceste observații:

„Unindu-se întregi cu Ea [Rațiunea] întreagă, pe cât e cu puțință puterii aflătoare în ei, au fost așa de mult imprimați de Ea, pe cât s-a putut, încât nu mai poartă decât semnele Ei, ca niște oglinzi atotstrăvezii. Căci au chipul întregii Rațiuni [Logosul/Cuvântul] a lui Dumnezeu care privește prin ei, chip ce rămâne neschimbat prin trăsăturile dumnezeiești ale lui. Căci n-a mai rămas niciuna din trăsăturile cele vechi, prin care obișnuia să se manifeste omenscul, toate cedând celor mai bune, ca aerul neluminat amestecat deplin cu lumina.”¹⁸⁹

Și atunci Sfântul Maxim spune:

„Aceasta [...] 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 asemene cu Fiul lui Dumnezeu (*Evrei* 7, 3), făcându-se adică, prin deprindere, după har, pe cât e cu puțință, așa precum credem că e Însuși Dăătorul harului după ființă. Căci ceea ce se spune despre el că era «fără tată, fără

¹⁸⁷ Trebuie menționat că τυπικώς, la Sfântul Grigorie de Nazianz, are înțelesul de „sub o formă reală” (cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 1975).

¹⁸⁸ *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1200AB [cf. tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 66, p. 186: „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 minunat singur cu Dumnezeu” – *n. trad.*].

¹⁸⁹ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1137BC [cf. tr. rom. cit. *supra*, 28, pp. 136-137 – *n. trad.*].

mamă și fără neam» (*Evrei 7, 3*), socotesc că nu înseamnă altceva decât lepădarea deplină a trăsăturilor naturale, produsă în el de harul suprem datorită virtuții¹⁹⁰.

Puțin mai jos, Sfântul Maxim nu ezită să afirme că Melchisedec a primit totodată harul înfierii:

„În acestea se arată asemănarea dumnezeiască, adică în cunoștință și în virtute. Și prin acestea e păzită în cei vrednici iubirea neclintită de Dumnezeu singur. Iar prin aceasta li se dă în chip demn de Dumnezeu vrednicia înfierii și de a fi astfel neconținut într-o strânsă legătură de familiaritate cu El și de a se afla în preajma Sa.”¹⁹¹

Urmarea întărește cele spuse; Sfântul Maxim afirmă că, prețuind virtutea mai mult decât firea și cele ce țin de ea și depășind prin cunoaștere timpul și veacul, lăsând întru cunoștință prin contemplație cele ce sunt în urma lui Dumnezeu,

„dumnezeiescul Melchisedec [...] s-a născut în Duh între ființele dumnezeiești și fără început și nemuritoare ale lui Dumnezeu prin Rațiune [Logos] după har și poartă în sine nevătămată și adevărată asemănarea cu Dumnezeu care l-a născut (deoarece nașterea obișnuiește să facă la fel cu născătorul pe cel născut: «Ce e născut din trup, zice, trup este, iar ce e născut din Duh, duh este» (*Ioan 3, 6*)) – pe drept cuvânt nu s-a mai numit din însușirile naturale și temporale, între care se cuprind 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 ajunge nici timp, nici fire, nici rațiune, nici minte (*nous*), nici nimic altceva din cele ce sunt, ca să vorbim pe scurt. 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

¹⁹⁰ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1137CD [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 137 – *n. trad.*].

¹⁹¹ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140B [cf. tr. rom. cit. *supra*, 29, pp. 138-139 – *n. trad.*].

purtători de Dumnezeu, nu din pricina firii celei create și a celor ieșite din nimic, după care a început și a sfârșit de a fi, ci datorită harului dumnezeiesc și necreat care există pururea mai presus de toată firea și tot timpul, din pururea existentul Dumnezeu, har după care se cunoaște ca fiind născut întreg cu totul prin alegerea voii Sale.”¹⁹²

Îndumnezeirea lui Melchisedec este iarăși sugerată puțin mai jos: „În sfârșit, ca cel ce a pătruns cu mintea în Dumnezeu însuși, desfăcut de toate, în chip [...] necunoscut, după negarea tuturor, e imprimat și transformat întreg de calitățile lui Dumnezeu întreg. Aceasta se arată poate prin cuvintele: «făcut asemenea Fiului lui Dumnezeu, rămâne preot în veac» (*Evrei 7, 3*)”.¹⁹³ Puțin mai departe, iarăși, tâlcuind cuvintele «neavând nici început, nici sfârșit al vieții», referindu-se așadar tot la Melchisedec, Sfântul Maxim operează într-un anume fel o inducție, arătând că situația acestuia poate fi generalizată, altfel spus că ea poate fi aplicată tuturor sfinților, ceea ce indică *a contrario* faptul că starea lui Melchisedec este asemănătoare stării îndumnezeite dobândite de sfinții Nouului Legământ. Acest pasaj, pe de altă parte, evocă nu doar o legătură strânsă cu Dumnezeu și pătrunderea în viața dumnezeiască, care prin har este fără început ori sfârșit, ci încă și sălășluirea în sfinți a Cuvântului:

Cel care „a părăsit viața de aici cu voile ei, pentru cea mai bună, a dobândit numai decît pe Cuvântul cel viu și lucrător al lui Dumnezeu, Care străbate prin virtute și cunoștință până la «despărțitura sufletului și a duhului» (*Evrei 4, 12*), nemaiavând nimic nepărtaș de prezența Lui. În acest caz, s-a făcut fără început și fără sfârșit (*Evrei 7, 3*), nemaiavând 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 el, [viață] care nu-și are sfârșitul în nicio moarte”¹⁹⁴

¹⁹² *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140C-1141B [tr. rom. cit. *supra*, pp. 140-141 – *n. trad.*].

¹⁹³ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141BC [tr. rom. cit. *supra*, pp. 141-142 – *n. trad.*].

¹⁹⁴ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1144C [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 144 – *n. trad.*].

Dacă faptul de a fi devenit prin har fără început ori sfârșit pare să fie, între dreptii Vechiului Legământ, un dar recunoscut în mod explicit doar lui Melchisedec,¹⁹⁵ harul îndumnezeirii pare să fi fost, potrivit Sfântului Maxim, acordat mai multora. Unele dintre textele citate mai sus indică lucrul acesta îndeajuns de clar; dar încă și mai clar reiese din acest pasaj din *Disputa cu Pyrrhus*, în care Sfântul Maxim spune că prin încuviințarea Cuvântului „se mișcă și Moise și David și toți câți s-au făcut sălașuri ale lucrării dumnezeiești prin lepădarea patimilor omenesti și trupești”,¹⁹⁶ îndumnezeirea fiind de altfel caracterizată prin expresii asemănătoare acesteia din urmă.¹⁹⁷ Pasajul confirmă sălășluirea Cuvântului în acești drepti, evocată de Sfântul Maxim referitor la Avraam și, încă mai limpede, la Melchisedec.

Nu este mai puțin adevărat că dreptii îndumnezeiți din Vechiul Legământ au fost îndumnezeiți printr-un har special, care i-a izbăvit, într-o măsură mai mare sau mai mică, de soarta obștească a neamului omenesc rămas sub stăpânirea relelor urmări ale păcatului strămoșesc. Lucrul acesta este legat de misiunea încredințată lor de Dumnezeu: vestirea venirii lui Hristos și prefigurarea iconomiei Sale mântuitoare și îndumnezeitoare. Astfel, Sfântul Maxim spune că Domnul „nerăbdând până în sfârșit să piară făptura Sa a lucrat în diferite moduri mântuirea ei. În vremea lui Avraam a arătat cel mai limpede ce se va săvârși prin venirea Lui în trup”.¹⁹⁸ După cum am văzut, el zice chiar că Avraam primise îndumnezeirea ca prefigurare,

¹⁹⁵ Cf. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141B [tr. rom. cit. *supra*, p. 141: „ca fiind singur de felul acesta” – *n. trad.*]. Prorocul Ilie, ridicat la cer într-un car de foc, a fost și el ferit de stricăciune și de moarte; de altfel, „istoria referitoare la el nu povestește nașterea lui, chiar dacă s-a născut” (cf. *Amb. Io.*, 10/31, PG 91, 1165A) [tr. rom. cit. *supra*, 46, p. 162 – *n. trad.*].

¹⁹⁶ *Pyr.*, PG 91, 297A, Doucet, p. 553 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, pp. 325-326 – *n. trad.*]. Vom observa de asemenea că în *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1144A, Melchisedec, Avraam și Moise sunt citați împreună [cf. tr. rom. cit. *supra*, 30, p. 142 – *n. trad.*].

¹⁹⁷ A se vedea de exemplu *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1137B [cf. tr. rom. cit. *supra*, 28, p. 135 – *n. trad.*].

¹⁹⁸ *Qu. D.*, 113, CCSG 10, p. 83 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 113, p. 171 – *n. trad.*]. A se vedea și *Qu. D.*, 168, CCSG 10, p. 117 [tr. rom. cit. *supra*, p. 210 – *n. trad.*].

fiind unit prin credință în chip tainic cu Cuvântul.¹⁹⁹ Melchisedec apare încă și mai limpede ca o prefigurare a lui Hristos, lucru subliniat în multe rânduri de Sfântul Maxim, pe linia textului de la *Evrei* 7, 3, și îndeosebi în acest pasaj, unde, în plus, spune că Melchisedec prefigurează tainele negrăite ale lui Hristos, adică roadele economiei Sale mântuitoare și îndumnezeitoare:

„Marele Melchisedec, pentru virtutea dumnezeiască întipărită în el, s-a învrednicit să fie chip (*typos*) al lui Hristos Dumnezeu și al tainelor Lui negrăite. Căci spre El se adună toți sfinții ca spre un arhetip și cauză a binelui ce se arată în fiecare din ei, dar mai ales acesta [Melchisedec], ca cel ce poartă în sine mai mult ca toți ceilalți semnele [în tr. fr. prefigurările] (ὅπου ὑπόσεως) lui Hristos.”²⁰⁰

Afirmarea îndumnezeirii dreptilor Vechiului Legământ nu contrazice cu nimic afirmația comună Părinților că îndumnezeirea este săvârșită de Cuvântul și de Duhul Sfânt; este limpede că pentru Sfântul Maxim – lucrul acesta rezultă din multe texte citate anterior – lucrarea Cuvântului nu începe odată cu întruparea Sa, nici lucrarea Duhului odată cu pogorârea Lui, ci cunosc multe anticipări menite să le prefigureze, ca vestiri și arvune ale lor. Astfel, departe de a micșora funcția esențială – recunoscută de altfel de el – a întrupării și de a nega legătura fundamentală pe care o stabilește, după cum am văzut, dintre întrupare și îndumnezeire, dimpotrivă, Sfântul Maxim confirmă această funcție și această legătură și chiar o pune în valoare, de vreme ce extinde într-o anumită măsură efectele întrupării la timpul de dinaintea ei, subliniind împreună cu majoritatea înaintașilor săi relația strânsă și concretă care există între Noul Testament și cel Vechi, care îl pregătește și-l vestește.²⁰¹

¹⁹⁹ *Amb. Io.*, 10/45, PG 91, 1200A [cf. tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 66, p. 186 – *n. trad.*].

²⁰⁰ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141C [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 142 – *n. trad.*]. Moise și Ilie sunt de asemenea „tipurile tainelor” (*Amb. Io.*, 10/31, PG 91, 1164A) [tr. rom. cit. *supra*, 46, p. 161 – *n. trad.*]. Ei au schițat prin ei înșiși în mod figurativ (τυπικῶς) lucrările dumnezeiești (*Amb. Io.*, 1168D) [tr. rom. cit. *supra*, 51, p. 165 – *n. trad.*].

²⁰¹ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 681AB, CCSG 22, p. 171.397-400 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, pp. 424-425 – *n. trad.*]. Sfântul

Aceste prefigurări ale lucrării Cuvântului întrupat și ale roadelor ei îi izbăvește pe unii dintre cei ce au parte de ele, în virtutea naturii înseși a misiunii lor, de trăsătura pătimitoare (Avraam), de stricăciune și de moarte (Melchisedec, Ilie), ajungând până la o îndumnezeire și o înfiere cu adevărat reale. Deosebirea din acest punct de vedere între starea Vechiului Testament și a celui Nou nu ține, potrivit Sfântului Maxim, de o deosebire de natură sau de măsură a harului dăruit dreptilor; numai că în Vechiul Testament de harul acesta s-au împărtășit doar patriarhii și prorocii, datorită misiunii lor de a prefigura lucrarea mântuitoare și îndumnezeitoare a Cuvântului întrupat, în vreme ce în Noul Testament le este dat tuturor oamenilor.

Maxim se situează cu siguranță în această privință pe linia înaintașilor săi. Dar poziția sa este desigur mai rezervată în ceea ce privește vederea lui Dumnezeu de către dreptii Vechiului Testament, înfierea și îndumnezeirea lor, decât cea a Sfântului Irineu, a Sfântului Atanasie cel Mare, a Sfântului Ioan Gură de Aur sau a Sfântului Chiril al Alexandriei (concepția acestora este sintetizată de G. PHILIPS, „La grâce des Justes de l'Ancien Testament”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 23, 1947, pp. 534-547). El n-a căutat, așa cum a făcut înaintea lui Sfântul Chiril al Alexandriei, să stabilească o gradație a prezenței Cuvântului și a Duhului Sfânt în Vechiul Testament în raport cu prezența Lor după Înviere și Cincizecime (referitor la poziția Sfântului Chiril, a se vedea J. MAHÉ, „La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 10, 1909, p. 36, p. 474, pp. 486-492, emendată de J. JANSSENS, „Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 15, 1938, pp. 260-270). În orice caz, nu credem că Sfântul Maxim poate fi invocat, așa cum o face în mod aluziv G. PHILIPS, drept argument pentru a afirma fără nicio nuanțare că „veacul celor din vechime n-a cunoscut, în sens deplin, harul îndumnezeirii, („La grâce des Justes...”, p. 534). Ideea maximiană a unei îndumnezeiri prefigurate în dreptii Vechiului Testament se regăsește de altfel la alți Părinți, ca Sfântul Macarie (cf. *Hom. [Coll. II], V, 10 și 11, Dörries*, p. 62.426-430 și 438-440) [tr. rom. cit., *Omiliile duhovnicești*, pp. 57-58 – n. trad.], Sfântul Atanasie cel Mare sau Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Referitor la acest subiect, a se vedea J. ROMANIDES, care situează această concepție a Părinților răsăriteni pe linia învățăturii apostolice („Justin Martyr and the Fourth Gospel”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 4, 1958-1959, pp. 123-124; „H. A. Wolfson's Philosophy of the Church Fathers”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 5, 1959-1960, pp. 57-58; „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and some Suggestions for a Fresh Approach”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 5, 1959-1960, pp. 180-182; „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 9, 1963-1964, pp. 241, 246-247, 249, 259, 263).

Capitolul IV

FUNDAMENTELE HRISTOLOGICE ALE ÎNDUMNEZEIRII (I). MÂNTUIREA – CONDIȚIE PREALABILĂ A ÎNDUMNEZEIRII

I. Legătura dintre îndumnezeirea omului și întruparea Cuvântului

Deși îndumnezeirea omului este lucrarea comună a Preasfintei Treimi, Cuvântul are aici un rol central. El este în mod personal mijlocitorul ei. Am evocat deja în mod amplu acest rol al Său în primul capitol, consacrat îndumnezeirii omului ca plan dumnezeiesc. Am arătat atunci că, potrivit Sfântului Maxim, înainte de căderea omului, această funcție îndumnezeitoare a Cuvântului avea să se exercite independent de iconomia Întrupării înțeleasă în sensul strict al înomenirii, omul având prin har posibilitatea de a dobândi asemănarea cu Dumnezeu și de a-L cunoaște, de a fi unit cu El și în comuniune cu El, de a se naște în chip duhovnicesc ca fiu al Lui, și în final de a dobândi deplinătatea îndumnezeirii.

În urma păcatului lui Adam, acest mod de comuniune cu Dumnezeu și de îndumnezeire devine cu neputință pentru omul supus relelor urmări ale păcatului strămoșesc, și de-acum comuniunea cu Dumnezeu și îndumnezeirea sunt posibile pentru el într-un alt mod¹ (însă prevăzut și acesta din veșnicie în Sfatul dumnezeiesc), care se petrece prin întruparea Cuvântului.

¹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7k, p. 97 – n. trad.].

Astfel, începând cu păcatul lui Adam, Cuvântul, ca Logosul întrupat, ca Dumnezeu-omul, Se arată drept singurul mijlocitor al comuniunii omului cu Dumnezeu și al îndumnezeirii sale.

Legătura esențială dintre îndumnezeirea omului și întruparea Cuvântului, potrivit Sfântului Maxim, nu se stabilește în momentul istoric în care Cuvântul se întrupează și nu are însemnătate doar pentru vremurile care au urmat; în iconomia Întrupării este cuprins întreaga timp, de la căderea lui Adam până la Parusie, și mai mult decât tot acest timp, pentru că prin Întrupare se descoperă planul dumnezeiesc care a gândit-o mai înainte de a fi vecii, și pentru că, odată întrupat, Cuvântul rămâne pe vecie Cuvânt întrupat, și întrupat fiind, Se va face mijlocitorul îndumnezeirii desăvârșite, de care, în timpurile de pe urmă, vor avea parte cei vrednici de ea pe vecie.

După păcatul lui Adam și dată fiind starea în care se află omul din pricina acestui păcat, îndumnezeirea nu poate fi cugetată altfel decât legată de Întrupare, și de vreme ce Întruparea a fost de mai înainte gândită în Sfatul dumnezeiesc, îndumnezeirea omului este din veșnicie legată de Întrupare.

Admițând, pe de o parte, posibilitatea unei îndumnezeiri a lui Adam săvârșită fără întruparea Cuvântului și afirmând, pe de altă parte, în mod constant legătura esențială a îndumnezeirii cu întruparea Cuvântului, Sfântul Maxim are așadar o poziție perfect coerentă, ca și atunci când afirmă că dreptii Vechiului Legământ au putut fi îndumnezeiți pe când Cuvântul nu Se întrupase încă, pentru că ei sunt parte din iconomia Întrupării: au primit de la Dumnezeu misiunea de a o vesti și de a-i prefigura roadele mântuitoare și îndumnezeitoare, și de aceea se bucură de mai înainte de pregustarea lor.

Viziunea care face din momentul istoric al Întrupării centrul unei rotunjimi care cuprinde timpul trecut și timpul ce va să fie, acordându-le sens, și chiar toți eonii și însăși veșnicia, apare des în scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul; cum ar fi într-un pasaj din *Tâlcuire la Tatăl nostru*, în care evocă „pogorârea (chenoza) negrătită a Fiului cel Unul Născut”, potrivit Sfatului lui Dumnezeu Tatăl,

„care îmbrățișează marginea tuturor veacurilor”²; sau într-un pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 60, unde spune că „pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței și sfârșitul în Hristos”³, și privește această taină ca una care „circumscrie toate veacurile”⁴ și încă mai limpede într-un pasaj, deja citat, din *Răspunsuri către Talasie*, 22, unde, în ceea ce privește îndumnezeirea, timpul dinainte de întrupare este înfățișat ca timp de pregătire a ei, iar timpul de după ea, ca timp de împlinire a îndumnezeirii care se poate înfăptui datorită ei:

„Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan preabun și negrăit în legătură cu ea. Iar aceasta a fost ca să se unească El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta, pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă dumnezeu prin unire cu Sine. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om dumnezeu. Sfârșitul veacurilor mai dinainte hotărâte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om a ajuns la noi, Sfatul lui Dumnezeu cu privire la Întrupare aflându-și împlinirea prin înfăptuirea lui. La aceasta gândindu-se dumnezeiescul Apostol și văzând că Sfatul cu privire la veacurile hotărâte de Dumnezeu ca să Se facă om s-a împlinit prin însăși întruparea lui Dumnezeu Cuvântul, spune că «la noi a ajuns sfârșitul veacurilor». Așadar, nu e vorba pur și simplu de toate veacurile gândite de noi, ci de cele rânduite pentru înfăptuirea tainei Întrupării, care au ajuns la capătul lor prin hotărârea lui Dumnezeu.

² *Pater*, PG 90, 873CD, CCSG 23, p. 29 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 306-307 – n. trad.].

³ *Thal.*, 60, PG 90, 621B, CCSG 22, p. 75.49-51 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, p. 373 – n. trad.].

⁴ *Thal.*, 60, PG 90, 621B, CCSG 22, p. 75.41 [tr. rom. cit. *supra*, p. 373 – n. trad.].

Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să Se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor. În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bucuria covârșitoare a bunătății Lui, lucrând desăvârșit în cei vrednici îndumnezeirea [...]. Acest lucru a vrut să ni-l facă în chip tainic cunoscut marele Apostol, când a spus că «în veacurile ce vor veni se va arăta în noi bogăția covârșitoare a bunătății lui Dumnezeu» (*Efesenii* 2, 7).

Să împărțim deci și noi cu gândul veacurile și să rânduim pe unele pentru taina Întrupării, iar pe altele pentru harul îndumnezeirii omului. Făcând așa, vom afla că cele dintâi au ajuns la sfârșitul lor, iar celelalte încă n-au ajuns. Scurt vorbind, unele dintre veacuri sunt pentru coborârea lui Dumnezeu la oameni, iar altele pentru urcarea oamenilor la Dumnezeu. [...] Sau și mai bine: dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat după har în viitor”⁵

Multe alte pasaje stabilesc o legătură strânsă între îndumnezeirea omului și întruparea Cuvântului, înfățișând îndumnezeirea drept scop al Întrupării, iar Întruparea drept condiție a îndumnezeirii, ca una care o face cu puțință de împlinit; astfel, prorocul David numește „«Sfat» [...] Sfatul lui Dumnezeu Tatăl cu privire la coborârea (chenoza) negrăită a Fiului cel Unul Născut în vederea îndumnezeirii firii noastre”;⁶ „se cădea cu adevărat ca Cel ce este după fire Făcătorul ființei lucrurilor, să se facă și Autorul îndumnezeirii după har a

⁵ *Thal.*, 22, PG 90, 317B-320C, CCSG 7, p. 137.4-139.65 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, pp. 100-102 – n. trad.].

⁶ *Pater*, PG 90, 873C, CCSG 23, p. 29 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 306-307 – n. trad.].

celor create”;⁷ „căci pentru aceasta S-a făcut om adevărat [Cuvântul lui Dumnezeu], ca să ne facă pe noi dumnezei după har”;⁸ „Binele [care] după fire este nefăcut, însă după har, pentru iubirea de oameni, primește să fie făcut [...], spre îndumnezeirea noastră”;⁹ „S-a făcut fiu al omului și om Dumnezeu Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni”;¹⁰ Cuvântul „a venit să îndumnezeiască cu totul firea pe care El însuși a voit, cu bunăvoința Tatălui și cu împreună-lucrarea Duhului, s-o unească cu Sine după ipostas împreună cu toate însușirile ce-I aparțin în mod natural”;¹¹ Cuvântul „arată în plină lucrare harul care îndumnezeiește”, lucrare despre care spune că „S-a făcut om pentru ea”;¹² în final omul „este și se numește dumnezeu, precum Dumnezeu este prin pogorământ și Se numește pentru el om, iar puterea acestei dispoziții reciproce 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 Sale”.¹³ E de notat de altfel că Sfântul Maxim pune în legătură îndumnezeirea cu legea harului, care este legată de Întrupare.¹⁴

⁷ *Thal.*, 60, PG 90, 624D, CCSG 22, p. 79.117-119 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, p. 377 – n. trad.]. În pasajul precedent vorbește despre întrupare.

⁸ *Thal.*, 40, scolia 2, CCSG 7, p. 275.10-11 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 40, scolia 2, p. 177 – n. trad.].

⁹ *Thal.*, 55, scolia 19, CCSG 7, p. 523.141-145 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 55, scolia 19, p. 322, care este mult diferită de tr. fr., dar conduce spre același înțeles – n. trad.].

¹⁰ *Th. Ec.*, II, 25, PG 90, 1136B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 25, p. 212 – n. trad.].

¹¹ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 77C [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 6, p. 220 – n. trad.].

¹² *Thal.*, 2, PG 90, 272B, CCSG 7, p. 51.21-22 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, pp. 49-50 – n. trad.].

¹³ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 87 – n. trad.].

¹⁴ A se vedea *Thal.*, 64, PG 90, 725B-728A, CCSG 22, p. 235.777-237.804; 65, PG 90, 745D, CCSG 22, p. 265.249-267.251 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, pp. 461-462; Întrebarea 65, p. 478 – n. trad.].

II. Mântuire și îndumnezeire

Cuvântul S-a întrupat deoarece scopul rânduit de Dumnezeu pentru om și întreaga creație, adică îndumnezeirea, nu se mai putea împlini, din pricina păcatului lui Adam, în modul definit de Dumnezeu dintru început:

„Căci trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui (prin aceea că avem prin împărtășire trăsăturile exacte ale bunătății Lui și a plănuit înainte de veacuri să fim în El), să ne și ducă la acest sfârșit fericit dându-ne ca mod (τρόπος) buna folosire a puterilor naturale;¹⁵ dar omul refuzând acest mod prin reaua întrebuițare a puterilor naturale, ca să nu se îndepărteze de Dumnezeu, înstrăinându-se, trebuia să introducă alt mod (τρόπος) 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 atotainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toți”¹⁶

După cum am observat deja, prin întruparea Sa Cuvântul împlinește în ipostasul Lui unirea intimă și desăvârșită a firii omenești cu Dumnezeu, o îndumnezeiește deplin și înfăptuiește o comuniune a omenirii cu dumnezeirea „mult mai minunată” decât cea pe care Dumnezeu i-o hărăzise omului zidindu-l după asemănarea Lui și chiar, se poate spune, decât cea pe care ar fi putut-o împlini Adam.¹⁷

Însă, cu toate că îndumnezeirea este scopul final al Întrupării (pentru că planul dumnezeiesc al îndumnezeirii omului rămâne neschimbat în ceea ce privește *logosul* său,¹⁸ și ea rămâne ținta supremă a creației și a iconomiei dumnezeiești, în pofida păcatului omului) și cu toate că Întruparea permite împlinirea îndumnezeirii în cel mai înalt grad, scopul dintâi al Întrupării este, potrivit Sfântului

¹⁵ Sfântul Maxim în *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1305B, face de asemenea referire la „modul (τρόπος) [...] care face arătată [...] marea taină a țintei dumnezeiești” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106, p. 260 – n. trad.].

¹⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097A-D [tr. rom. cit. *supra*, 7k, p. 97 – n. trad.].

¹⁷ Cf. *Amb. Io.*, 36, PG 91, 1289B-D [tr. rom. cit. *supra*, 101, p. 250 – n. trad.].

¹⁸ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097BC [tr. rom. cit. *supra*, 7k, p. 97 – n. trad.].

Maxim, mântuirea omului. Mai multe texte indică lucrul acesta foarte clar: „Care a fost scopul întrupării Domnului? [...] Scopul întrupării Domnului a fost mântuirea noastră”;¹⁹ „Dumnezeu Se face om ca să mântuiască pe omul cel pierdut”;²⁰ „Cuvântul lui Dumnezeu Se întrupează ca să mântuiască chipul și să facă și trupul nemuritor”;²¹ „numai aceasta a fost cauza nașterii Sale trupești: mântuirea firii”;²² „pricina și unicul temei al minunatei Sale veniri prin trup este singură mântuirea noastră”.²³ Alte texte înfățișează mântuirea drept rațiunea imediată a Întrupării, trecând sub tăcere îndumnezeirea: „Fiul împlinea taina mântuirii noastre prin Întrupare”;²⁴ El Și-a unit Sieși în mod ipostatic un trup însuflețit rațional „ca Cel ce este prin fire Mântuitorul tuturor [celor ce sunt]”²⁵

Îndumnezeirea rămâne scopul lui Dumnezeu, ținta finală a creației Sale, însă, dată fiind căderea omului, aceasta nu se poate împlini decât prin restaurarea firii;²⁶ îndumnezeirea omului, dată fiind starea sa de cădere, presupune mântuirea lui: omul nu poate fi îndumnezeit dacă nu este mai întâi izbăvit de păcat și de nefastele lui urmări. Această mântuire a omului nu poate fi săvârșită decât prin înomnirea Cuvântului, pentru că firea omenească nu poate fi restaurată decât din lăuntru, numai în ea însăși, și numai de Dumnezeu. Iar când

¹⁹ Asc., 1, PG 90, 912A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, p. 27 – n. trad.].

²⁰ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106a, p. 264 – n. trad.].

²¹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1336A [tr. rom. cit. *supra*, 112a, p. 285 – n. trad.].

²² *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040B, CCSG 48, p. 11.20-21 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 49 – n. trad.]. Alte texte merg în același sens, ca *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1316CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 108, p. 271 – n. trad.].

²³ *Ep.*, 11, PG 91, 456C [tr. rom. cit., *Epistola* 11, pp. 62-63 – n. trad.].

²⁴ *Thal.*, 60, PG 90, 624B, CCSG 22, p. 79.100-101 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, p. 376 – n. trad.].

²⁵ *Thal.*, 63, PG 90, 681D, CCSG 22, p. 426-433 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 427 – n. trad.].

²⁶ A se vedea de exemplu *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – n. trad.]. Lucrul acesta îl face pe M.-Th. DISDIER să spună că „Întruparea [este] motivată exclusiv, potrivit Sfântului Maxim, de restaurarea firii omenești” („Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 312).

firea umană căzută este mântuită, atunci, tot prin puterea Întrupării, se împlinește îndumnezeirea ei.

Distincția mântuire-îndumnezeire se regăsește, explicit sau implicit, la majoritatea Părinților,²⁷ dar adeseori nu este percepută de comentatori, care de aceea ajung să nu înțeleagă prea bine anumite aspecte ale gândirii patristice.²⁸ Această distincție este prezentă și la Sfântul Maxim și se arată deosebit de utilă pentru sesizarea felului în care el înțelege modalitățile lucrării Cuvântului întrupat privitor la firea omenească.

E drept că uneori expresia „taina mântuirii noastre” desemnează ansamblul lucrării Cuvântului întrupat, mântuirea în sens propriu, dar și înfierea și îndumnezeirea,²⁹ și că termenul de „mântuire” primește o aceeași extindere. Astfel, în *Răspunsuri către Talasie*, 61, Sfântul Maxim spune că Apostolul Petru numește „mântuire” (cf. *1 Petru 4*, 18) „harul deplin al îndumnezeirii pe care-l va da Dumnezeu celor vrednici”.³⁰

²⁷ Cf. V. LOSSKY, „Rédemption et déification”, *Messenger de l'exarchat du patriarcat russe en Europe occidentale*, 15, 1953, pp. 161-170, reluat în *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, pp. 95-108 [tr. rom. de Anca Manolache, în: VLADIMIR LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, 2006, București, pp. 97-111 – n. trad.]. Dintre dascălii Sfântului Maxim a se vedea mai ales SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXX, 6, SC 250, p. 236.7-12 [tr. rom. de Pr. Gh. Tilea și Nicolae Barbu, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântări teologice*, Cuvântarea a patra despre Dumnezeu, Ed. Herald, București, f.a., pp. 137-139 – n. trad.], care subordonează mântuirea îndumnezeirii (dar fără să folosească acești doi termeni). Găsim această distincție, dar cu un sens diferit, la SFÂNTUL DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Eccl. hier.*, I, 3-4, PG 3, 373D-376B [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia bisericească*, Ed. Paideia, București, 1996, pp. 72-73 – n. trad.].

²⁸ Astfel, în studiul său *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, care rămâne o lucrare de referință, J. GROSS își pune multe întrebări (în mod deosebit în ceea ce privește funcția îndumnezeirii și a Întrupării, pe de o parte, și a Pătimirii, a morții și a Învierii, pe de altă parte, și în ceea ce privește raportul dintre ele; a se vedea pp. 151-152, referitor la Sfântul Irineu de Lugdunum, p. 213, referitor la Sfântul Atanasie cel Mare, p. 231, referitor la Sfântul Grigorie de Nyssa, p. 285, referitor la Sfântul Chiril al Alexandriei) pe care nu și le-ar fi pus dacă n-ar fi ignorat această distincție.

²⁹ Cf. de exemplu *Myst.*, XXIV, PG 91, 712B, CCSG 69, p. 66.1078-1080 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 44 – n. trad.]. *Thal.*, 63, PG 90, 681D, CCSG 22, p. 173.423-424 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 427 – n. trad.].

³⁰ *Thal.*, 61, PG 90, 640A, CCSG 22, p. 103.303-304 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 390 – n. trad.].

Dar adesea mântuirea și îndumnezeirea sunt în mod implicit deosebite ca două lucrări distincte ale căror modalități de săvârșire și efecte sunt diferite. O astfel de distincție apare în numeroase pasaje din scrierile Sfântului Maxim. Astfel, în *Răspunsuri către Talasie*, 20, el îl înfățișează pe Hristos ca pe „Doritorul mântuirii tuturor oamenilor, Care flămânzește după îndumnezeirea lor”.³¹ În *Răspunsuri către Talasie*, 53, mântuire și îndumnezeire, fără a fi numite ca atare, apar ca două momente distincte și succesive: „Căci nu era om simplu, ci și Dumnezeu, Care S-a întrupat ca să înnoiască prin El și întru El firea învechită a oamenilor și să o facă părtaşă de firea dumnezeiască, după ce, desigur, a aruncat din ea toată stricăciunea și alterarea”.³² În *Răspunsuri către Talasie*, 61, Sfântul Maxim spune: Cuvântul întrupat a dăruit „firii prin Patimi[le Sale] nepătimirea, prin chinuri, iertarea lor, iar prin moarte, viața veșnică, și a restabilit-o iarăși, înnoind prin privațiunile sale trupești deprinderile firii și dăruindu-le acestora prin întruparea Sa harul mai presus de fire, adică îndumnezeirea”.³³ Iar în aceeași scriere spune: „Cuvântul făcându-mi-Se mie om, îmi lucrează mie toată mântuirea, dându-mi prin ale mele cele proprii Lui după fire”.³⁴ Iar în cele ce urmează, distincția este încă și mai clar stabilită:

„La dreapta se află taina întrupării Cuvântului, cea conformă Providenței. Ea înfăptuiește prin har îndumnezeirea mai presus de fire a celor ce se mântuiesc,³⁵ îndumnezeire hotărâtă mai înainte de veacuri [...]. Iar la stânga stă taina Patimii de viață făcătoare a lui Dumnezeu, Care a voit să pătimească după trup. Ea este conformă Judecării și pricinuieste, pe de o parte, desființarea desăvârșită a tuturor însușirilor și mișcărilor care au pătruns în

³¹ *Thal.*, 20, PG 90, 309D, CCSG 7, p. 123.56-57 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 20, p. 91 – *n. trad.*].

³² *Thal.*, 53, PG 90, 505BC, CCSG 7, p. 437.116-120 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 53, pp. 270-271 – *n. trad.*].

³³ *Thal.*, 61, PG 90, 632A, CCSG 22, p. 91.103-108 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 383 – *n. trad.*].

³⁴ *Thal.*, 63, PG 90, 672C, CCSG 22, p. 155.159-161 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 417 – *n. trad.*].

³⁵ Vom observa că această ultimă expresie face deja distincție între mântuire și îndumnezeire, ca două momente distincte, prima fiind condiția prealabilă a celei de-a doua.

fire împotriva firii prin neascultare, și înfăptuiește, pe de altă parte, restaurarea deplină a tuturor însușirilor și mișcărilor conforme cu firea de la început.”³⁶

O distincție analogă se găsește în *Răspunsuri către Talasie*, 35, unde întoarcerea firii la ea însăși, scop și efect al mântuirii, este raportată la trupul lui Hristos, în vreme ce îndumnezeirea, la sângele Său: „Poate trup al Cuvântului mai este și reîntoarcerea desăvârșită a firii la ea însăși și restabilirea ei prin virtute și cunoștință, iar sângele, îndumnezeirea care o va ține prin har în fericirea veșnică”.³⁷ În *Răspunsuri către Talasie*, 64, odihna și tămăduirea sunt implicit raportate la mântuire, iar harul, la înfiere și la îndumnezeire:

„El ne este cu adevărat odihnă, tămăduire și har. Odihnă, ca Cel ce dezleagă prin viața Sa vremelnică legea robiei silnice a trupului; tămăduire, ca Cel ce tămăduiește prin înviere firea zdrobită prin moarte și stricăciune; har, ca Cel ce dăruiește prin credință înfierea în duh și harul îndumnezeirii, dat fiecăruia după vrednicie.”³⁸

Distincția apare mai departe tot în *Răspunsuri către Talasie*, 63: Dumnezeu ne-a iubit „așa de mult încât a binevoit [...] să Se facă om și să fie unul dintre oameni. Din aceeași iubire n-a refuzat să ia asupra Sa osânda noastră și să ne îndumnezeiască după har așa de mult pe cât S-a făcut El după iconomie și prin fire om”.³⁹ Și din nou, în *Răspunsuri către Talasie*, 65: „El este ispășire, ca cel ce S-a făcut ca noi și topește în Sine fărădelegile noastre și cu darul harului în Duhul îndumnezeiește firea care a păcătuit”.⁴⁰ În *Ambigua*, 42,

³⁶ *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.439-175.450 [cf. tr. rom. cit. *supra*, p. 427 – n. trad.].

³⁷ *Thal.*, 35, PG 90, 380A, CCSG 7, p. 241.39-42 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 35, p. 158 – n. trad.].

³⁸ *Thal.*, 64, PG 90, 700B, CCSG 22, p. 195.151-197.165 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 441 – n. trad.].

³⁹ *Thal.*, PG 90, 725C, CCSG 22, p. 237.782-786 [cf. tr. rom. cit. *supra*, p. 461 – n. trad.].

⁴⁰ *Thal.*, 65, PG 90, 760B, CCSG 22, p. 285.555-557 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 65, p. 491 – n. trad.].

îndumnezeirea apare ca diferită de mântuirea care înnoiește firea și ca un efect supraadăugat acesteia:

„Dumnezeu [...] a reînnoit 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.”⁴¹

Regăsim distincția în *Ambigua. Către Toma*, 3, unde Sfântul Maxim evocă „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, odihnindu-se numai în El singur”.⁴² La fel, în *Ambigua. Către Toma*, 4: „Nu numai că ne-a mântuit pe noi, cei ținuți sub păcat, ci ne-a împărtășit și din puterea dumnezeiască”.⁴³ Și în *Opuscule teologice și polemice*, 15: „Călcând porunca nu fără voință, am avut nevoie de vindecarea ei [a firii], Însuși Dumnezeu Cel întrupat vindecând ceea ce era asemenea prin asumarea a ceea ce e asemenea [...] îndumnezeind prin Întrupare întreaga noastră fire”.⁴⁴

⁴¹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1320A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 109, p. 273 – n. trad.]. O deosebire de gradăție era marcată, dintr-un alt punct de vedere, în *Ambigua*, 10: „Prima Duminică e simbolul viitoarei învieri și nesticăciunii a firii; iar a doua, poartă chipul viitoarei îndumnezeiri după har” (*Amb. Io.*, 10, PG 91, 1176A) [cf. tr. rom. cit. *supra*, 56, p. 169 – n. trad.].

⁴² *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040D, CCSG 43, p. 12.45-47 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 50 – n. trad.].

⁴³ *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A [tr. rom. cit. *supra*, p. 52 – n. trad.].

⁴⁴ *Th. Pol.*, 15, PG 91, 157A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 12*, p. 261 – n. trad.]. Vedem deci că nu este deloc posibil să afirmăm, așa cum face J.-M. GARRIGUES, că „pentru Sfântul Maxim, îndumnezeirea și mântuirea coincid” (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 192). Același autor scrie într-o notă, referindu-se la V. Lossky (*loc. cit.*): „Trebuie, oare, să opunem în mod sistematic mântuirea și îndumnezeirea sau să vrem s-o subordonăm pe cea dintâi celei de-a doua? [...] Părinții, în general, și Maxim, în particular, nu le-au opus” (*loc. cit.*). La această observație se poate răspunde că a distinge nu înseamnă a opune și că o astfel de distincție nu poate schimba faptul că taina iubirii de oameni a iconomiei Cuvântului este fundamental una. P. SHERWOOD adoptă o poziție mai nuanțată, care ține cont deopotrivă de sensul extins pe care Sfântul Maxim îl dă uneori noțiunii de mântuire și de distincția pe care el operează pe de altă

Încă din aceste texte reiese faptul că mântuirea corespunde unor diferite lucrări (neplecarea în fața ispitelor, îndurarea chinurilor, Pătımirea, moartea, Învierea) de curățire, de îndreptare, de reînnoire a firii până la restabilirea ei în starea dintru început (cea dinainte de păcatul lui Adam), în vreme ce îndumnezeirea este raportată la Întruparea în sine, ca una prin care se săvârșește unirea firii omenești cu Dumnezeu Cuvântul și prin care aceasta este astfel îndumnezeită.

III. Modul mântuirii firii omenești de către Cuvântul întrupat

Mântuirea este condiționată de faptul că Dumnezeu Cuvântul S-a întrupat, și S-a întrupat în așa fel, încât, rămânând deplin Dumnezeu, „a primit pe toate ale noastre din iubire de oameni”,⁴⁵ S-a făcut „asemenea nouă”,⁴⁶ altfel spus Și-a asumat firea omenească, pe de o parte cu toate însușirile care o caracterizează potrivit *logosului* ei ființial, iar pe de altă parte, în starea de cădere în care se afla ea în urma păcatului lui Adam, afară însă de păcat.⁴⁷

Sfântul Maxim insistă îndeosebi asupra unui fapt anume: pentru ca întreaga fire să fie mântuită, ea trebuia asumată cu toate caracterele (sau idiomurile) ființiale și cu facultățile înnăscute, și de asemenea cu lucrările corespunzătoare lor,⁴⁸ și de aceea a susținut el până la mucenicie că Dumnezeu Cuvântul întrupat avea nu doar o voință și o lucrare dumnezeiască, ci încă și o voință și o lucrare omenească,

parte (cf. *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 71, și n. 292, pp. 231-232). A se vedea și J. GROSS, care vorbește, referitor la *Thal.*, 61, PG 90, 632AB, de o interesantă încercare de „a alătura [teoria fizică a îndumnezeirii] de învățătura tradițională despre mântuire săvârșită prin moartea lui Hristos” (*La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 322).

⁴⁵ *Qu. D.*, 59, CCSG 10, p. 47 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 59, p. 125 – n. trad.].

⁴⁶ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 312B, CCSG 7, p. 127.5. Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 313B, CCSG 7, p. 129.36-37 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 92. Cf. tr. rom. cit., p. 94 – n. trad.].

⁴⁷ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1316D-1317A. *Amb. Th.*, 2, PG 91, 1037A-C, CCSG 43, p. 8-9 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 108, pp. 270-271 – n. trad.].

⁴⁸ Cf. *Amb. Th.*, 2, PG 91, 1037C, CCSG 43, p. 9.34 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 2, p. 49 – n. trad.].

fără de care, spune el, iconomia lui Hristos ar fi fost părelnică⁴⁹ și El n-ar fi putut să ne izbăvească de păcat, să ne mântuiască și să ne tămăduiască.⁵⁰

Dumnezeu Cuvântul întrupat nu numai că Și-a asumat firea omenească în integralitatea ei, dar Și-a asumat-o în integritatea ei originară, altfel spus așa cum a fost ea creată de Dumnezeu și cum putea fi ea văzută în Adam mai înainte de a fi păcătuit.⁵¹

Mai mult încă, El Și-a asumat firea omenească în starea ei de cădere produsă de păcatul lui Adam și pe care fiecare dintre noi o moștenim la naștere, dar și aici fără de păcat. Altfel spus, El Și-a asumat starea pătimitoare a firii noastre de acum (patimile firești și nevinovate), stricăciunea și condiția muritoare.

Această dublă asumare corespunde în *Ambigua*⁵² distincției, caracteristică pentru gândirea Sfântului Maxim, între facere (γενεσις) și naștere (γεννησις):

„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 (chenoză) de bunăvoie 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 nepăcătuirea 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 acelorași afecte (patimi) 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

⁴⁹ Cf. *Th. Pol.*, 15, PG 91, 157A [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 12*, pp. 261-262 – n. trad.].

⁵⁰ Cf. *Pyr.*, PG 91, 325A, Doucet, p. 582 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 340 – n. trad.].

⁵¹ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 312B, CCSG 7, p. 127,5-12 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 92 – n. trad.].

⁵² Cf. *Amb. Io.*, 42, 1316B-1320A, 1345D-1349A. *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1052D, CCSG 43, p. 26.139-140 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 108, pp. 270-273; 5d, p. 58 – n. trad.].

părțile amândurora pe primul Adam nemișorât. Căci acceptând prin legea pogorământului facerea lui Adam dinainte de cădere și deci luând de la plâsmuirea sa prin insuflare în chip natural nepăcătoșenia, nu a luat și nestrîcîciunea. Iar din nașterea sub osînda de după cădere luând, prin golirea Sa de bunăvoie, în chip natural caracterul pătimitor, nu a luat și păcătoșenia.⁵³ Și astfel Se face un nou Adam,⁵⁴ primind aceeași facere, afară de păcat, și suportând aceeași naștere unită cu suferința [tr. fr.: supusă patimilor].”⁵⁵

Aceste două principii – facerea și nașterea – au unul în raport cu altul, în Hristos, un rol mîntuitor cu privire la ceea ce reprezintă ele în firea căzută a omului:

„Împletindu-le [facerea și nașterea] desăvârșit în Sine pe amîndouă între ele, prin comunicarea reciprocă între amîndouă părțile, le-a tîmăduit cu putere pe una cu alta, prin lipsa consecinței extreme a fiecăreia. Celei dintîi și cinstită i-a făcut-o mîntuitoare și înnoitoare pe cea de a doua, și umilită, iar celei de a doua i-a făcut-o susținătoare și vindecătoare pe prima. Iar extreme numesc: a facerii, care e cea dintîi și cea cinstită, nestrîcîciunea, ca urmare a nepăcătoșeniei; a nașterii, care e cea de a doua și umilită, păcătoșenia, ca una ce e unită cu patima și strîcîciunea.

⁵³ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 313B, CCSG 7, p. 129.38-42: „Din prima alcătuire a lui Adam, pe care a avut-o din facere, a luat nepăcătoșenia și nestrîcîciunea, iar din nașterea introdusă după aceea în fire, din pricina păcatului, a luat numai trăsătura pătimitoare, fără însă de păcat” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 80 – *n. trad.*].

⁵⁴ Raportul stabilit aici între Hristos și Adam se regăsește frecvent în scrierile Sfântului Maxim (cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1317A; *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044B, CCSG 48, p. 15.58-59) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 108, p. 271; *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 52 – *n. trad.*]; nu este vorba aici de o simplă referință paulină, acest raport corespunde concepției sale despre procesul mîntuirii, conceput ca reluând în mod riguros în sens invers procesul căderii (H. U. VON BALTHASAR nu se ferește să vorbească în această privință despre o „rigoare aproape geometrică” [*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 200]), iar efectele sale privite ca restaurând starea originară a lui Adam.

⁵⁵ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1316C-1317A [tr. rom. cit. *supra*, 108, pp. 270-271 – *n. trad.*].

Acestea [din urmă] neprimindu-le Mântuitorul nicidecum în trup, dar primind cele ce sunt din pricina lor, a făcut nașterea salvatoare a facerii, reînnoind prin patima ce ține de ea, în chip minunat, nesticăciunea facerii, iar facerea a făcut-o tămăduitoare a nașterii, sfințind prin nepăcătoșenia ei nașterea supusă patimii. Astfel, facerea a salvat cu desăvârșire ordinea firii prin creare, ca să susțină firea cu rațiunea (*logos*) 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 stăpânită de modul provenirii prin curgerea seminței asemenea celorlalte viețuitoare de pe pământ.”⁵⁶

În concepția sa despre mântuire, Sfântul Maxim acordă un loc esențial modului nou de venire la existență a Cuvântului în trup.

Dumnezeu fiind, Cuvântul întrupat a putut veni la existență potrivit unui alt mod decât cel la care erau supuși toți oamenii după greșeala lui Adam: fiind zămislit fără sămânță (sau mai precis din propria Lui sămânță⁵⁷) și născut din fecioară, prin urmare fără plăcere⁵⁸, fără patima⁵⁹ și stricăciunea⁶⁰ care însoțesc modul de zămislire și naștere trupească al urmașilor lui Adam.

Faptul acesta are pentru mântuirea firii omenești o serie de consecințe capitale.

⁵⁶ *Amb. Io.*, 1317A-C [tr. rom. cit. *supra*, p. 271 – n. trad.].

⁵⁷ Cf. *Amb. Th.*, 2, PG 91, 1037A, CCSG 48, p. 8.7-8; 5, PG 91, 1052D, CCSG 48, p. 26.140-141 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 2, p. 47; 5, p. 58 – n. trad.]. *Ep.*, 14, PG 91, 537A [tr. rom. cit., *Epistola* 14, p. 117 – n. trad.]. *Ep.*, 2 *Th.*, 10, CCSG 48, p. 43.25 [tr. rom. de I. I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisorul*, Anexa 4, p. 502 – n. trad.].

⁵⁸ Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 629B, CCSG 22, p. 87.64-89.66; PG 90, 632BC, CCSG 22, p. 91.124-126 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 382; p. 384 – n. trad.].

⁵⁹ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – n. trad.].

⁶⁰ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276A [tr. rom. cit. *supra*, p. 239 – n. trad.]; *Cap. XV*, 14, PG 90, 1185A [tr. rom. de I. I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisorul*, Sibiu, 1998 (1998, ed. I, teză de doctorat, Cluj-Napoca, Anexa 6, p. 515) – n. trad.].

Cuvântul întrupat, scrie Sfântul Maxim, „firea a făcut-o din nou curată de legea păcatului, neîngăduind ca întruparea Sa cea pentru noi să fie anticipată de plăcere. Pentru că zămislirea Lui s-a făcut în chip minunat, fără de sămânță, iar nașterea mai presus de fire, fără stricăciune”⁶¹

Acest mod nou de naștere nu implica în mod firesc și necesar, ca pentru ceilalți oameni după cădere, starea pătimitoare, stricăciunea și starea muritoare care afectau firea omenească ca urmare a greșelii lui Adam și se transmiteau din generație în generație prin nașterea trupească. Altfel spus, Cuvântul întrupat n-a fost supus acestor imperfecțiuni, ci le-a asumat în chip liber, primindu-le de bunăvoie pentru mântuirea omului.⁶² De aceea a putut să izbăvească firea omenească de ele. Adam, dedându-se unei plăceri necuvenite, se cuvenea să fie supus, ca urmare, el și urmașii săi, la „dureri cuvenite și moarte[a] încă și mai cuvenită”; iar „pentru îndreptarea firii ce pătimea trebuia să se iscodească o durere și o moarte în același timp necuvenită și necauzată; necauzată (nevinovată) prin faptul de a nu avea plăcerea ca anticipare a nașterii, și necuvenită prin faptul de a nu fi urmarea unei vieți pătimeșe [...] pentru ca durerea și moartea atotnecuverită, așezându-se la mijloc între plăcere necuvenită și moartea atotcuverită, să desființeze deplin originea atotnecuverită a firii din plăcere și sfârșitul ei atotcuverit prin moarte, cauzat de aceeași origine. Și așa să se facă neamul omenesc iarăși liber de plăcere și de durere, recăpătându-și firea limpezimea de la început, nemaifiind întinată de trăsăturile care au pătruns în firea celor supuși facerii și stricăciunii”⁶³

După cum indică acest text, asumarea de bunăvoie de către Cuvântul întrupat a patimilor firești (îndeosebi a suferințelor) și a morții, nedrepte pentru El,⁶⁴ a avut un efect mântuitor asupra începutului

⁶¹ *Pater*, PG 90, 880AB, CCSG 23, p. 35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 312 – n. trad.]. Cf. *Cap. XV*, 14, PG 90, 1185A [tr. rom. cit., *Anexa 6, Cincisprezece capete*, p. 515) – n. trad.].

⁶² Cf. *Ep.*, 15, PG 91, 573B [tr. rom. cit., *Epistola 15*, p. 142 – n. trad.].

⁶³ *Thal.*, 61, PG 90, 628D-629A, CCSG 22, p. 87.42-59 [tr. rom. cit. *supra*, *Întrebarea 61*, p. 381 – n. trad.].

⁶⁴ A se vedea și *Myst.*, VIII, PG 90, 688C, CCSG 69, p. 37.611-612 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, pp. 28-29 – n. trad.].

vieții omenești: ea permite firii omenești să scape de-acum de legea nașterii prin plăcere și să se înalțe la un alt principiu de naștere, care nu mai este trupesc, ci duhovnicesc;⁶⁵ dar are de asemenea un efect asupra sfârșitului ei: moartea nedreaptă a lui Hristos înseamnă osândirea și moartea morții. Lucrul acesta se tâlcuiește în continuarea textului de mai sus:

„Pentru aceasta Cuvântul lui Dumnezeu, fiind Dumnezeu desăvârșit după fire, Se face om desăvârșit, constituit din suflet mintal și trup pătimitor după fire, asemenea nouă, afară numai de păcat, neavând câtuși de puțin plăcerea răsărită din neascultare ca anticipație a nașterii Sale în timp din femeie, dar însușindu-și din iubirea de oameni, de bunăvoie, durerea de pe urma aceleia, care este sfârșitul firii. Iar aceasta a făcut-o ca, suferind pe nedrept, să desființeze obârșia noastră din plăcerea necuvenită, care ne tiraniza firea; căci moartea Domnului n-a fost o datorie plătită pentru această obârșie din plăcere, ca la ceilalți oameni, ci mai degrabă o putere opusă acestei obârșii. De asemenea, ca să se înlătore cuvenitul sfârșit al firii prin moarte, întrucât acesta nu avea la El ca pricină plăcerea nelegiuită, pentru care a pătruns acest sfârșit în fire și care era pedepsită prin el după dreptate.”⁶⁶

S-ar putea adăuga că această asumare are de asemenea un efect mântuitor asupra „mijlocului” vieții omenești: ea înseamnă nimicirea stării pătimitoare și a puterii sale de a-l mâna pe om spre păcat.

„[Cuvântul...] a luat de bunăvoie osânda noastră în trăsătura pătimitoare a firii Sale și a făcut din această trăsătură o armă spre desființarea păcatului și a morții de pe urma lui, adică a plăcerii și a durerii de pe urma ei. Pentru că în trăsătura pătimitoare stătea

⁶⁵ Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 629B, CCSG 22, p. 89.72-73; PG 90, 632AB, CCSG 22, p. 91.99-122; PG 90, 633D-636A, CCSG 22, p. 95.194-97.208; PG 90, 636B-637B, CCSG 22, p. 97.214-99.264 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, pp. 381-382; p. 383; pp. 386-389 – *n. trad.*].

⁶⁶ *Thal.*, 61, PG 90, 629AB, CCSG 22, p. 87.61-89.76 [tr. rom. cit. *supra*, p. 382 – *n. trad.*].

puterea păcatului și a morții prin plăcere și stăpânirea morții prin durere. Căci e vădit că în trăsătura pătimitoare a firii stă puterea plăcerii și a durerii.”⁶⁷

Sfântul Maxim tâlcuiește de asemenea felul în care Cuvântul lui Dumnezeu, asumându-și starea pătimitoare a firii căzute, însă fără atracția spre plăcere și fără repulsia față de durere, și fără înclinarea spre păcat, s-a folosit de ea ca de o capcană, pentru a birui puterile demonice și pentru a elibera firea omenească de sub puterea pe care acestea o aveau asupra ei prin latura pătimitoare; astfel, văzându-L pe Hristos ca om, privind la starea pătimitoare, firească pentru trup, „închipuindu-și că și Domnul a primit legea firii din necesitate, ca orice om obișnuit, și nu mișcat de hotărârea voii Sale (κατὰ θέλησιν γνώμη), și-au aruncat asupra lui momeala, nădăjduind că-L vor convinge și pe El ca prin patima cea după fire (prin afectele naturale) să-și nălucească patima cea împotriva firii și să săvârșească ceva pe placul lor”.⁶⁸ Ademenind puterile rele prin primirea ispitelor noastre, „le-a făcut să se prindă în propriile lor viclenii”, căci „întrucât a rămas inaccesibil și neatins de ele” „le-a dezbrăcat, alungându-le din fire”, și astfel „a câștigat biruința, desigur nu pentru El, ci pentru noi”.⁶⁹

După ce a eliberat firea omenească de sub puterea exercitată de diavoli prin mijlocirea plăcerii, El a eliberat-o apoi de cea pe care ei o exercitau prin mijlocirea durerii și a morții. Dobândind Hristos pentru noi cea dintâi biruință primind să fie ispitit în pustie, pe a doua a dobândit-o primind să fie ispitit în vremea pătimirii Sale și a morții pe cruce: rămânând „neînfrânt de dureri”, El a putut „să nimicească cu totul” „veninul stricăcios al răutății lor [demonilor]”, pe care „l-a ars ca printr-un foc, ștergându-l cu totul din fire”; iar în vremea morții Sale pe cruce, a dezbrăcat desăvârșit firea de puterile rele rămânând neatins de ele; El „a scos din fire latura de durere a trăsăturii pătimitoare,

⁶⁷ *Thal.*, 61, PG 90, 629CD, CCSG 22, p. 89.86-94 [tr. rom. cit. *supra*, pp. 382-384 – n. trad.].

⁶⁸ *Thal.*, 61, PG 90, 629CD, CCSG 22, p. 89.86-94 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, p. 94 – n. trad.].

⁶⁹ *Thal.*, 21, PG 90, 313CD, CCSG 7, p. 129.53-56 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, p. 94 – n. trad.].

de care fugind omul cu voia, din pricina lașității, ca unul ce, tiranizat pururea fără să vrea de frica morții, stăruia în robia plăcerii, numai și numai pentru a trăi”⁷⁰

După cum, primind să fie ispitit, Hristos a prins puterile rele în capcana propriilor lor viclenii, tot așa, primind moartea cu trupul, El l-a dat pe acesta diavolului ca pe o otravă care i-a nimicit aceleia puterea, cu puterea Dumnezeirii unite ipostatic cu acest trup: „amăgindu-l prin azvârlirea momelii trupului, [ca] să ațâțe pe balaurul cel nesățios să-și deschidă gura și să înghită trupul care s-a făcut pentru acesta otravă, nimicindu-l cu totul prin puterea Dumnezeirii din el”⁷¹

Odată cu eliberarea firii omenești de toate relele ivite în ea de pe urma păcatului, Hristos îi redă totodată însușirile și bunurile pe care i le dăruise Dumnezeu sau care îi erau menite.

Surpând prin nașterea Sa, săvârșită printr-un mod nou, modul nașterii trupești ivit în urma greșelii lui Adam, Hristos îi face parte firii omenești, prin botezul Său, de o nouă naștere, duhovnicească, la care fusese chemat Adam și de la care l-a abătut păcatul său:

„De aceea [...] Cuvântul [...] Se face pentru noi cu adevărat om ca noi, din noi, și Se naște trupește fără de păcat și primește să suporte, Cel ce este prin fire Dumnezeu, nașterea din botez, spre înfierea duhovnicească pentru noi. De aceea socotesc că a legat învățătorul nașterea din botez de Întrupare,⁷² spre a înțelege nașterea din botez ca golire de putere a nașterii din trupuri și ca

⁷⁰ *Thal.*, 21, PG 90, 316AB, CCSG 7, p. 131.72-93. Cf. *Qu. D.*, 194, CCSG 10, p. 136 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 194, p. 233 – n. trad.].

⁷¹ *Cap. XV*, 11, PG 90, 1184A [tr. rom. cit., *Anexa 6, Cincisprezece capete*, p. 513) – n. trad.].

A se vedea și *Qu. D.*, 157, CCSG 10, p. 109 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, 157, p. 202 – n. trad.]. *Thal.*, 64, PG 90, 713AB, CCSG 22, p. 217.484-219.505 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 452 – n. trad.] și *Pater*, PG 90, 880BC, CCSG 23, p. 36: „[El biruie pe cel-rău] întinzând trupul biruit în Adam ca armă împotriva lui. Prin aceasta a arătat trupul, înghițit mai înainte de moarte, înghițind pe înghițitoarea moarte și stricând viața aceleia [a morții] prin moartea firească. Trupul Lui s-a făcut Vicleanului otravă” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 312 – n. trad.].

⁷² Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, XL, 2, SC 358, pp. 198-200.

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 restabilit 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. Astfel, Dumnezeu a unit rațiunea (*logos*) 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 (*logos*) existenței veșnice.⁷³

Această ultimă afirmație, că prin modul nou al venirii Sale la existență în trup Hristos i-a redat omului existența în integritatea ei originară, cea a *logosului* ei, și că prin botezul Său i-a acordat existența bună, este completată în același *Ambiguum* de afirmația că prin învierea Sa, i-a dăruit El omului existența veșnică evocată aici:

„Domnul și Dumnezeul nostru a cinstit nașterea noastră întreită, adică modurile generale ale facerii noastre în vederea existenței, a existenței bune și a veșnicei existențe [...]: [prima] prin care primim existența; [a doua] cea din botez prin care primim îmbelșugat existența cea bună; [a treia] cea din Înviere, prin care suntem preschimbați prin har spre existența veșnică.”⁷⁴

⁷³ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348A-D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 42, pp. 295-296 – n. trad.].

⁷⁴ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1325BC [tr. rom. cit. *supra*, p. 278 – n. trad.].

Odată cu eliberarea firii omenești de orientarea contrară firii pe care omul, prin păcat, a imprimat-o facultăților sale, Hristos redresează facultățile firii,⁷⁵ „restabilește înnoind [...] deprinderile (ἔξεις) firii”⁷⁶

În același timp în care, prin rezistența în fața ispitelor și prin pătimirile firești (îndeosebi suferințele) pe care a primit de bunăvoie să le îndure, fără a lăsa să pătrundă prin ele păcatul și patimile rele, El a eliberat firea din puterea stării pătimitoare și a patimilor stârnite de ea,⁷⁷ El i-a dat și puterea de a respinge ispitele⁷⁸ și i-a conferit nepătimirea.⁷⁹

În același timp în care alungă din dispoziția lăuntrică a omului înclinarea spre patimi, El îi și reînnoiește puterile sufletului⁸⁰ și le pune în slujba virtuților.⁸¹

În același timp în care prin Pătimirea Sa a lucrat „desființarea desăvârșită a tuturor însușirilor și mișcărilor care au pătruns în fire împotriva firii prin neascultare”, El a înfăptuit și „restaurarea deplină a tuturor însușirilor și mișcărilor conforme cu firea de la început”⁸²

În același timp în care, prin moartea pe care a primit s-o îndure, El a osândit și a nimicit păcatul și puterea lui⁸³ și a desființat

⁷⁵ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 316B, CCSG 7, p. 131.91-92 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 93 – n. trad.].

⁷⁶ Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 632A, CCSG 22, p. 91.105-106. Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.443-175.451 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 383. Cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 427 – n. trad.].

⁷⁷ Cf. *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A și C, CCSG 48, p. 14.38-15.45 și p. 15.60-16.67 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 51 și pp. 52-53 – n. trad.]. *Cap. XV*, 14, PG 90, 1185AB [tr. rom. cit., Anexa 6, *Cincisprezece capete*, p. 515) – n. trad.].

⁷⁸ Cf. *Qu. D.*, 194, CCSG 10, p. 136 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 194, p. 233 – n. trad.].

⁷⁹ Cf. *Qu. D.*, 61, CCSG 10, p. 48 [tr. rom. cit. *supra*, 61, p. 127 – n. trad.]. *Thal.*, 61, PG 90, 632A, CCSG 22, p. 91.103 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 383 – n. trad.]. *Ep.*, 14, PG 91, 541A [tr. rom. cit., *Epistola* 14, p. 118 – n. trad.].

⁸⁰ Cf. *Cap. XV*, 14, PG 90, 1185B [tr. rom. cit., Anexa 6, *Cincisprezece capete*, p. 515) – n. trad.].

⁸¹ Cf. *Thal.*, 62, PG 90, 653D-656C, CCSG 22, p. 129.211-131.250 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 62, pp. 403-404 – n. trad.].

⁸² *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.443-175.450 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 427 – n. trad.].

⁸³ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1120D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 18, p. 119 – n. trad.]. *Thal.*, 61, PG 90, 633A-636AC, CCSG 22, p. 93.155-97.228 (*passim*); 62,

moartea și puterea ei,⁸⁴ El a și deschis firii calea către nestricăciune⁸⁵ și nemurire⁸⁶.

Prin învierea Sa, Hristos a dezvăluit această nepătimire, această nestricăciune și această nemurire dobândite de El pe seama firii noastre, și i-a dăruit viața veșnică.⁸⁷

După cum s-a putut vedea din multe texte citate anterior, nemișcarea voinței omenești a lui Hristos dinspre bine, acordul ei statornic și deplin cu voința dumnezeiască, au de asemenea, potrivit concepției maximiene, un rol esențial în lucrarea Sa mântuitoare.

Cuvântul, în omenitatea asumată de El, nu are liberul arbitru stricăcios, schimbător, nestatornic, plecat spre rău și supus păcatului, propriu celorlalți oameni după greșeala lui Adam.

PG 90, 652CD, CCSG 22, p. 123.148-150 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, pp. 385-389 (*passim*); Întrebarea 62, p. 401 – *n. trad.*].

⁸⁴ Cf. *Asc.*, 1, PG 90, 912B; 16, PG 90, 924CD [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, 1, p. 28; 16, p. 37 – *n. trad.*]. *Qu. D.*, 118, CCSG 10, p. 86 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 118, p. 175 – *n. trad.*]. *Thal.*, 61, PG 90, 629B, CCSG 22, p. 89.68-74 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 382 – *n. trad.*].

⁸⁵ Cf. *Thal.*, 42, PG 405D, CCSG 7, p. 285.26-28 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, p. 182 – *n. trad.*].

⁸⁶ Cf. *Qu. D.*, I, 12, CCSG 10, p. 144.5-6; I, 28, CCSG 10, p. 148 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea I, 12, p. 240; Întrebarea I, 28, p. 243 – *n. trad.*]. *Thal.*, 61, PG 90, 632D, CCSG 22, p. 93.139-141 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 384 – *n. trad.*]. *Ep.*, 14, PG 91, 541A [tr. rom. cit., *Epistola* 14, p. 118 – *n. trad.*]. *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044C, CCSG 48, p. 16.71 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 43 – *n. trad.*].

⁸⁷ Cf. *Asc.*, 1, PG 90, 912B; 16, PG 90, 924D [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, 1, p. 28; 16, p. 37 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 880C, CCSG 23, p. 36 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 312 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1325C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 111, p. 278 – *n. trad.*]. *Thal.*, 42, PG 90, 408BC, CCSG 7, p. 287.54-56; 64, PG 90, 700B, 721C, CCSG 22, p. 195.154-197.155, 231.698-700 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 42, p. 183; Întrebarea 64, pp. 440-441, p. 458 – *n. trad.*]. Din observațiile precedente reiese că Sfântul Maxim nu disociază și nu „specializează” diferitele acte ale iconomiei mântuitoare săvârșite de Cuvântul întrupat, care constituie un tot. Astfel, nașterea în trup a Cuvântului potrivit unui mod nou, biruirea ispitelor, neplecarea spre patimi și răbdarea din vremea Pătimirii Sale, moartea și învierea Sa, toate laolaltă contribuie la surparea puterii păcatului și a demonilor asupra firii omenești, îi asigură acesteia biruința asupra stării pătimitoare, a stricăciunii și a morții, și-i prilejuiește un nou mod de venire la existență, de natură duhovnicească, îi conferă nepătimire, nestricăciune și nemurire.

În *Răspunsuri către Talasie*, Sfântul Maxim spune că Hristos are cu adevărat un liber arbitru (γνώμη, προαίρεσις), dar acesta nu este stricăcios.⁸⁸ Astfel, el scrie că „necunoscând Domnul păcatul meu, adică povârnia voinței (alegerii) (προαίρεσις) mele libere, nu a luat și nu S-a făcut păcatul meu”.⁸⁹ Și subliniază că anume „prin nesticăciunea voii (alegerii) (προαίρεσις) Sale libere”, Hristos „a îndreptat trăsătura pătimitoare a firii”.⁹⁰ În fața ispitelor (atât în pustie, cât și în vremea Pătimirii), liberul Lui arbitru rămâne neștirbit, neschimbat, neclintit,⁹¹ neabătut de la bine,⁹² iar aceasta pentru că în Persoana Sa firea omenească este unită cu firea dumnezeiască și primește de la ea stabilitatea facultăților și dispozițiilor sale. Și astfel Hristos a dezbrăcat puterile rele și le-a biruit „ca pe unele ce n-au aflat nimic propriu firii [omenești căzute] în trăsătura pătimitoare a Lui, pe când ele se așteptau să dea de ceva omenesc, datorită trăsăturii pătimitoare pe care o avea prin fire din pricina trupului. Deci pe drept cuvânt a slobozit prin puterea Sa [dumnezeiască] și prin trupul Său cel sfânt luat din noi, ca printr-o începătură, toată firea oamenilor de răutate amestecată în ea prin trăsătura pătimitoare”.⁹³ În vreme ce Adam, întorcându-și voia către rău, a introdus în fire starea pătimitoare, stricăciunea și moartea, Hristos, prin stabilitatea liberului Său arbitru, o izbăvește de păcat și-i redă nepătimirea, nesticăciunea și nemurirea:

⁸⁸ Cf. *Thal.*, 42, PG 90, 405D, CCSG 7, p. 285.25-26 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, p. 182 – *n. trad.*].

⁸⁹ *Thal.*, 42, PG 90, 408A, CCSG 7, p. 287.35-37 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, p. 183 – *n. trad.*].

⁹⁰ *Thal.*, 42, PG 90, 405D, CCSG 7, p. 285.24-26; cf. *Thal.*, 42, PG 90, 408A-C, CCSG 7, p. 287.35-57 [tr. rom. cit. *supra*, p. 182; cf. tr. rom. cit. *supra*, p. 183 – *n. trad.*].

⁹¹ Cf. *Thal.*, 42, PG 90, 405D, 408AB, CCSG 7, p. 285.24, 287.35-36 și 56 [tr. rom. cit. *supra*, p. 182, p. 183 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 877D, CCSG 23, p. 34: El „Și-a păstrat voia (*gnômê*) nepătimașă și nerăzvrătită împotriva firii – neclintindu-se din temelie ei cea după fire, nici măcar împotriva celor ce L-au răstignit” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 311 – *n. trad.*].

⁹² Cf. *Thal.*, 42, PG 90, 408AB, CCSG 7, p. 285.32-287.33, 287.45-46 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 42, pp. 182-183 – *n. trad.*]. Cf. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Inc. unig.*, SC 97, p. 230 [tr. rom. de Drd. Lucian Turcescu, în *Studii Teologice*, nr. 3-4, 1993, pp. 12-45: Sfântul Chiril al Alexandriei, *Despre întruparea Unuia-Născut* – *n. trad.*].

⁹³ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 316C, CCSG 7, p. 131.99-133.105 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 96 – *n. trad.*].

„Căci dacă pătimirea, stricăciunea și moartea cea după fire a adus-o în Adam povárnirea voii (alegerii) (προαίρεσις) libere, pe drept cuvânt neclintirea voii (alegerii) (προαίρεσις) libere din Hristos a adus nepătimirea, nestricăciunea și nemurirea cea după fire, prin înviere”⁹⁴ Ideea unei îndreptări și a unei stabilități a liberului arbitru dobândită de Hristos pe seama oamenilor la care a venit ca să-i mântuiască se afla deja în *Tâlcuire la Tatăl nostru*, unde Sfântul Maxim scrie astfel: El ne-a împăcat „prin Sine cu Tatăl și întreolaltă, ca pe unii care nu mai avem o voie (*gnômê*) ce se împotrivesște rațiunii (*logos*) firii, ci, precum în privința firii, tot așa și în privința voii (*gnômê*), rămânem neschimbători”⁹⁵ Ea se regăsește în *Ambigua. Către Toma*, 4:

„[De aceea] zice învățătorul: «Purtându-mă pe mine întreg în Sine împreună cu cele ale mele»,⁹⁶ adică întreaga fire omenească împreună cu patimile ireproșabile, prin unirea cea 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 dispoziția potrivnică firii a voii noastre arbitrare (*gnômê*), care a introdus pătimirea în caracterul pătimitor al firii prin moleșire sau prin siluire. 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 noastră. Puterea aceasta lucrează neschimbabilitatea (ἀτρέψια) sufletului și nestricăciunea trupului, prin dispoziția identică a voii (*gnômê*) spre ceea ce-i bun prin fire [...]”⁹⁷

În cadrul controverselor cu monoteliții, Sfântul Maxim va ajunge să-și nuanțeze (dar nu să-și contrazică, după cum însuși va sublinia⁹⁸)

⁹⁴ *Thal.*, 42, PG 90, 408BC, CCSG 7, p. 287.52-57 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, p. 183 – *n. trad.*].

⁹⁵ *Pater*, PG 90, 880A, CCSG 23, p. 35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 311-312 – *n. trad.*].

⁹⁶ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, XXX, 6, SC 250, p. 236 [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice*, Cuvântarea a patra despre Dumnezeu, p. 138 – *n. trad.*].

⁹⁷ *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A, CCSG 48, p. 14.35-47 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, pp. 51-52 – *n. trad.*].

⁹⁸ Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 29C-32A [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, pp. 190-191 – *n. trad.*].

concepția anterioară, afirmând că Hristos, în firea Sa omenească, posedă o voință naturală omenească, sursă de autodeterminare, dar nu *gnômê*, nici *proairesis*, pentru că nu putea exista în voința Sa omenească păcătoșenie ori schimbare într-o parte sau alta, nici șovăire, nici deliberare, nici propriu-zis alegere.⁹⁹ Cuvântul întrupat este în toate privințele om asemenea nouă potrivit *logosului* firii, dar în nicio privință potrivit modului nostru de existență (τρόπος υπάρξεως): facultățile Sale omenești El le pune în lucrare potrivit unui mod dumnezeiesc, în virtutea perihorezei firilor în ipostasul Său; mai ales în ceea ce privește voința Sa:

„Voința omenescului în Hristos, deși era naturală, nu era simplă [voință] ca în noi, precum nici omenescul însuși, fiind îndumnezeit mai presus de noi prin unirea culminantă, de care a depins nemijlocit nepăcătuirea. Dar voința noastră e vădit simplă și nicidecum fără de păcat din pricina alunecării ei aici și acolo, care nu alterează firea, dar abate mișcarea sau, mai drept vorbind, o face să fie în alt fel [tr. fr.: îi schimbă modul (*tropos*) de a fi].”¹⁰⁰

Cuvântul nu Și-a asumat așadar atitudinea, care ține de *gnômê*, potrivit căreia voia noastră nu este întotdeauna în acord cu voia lui Dumnezeu, ci, cel mai adesea, este potrivnică voii Sale și Se luptă cu ea.¹⁰¹ Numai ca să tămăduiască voia noastră, ca și tot ce este în noi potrivnic firii, Și-a împrumutat-o, după cum doctorul ia asupra lui suferința bolnavului.¹⁰²

„Căci rațiunea patimilor e îndoită. Prima caracterizează firea noastră, a doua o alterează. Pe prima a primit-o ca om pentru noi,

⁹⁹ Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 32A [tr. rom. cit. *supra*, pp. 191-192 – n. trad.]. *Pyr.*, PG 91, 308D, Doucet, p. 565 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 332 – n. trad.]. A se vedea și *Th. Pol.*, 1, PG 91, 32AB [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, p. 193 – n. trad.].

¹⁰⁰ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 2356D [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 19, p. 303 – n. trad.]. A se vedea și *Th. Pol.*, 1, PG 91, 32AB [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, pp. 191-192 – n. trad.].

¹⁰¹ Cf. *Th. Pol.*, 6, PG 91, 65B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 5, p. 213 – n. trad.].

¹⁰² Cf. *Th. Pol.*, 20, PG 91, 237AB [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 19, p. 303 – n. trad.].

voind-o ființial, adevărind firea și înlăturând osânda noastră, pe a doua și-a însușit-o în chip iconomic (mântuitor) ca iubitor de oameni, arătându-Se în noi și în modul (*tropos*) nostru nevindecat [tr. fr.: nesupus], și consumând tot ce e al nostru¹⁰³ ca focul ceara sau ca soarele aburul pământului, să ne transmită cele ale Sale și să ne facă încă de aici nepătimitori și nesticăcioși prin făgăduință.¹⁰⁴

Dar mai ales acordului constant și desăvârșit al voii omenești a Cuvântului întrupat cu voia dumnezeiască și părintească îi recunoaște Sfântul Maxim o putere mântuitoare pentru întreaga fire omenească.¹⁰⁵ Acest acord se manifestă îndeosebi în primirea suferințelor, a Pătimirii și a morții pe cruce.¹⁰⁶ Această ascultare este un răspuns la neascultarea lui Adam și contribuie la izbăvirea firii omenești de relele urmări ale aceleia.¹⁰⁷

¹⁰³ În altă parte, Sfântul Maxim spune că Hristos „[...] mistuie în Sine păcatul nostru” (*Amb. Io.*, 42, PG 91, 1333C) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 112a, p. 285 – n. trad.], că „a mistuit ceea ce era mai rău în noi, sau caracterul pătimitor” (*Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A, CCSG 48, p. 14.39-40) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 51 – n. trad.]. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, XXX, 6, SC 250, p. 236 [tr. rom. de Pr. Gh. Tilea și Nicolae Barbu în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântări teologice. Cuvântarea a patra despre Dumnezeu*, p. 138 – n. trad.].

¹⁰⁴ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 237BC. A se vedea și *Th. Pol.*, 1, PG 91, 32A [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 19*, pp. 303-304; *Opusculul 11*, p. 191 – n. trad.].

¹⁰⁵ Cf. *Th. Pol.*, 20, PG 91, 241A-244A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 20*, pp. 305-306 – n. trad.]. Nu se poate reduce ascultarea lui Hristos în firea Sa omenească doar la dimensiunea ipostatică înțeleasă în sens strict (ascultare a Fiului de Părintele Său), așa cum procedează J.-M. GARRIGUES (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 130-131, 145, 147), F.-M. LÉTHEL (*Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, p. 92) și I.-H. DALMAIS („Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 845; „L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur (à propos de l'«Ambiguum 42»)”, *Studia Patristica*, XV, 1984, p. 289). Hristos în firea Sa omenească ascultă într-adevăr ca Fiu de Tatăl Său, dar și ca om, de Dumnezeu. Fiind El însuși Dumnezeu, El ascultă ca om nu doar de Tatăl și de Duhul, ci și de Sine însuși în calitate de Dumnezeu. A se vedea pe această temă M. DOUCET, „La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, pp. 144-147.

¹⁰⁶ Cf. *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044BC, CCSG 48, p. 15.58-16.64 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, pp. 52-53 – n. trad.].

¹⁰⁷ Cf. *Asc.*, 1, PG 90, 912B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, p. 28 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276C [tr. rom. cit.,

Tot așa, iubirea de Dumnezeu și de oameni a lui Hristos – iubire care guvernează întruparea și întreaga Sa iconomie mântuitoare¹⁰⁸ – este un răspuns la stingerea iubirii de Dumnezeu și de aproapele, și la înlocuirea ei cu iubirea de sine și a celor văzute, strâns legată de păcatul lui Adam,¹⁰⁹ și contribuie în cea mai mare măsură la împăcarea și unirea din nou a omului cu Dumnezeu și semenii săi.¹¹⁰

Luptele sale dogmatice atât împotriva monofiziților severieni, care mărgineau importanța omenității asumate de Cuvântul întrupat în favoarea firii Sale dumnezeiești, cât și împotriva monotelitelor și monoenergiștilor, care aveau tendința de a nega rolul voinței omenesti a lui Hristos și lucrarea acesteia, afirmând o singură voință dumnezeiască și o singură lucrare dumnezeiască, l-au condus pe Sfântul Maxim la o nouă evaluare a locului și a rolului firii omenesti a lui Hristos în iconomia Sa mântuitoare, devenind apărătorul fervent al implicațiilor dogmei proclamate la Sinodul de la Calcedon.¹¹¹

Sfântul Maxim subliniază în multe pasaje din scrierile sale că deopotrivă omeneste și dumnezeiește a voit și a împlinit Cuvântul întrupat mântuirea noastră¹¹² (afirmație care va fi preluată în canoanele 10

Ambigua. Către Ioan, 93, p. 239 – n. trad.]. *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044BC, CCSG 48, p. 15.58-59 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 52 – n. trad.].

¹⁰⁸ Cf. *Qu. D.*, 59, CCSG 10, p. 47; *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120.7-12 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 59, pp. 125-126 – n. trad.]. *Pater*, PG 90, 880A, CCSG 23, p. 35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 311 – n. trad.]. *Thal.*, 21, PG 90, 313B, 317B, 320A, CCSG 7, p. 129.36, 137.7-8, 139.45-49; 61, PG 90, 629C, 632D, CCSG 22, p. 89.67-68, 93.145 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 94, p. 96; Întrebarea 61, p. 382, p. 385 – n. trad.]. *Ep.*, 11, PG 91, 453B; 15, PG 91, 573B [tr. rom. cit., *Epistola* 11, pp. 62-63; *Epistola* 15, p. 142 – n. trad.].

¹⁰⁹ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 397C [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 31 – n. trad.].

¹¹⁰ Cf. *Ep.*, 2, 404C; 11, PG 91, 453BC [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 36; *Epistola* 11, p. 62 – n. trad.]. *Pater*, PG 90, 880A, CCSG 23, p. 35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 311-312 – n. trad.].

¹¹¹ Referitor la acest din urmă aspect, a se vedea M. DOUCET („Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel”, *Science et Esprit*, 35, 1983, pp. 78-79), care insistă mai ales asupra continuității care există între învățătura sinodului din Lateran (și poziția Sfântului Maxim) și a celui de la Calcedon.

¹¹² Cf. *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1056BC, CCSG 48, pp. 207-209: „Iubitorul de oameni [...] a împlinit iconomia cea pentru noi în mod teandric, adică lucrând deodată

și 11 ale sinodului din Lateran [649],¹¹³ la redactarea cărora Sfântul Maxim pare de altfel să fi contribuit în mod direct,¹¹⁴ și în definiția celui de-al treilea sinod de la Constantinopol [680-681]¹¹⁵. E adevărat că primul dintre aceste pasaje datează din 634, așadar după *Actul de unire* și după *Psephos*, dar nu se poate afirma că avem de-a face

dumnezeiește și omenește, atât cele dumnezeiești, cât și cele omenești” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5, p. 61 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 6, PG 91, 68D: „După amândouă firile din care și în care și al căror ipostas era, Se făcea cunoscut ca fiind prin fire voritor [tr. fr.: și lucrător] al mântuirii [noastre]” [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 5, p. 214 – n. trad.]. *Pyr.*, PG 91, 289C, Doucet, p. 545: „Prin amândouă firile Lui era [...] Același voritor și lucrător al mântuirii noastre”; PG 91, 320C, Doucet, p. 576: „Învățătorii Bisericii [...] în acord cu evangheliștii, cu apostolii, cu prorocii L-au numit pe Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos voritor și lucrător al mântuirii noastre prin amândouă firile” [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 321; p. 337 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 15, PG 91, 160C: „Însuși Cuvântul Se prezintă pe Sine [...] după ambele firi ale Sale, din care și în care constă, ca fiind prin fire voritor și lucrător al mântuirii noastre” [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 12, p. 263 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 9, PG 91, 128C: „Același și Singur și Unul Domnul nostru și Dumnezeu e voritor și lucrător prin fire al mântuirii noastre după fiecare fire a Lui din care și în care constă” [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 8, p. 249 – n. trad.]. *Rel. Mot.*, 7, PG 90, 121B: „Domnul și Dumnezeuul nostru vrea și lucrează mântuirea noastră după fiecare din firile din care, în care și care este El” [tr. rom. de I. I. Ică jr., în: *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – Actele procesului – Documentele exilului*, Sibiu, 2004, *Relatare a acțiunii juridice...*, p. 127 – n. trad.]. *Dis. Biz.*, 29, PG 90, 165D: „El vrea și lucrează mântuirea noastră prin fiecare din aceste[a] [două naturi]” [tr. rom. de I. I. Ică jr., în: *Sfântul Maxim Mărturisitorul...*, *Disputa de la Bizya*, p. 163 – n. trad.].

¹¹³ Canonul 10 = Denzinger 510 („și prin una, și prin cealaltă dintre firile Sale, El a voit în mod firesc mântuirea noastră”); canonul 11 = Denzinger 511 („și prin una, și prin cealaltă dintre firile Sale, El a lucrat în chip firesc mântuirea noastră”).

¹¹⁴ A se vedea P. SHERWOOD, „Constantinople III”, în G. DUMEIGE (ed.), *Histoire des conciles œcuméniques*, t. III, Paris, 1974, pp. 178-179. R. RIEDINGER, „Aus den Akten der Lateran-Synode von 649”, *Byzantinische Zeitschrift*, 69, 1976, pp. 17-38; „Grammatiker-Gelehrsamkeit in den Akten der Lateran-Synode von 649”, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 25, 1976, pp. 57-61; „Griechische Konzilakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter”, *Annuaire de l'histoire des conciles*, 9, 1977, pp. 253-301; „Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 111-121.

¹¹⁵ Denzinger 557 (acest canon proclamă „două firești voi[ri] și două firești lucrări [care lucrează împreună mântuirea neamului omeneș]”). [tr. rom. în *Pidalion*, p. 185 – n. trad.].

aici cu o noutate în gândirea Sfântului Maxim, datorată unei evoluții a acesteia, ci mai degrabă trebuie să vedem aici o explicitare limpede și fermă a credinței sale dintotdeauna, exprimată îndeajuns de clar în scrierile precedente, atât duhovnicești, cât și teologice.

Sfântul Maxim, pe linia Sfântului Grigorie de Nazianz¹¹⁶, a apărut ideea că mântuirea deplină a firii omenești de către Cuvântul nu era cu puțință decât pentru că El Și-a asumat-o în întregime, idee exprimată în mai multe rânduri prin binecunoscuta formulă: „ceea ce nu a fost asumat, nu a fost vindecat”.

Acordând în concepția sa despre păcatul și căderea omului o mare însemnătate voinței, Sfântul Maxim a subliniat în mod corelativ însemnătatea pe care a avut-o voia omenească a lui Hristos pentru mântuirea noastră, mai cu seamă prin acordul permanent al acesteia cu voia dumnezeiască, acord care se manifestă îndeosebi în deplina și statornică ascultare de Dumnezeu, îndreptătoare a neascultării adamicе și totodată pilduitoare.

În cadrul controverselor monotelită și monoenergistă, Sfântul Maxim a apărut într-un mod mai precis faptul că în omenitatea Sa Cuvântul nu numai că avea o voință, ci și că această voință este principiu de autodeterminare și deplină libertate. Și tocmai prin această voință Se arată Cuvântul înomenit deplin ascultător de Dumnezeu,¹¹⁷ adică voind să Se facă ascultător,¹¹⁸ voia Sa acordându-se în toate cu voia dumnezeiască și părintească.

Potrivit unei asemenea concepții, firea omenească nu poate fi socotită o simplă unealtă a Dumnezeirii și nu poate fi coborâtă la starea de simplă mijlocitoare, lipsită de autonomie, supusă într-un anume fel unui determinism din partea firii dumnezeiești.¹¹⁹

Toate celelalte facultăți ale firii omenești asumate odată cu ea de Hristos au un rol similar în mântuirea noastră.

¹¹⁶ A se vedea îndeosebi *Ep. theol.*, 1, 32, SC 208 p. 50.

¹¹⁷ Cf. *Pyr.*, PG 91, 305C, Doucet, p. 563 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 331 – n. trad.].

¹¹⁸ Cf. *Pyr.*, PG 91, 324AB, Doucet, p. 580 [tr. rom. cit. *supra*, p. 339 – n. trad.].

¹¹⁹ Este meritul tezelor lui A. RIOU (*Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973) și al lui J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976) de a fi insistat asupra acestui aspect.

În general, Sfântul Maxim consideră trupul asumat de Cuvântul drept împreună-lucrător (συνεργάτις) cu firea Sa dumnezeiască în lucrarea de tămăduire și înviere a omenirii căzute. El scrie anume:

„deși era prin fire Dumnezeu, [...] nu vindeca și nu da viață numai prin poruncă [dumnezeiască] atotfăcătoare, deoarece nu era Dumnezeu simplu, ci Își lua spre aceasta ca împreună-lucrător sfântul Lui trup și învia și vindeca prin el și prin atingerea și glasul lui [...], arătând prin faptul că dădea viață și prin trupul Său, că și trupul s-a făcut de viață făcător, precum focul arzând prin fier arată și fierul arzând prin unirea cu el. Prin aceasta se arată că arderea nu e numai a focului după fire, ci și a fierului din pricina unirii; și că lucrarea dumnezeiască a Cuvântului în minuni nu e numai a lui din pricina firii, ci și a sfântului Său trup pentru unirea cu el după ipostas. Căci l-a luat pe acesta ca împreună-lucrător în cele [faptele] dumnezeiești [...] cum își ia sufletul trupul propriu spre împlinirea faptelor sale”¹²⁰

Și totuși Sfântul Maxim nu îndreptățește maximalismul antropologic al tradiției antiohiene, care, în gândirea lui Teodor de Mopsuestia, merge până la a-i atribui omenității lui Hristos meritul mântuirii noastre, considerând că aceasta se bucură de împreună-lucrare a Cuvântului pe măsura hotărârii ei ferme spre bine¹²¹ și devine mai bună prin sporirea în faptele de virtute, învățatură pe care o amintește, pentru a o osândi, al doilea sinod de la Constantinopol,¹²² la care Sfântul Maxim aderă deplin.

Insistența Sfântului Maxim asupra rolului pe care îl are omenitatea lui Hristos nu trebuie așadar să conducă, în sens invers, la reducerea rolului pe care îl are firea dumnezeiască în această lucrare mântuitoare, potrivit concepției sale.

¹²⁰ *Th. Pol.*, 8, PG 91, 101B-D [tr. rom. cit., *Opusculul 7*, pp. 234-235 – *n. trad.*]. În acest pasaj, Sfântul Maxim face vădit sensul ortodox al formulei Sfântului Chiril al Alexandriei: „o unică și înrudită lucrare prin amândouă” firele (*In Io.*, IV, PG 73, 577CD) [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 408 – *n. trad.*].

¹²¹ Cf. *De incarn.*, VII, ed. Swete, p. 296.

¹²² Cf. *Anath.* 12, Denzinger 434.

Eficacitatea mântuitoare a tuturor lucrărilor iconomiei Cuvântului întrupat ține de faptul că El nu este simplu om, ci Dumnezeu,¹²³ că omenitatea Sa este strâns unită în El cu dumnezeirea și se folosește de puterea acesteia.¹²⁴ Altfel spus, dacă într-adevăr Cuvântul întrupat ne-a mântuit luând asupra Sa omenitatea cu toate facultățile și lucrările acesteia, tot atât de adevărat este că omenitatea Lui era mântuitoare prin facultățile și lucrările ei în virtutea însușirilor particulare pe care le avea datorită unirii ipostatice cu dumnezeirea, sau, altfel spus, în virtutea faptului că era omenitatea Cuvântului dumnezeiesc, și nu o omenitate „goală”, „dezbrăcată” sau „simplă”, lucru pe care Sfântul Maxim îl subliniază în nenumărate rânduri într-o perspectivă de altfel foarte chiriliană.

Rolul mântuitor pe care îl are modul nou al nașterii Cuvântului în trup se datorește faptului că Hristos n-a fost zămislit și născut prin naștere trupească, ca ceilalți oameni, ci într-un fel nou, mai presus de fire, fără sămânță și fără stricăciune.

Neschimbabilitatea în Hristos a dispoziției de a voi și a alegerii (*gnômê* și *proairesis*), așa cum spunea Sfântul Maxim în *Răspunsuri către Talasie* și în *Tâlcuire la Tatăl nostru*, acordul permanent al voinței Sale omenești cu voința dumnezeiască, cum va spune ulterior, sunt posibile prin faptul că această voință omenească a Cuvântului nu este „o simplă voință ca a noastră”, ci, prin unirea ipostatică, ea este îndumnezeită și așadar întipărită și mișcată de Dumnezeu.¹²⁵

Biruința lui Hristos asupra ispitelor și demonilor este în mod clar atribuită puterii Sale dumnezeiești: demonii sunt prinși în cursă pentru că își închipuie că au de-a face cu un simplu om.¹²⁶

¹²³ Cf. *Thal.*, 53, PG 90, 505C, CCSG 7, p. 437.116-118: „Căci nu era om simplu, ci și Dumnezeu, Care S-a întrupat ca să înnoiască prin El și întru El firea învechită a oamenilor [...]” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 53, p. 270 – n. trad.].

¹²⁴ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 316C, CCSG 7, p. 131.97-133.107; 64, PG 90, 713AB, CCSG 22, p. 217.491-219.505 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, p. 96; Întrebarea 64, p. 452 – n. trad.].

¹²⁵ Cf. *Th. Pol.*, 7, PG 91, 80D, 81C-84A; 20, PG 91, 236D-237A [tr. rom. cit., *Opusculul* 6, p. 222; pp. 223-224; *Opusculul* 19, p. 303 – n. trad.].

¹²⁶ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 316C, CCSG 7, p. 131.97-133.107; 64, PG 90, 713AB, CCSG 22, p. 217.491-219.505 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către*

Biruința Sa asupra morții se datorește de asemenea puterii pe care o deține prin dumnezeirea Sa unită cu omenitatea Sa (sau faptului că omenitatea Sa era cea a Cuvântului dumnezeiesc), și tot prin puterea Sa dumnezeiască a rămas nevătămat de stricăciune și neținut de moarte, și a înviat.

În *Ambigua. Către Toma*, Sfântul Maxim scrie chiar despre Cuvântul că, lucrând liber în tot ce făcea, „mișca firea asumată așa cum mișcă sufletul în chip natural trupul unit cu el”.¹²⁷

Nu mai puțin adevărat este că firea omenească a Cuvântului își păstrează toate însușirile esențiale¹²⁸ și cooperează liber cu firea dumnezeiască.

Această dublă afirmație nu este nicidecum contradictorie, ci, dimpotrivă, își găsește coerența în perihoreza firilor și comunicarea idiomurilor în Hristos.¹²⁹ Astfel, Sfântul Maxim scrie că Hristos

„lucra cele ale omului mai presus de om, arătând într-o unire supremă lucrarea omenească concrescută cu puterea dumnezeiască. Pentru că și firea [omenească] era întrepătrunsă în întregime de firea [dumnezeiască], fiind unită în mod necontopit cu aceea și neavând nicidecum ceva dezlegat și despărțit de dumnezeirea unită cu ea după ipostas”.¹³⁰

Talasia, Întrebarea 21, p. 96; Întrebarea 64, p. 452 – *n. trad.*]. *Th. Pol.*, 8, PG 91, 105C-108B [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 7*, pp. 236-237 – *n. trad.*]. Această ultimă imagine este clasică la Părinții răsăriteni.

¹²⁷ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1049D, CCSG 48, p. 24.93-94 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5b, p. 57 – *n. trad.*].

¹²⁸ A se vedea același *Ambiguum* și (între altele) *Ep. 2 Th.*, 10, CSG 48, p. 43.32-37 [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Sibiu, 1998 (1998, ed. I, teză de doctorat, Cluj-Napoca, Anexa 4, *A doua epistolă către Toma*, p. 502 – *n. trad.*].

¹²⁹ Referitor la această temă, pe care nu putem s-o dezvoltăm în această parte consacrată mântuirii fără a ne abate excesiv de mult de la subiectul nostru, dar asupra căreia vom reveni, facem trimitere la L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 31, pp. 35-37 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică...*, p. 44, pp. 46-51 – *n. trad.*].

¹³⁰ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1053B, CCSG 48, p. 26.150-27.155 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5c, p. 59 – *n. trad.*].

Principiul perihorezei firilor este mai amplu expus de Sfântul Maxim în *Ambigua*, 5:

„S-a făcut El [...] unire adevărată, nelucrând prin niciuna din cele două [firi], 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, odată ce nu era simplu om, și săvârșea minuni omenește, căci le săvârșea prin trup, odată ce nu era Dumnezeu gol. Încât patimile Lui erau minunate fiind înnoite prin puterea dumnezeiască cea după fire a Celui ce pătimea, iar minunile Lui erau pătimite, fiind săvârșite prin puterea pătimitoare, cea după fire, a trupului Celui ce le săvârșea. Aceasta știind-o învățătorul zice:¹³¹ «De fapt, ca să vorbim rezumativ [...] nu lucra cele dumnezeiești 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 [conviețuia cu noi, împlinind o oarecare lucrare nouă teandrică]». Și [...] făcându-Se cu adevărat om prin asumarea trupului însuflețit și mintal și în baza unirii neîmpiedicate înomenindu-Și lucrarea dumnezeiască prin unitatea de viață cu cea omenească, a împlinit iconomia cea pentru noi în mod teandric, adică lucrând deodată dumnezeiește și omenește, atât pe cele dumnezeiești, cât și pe cele omenești, sau, mai limpede spus, manifestând deodată o lucrare dumnezeiască și omenească.»¹³²

Aceeași idee este formulată la modul negativ în *Opuscule teologice și polemice*, 8: Hristos „nu lucra nici pe cele dumnezeiești în mod dumnezeiesc, căci le lucra prin trupul dumnezeiesc și însuflețit

¹³¹ PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL, *Ep.*, 4, PG 3, 1072BC [tr. rom. cit., *Epistole*, p. 258 – n. trad.].

¹³² *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1056A-C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5d, pp. 60-61 – n. trad.].

mental și unit cu El după ipostas, și nu cu dumnezeirea simplă, nici pe cele omenești în mod omenesc, ci cu stăpânirea unei infinite puteri, nesupus necesității.¹³³

Poziția Sfântului Maxim manifestă așadar în ansamblu un remarcabil echilibru. Cu deplină credincioșie față de Calcedon și folosindu-se de datele teologiei ortodoxe postcalcedoniene (privind mai cu seamă ipostasul, enipostazierea, unirea ipostatică și comunicarea însușirilor) care și-au aflat justificarea dogmatică la al doilea sinod de la Constantinopol, Sfântul Maxim Mărturisitorul evită excesele curentului alexandrin (care, în măsuri diferite, potrivit formelor sale, tinde să supraevalueze dumnezeirea lui Hristos în detrimentul omenității Lui) și ale curentului antiohian (care, mai mult sau mai puțin, tinde să valorizeze omenitatea lui Hristos în detrimentul dumnezeirii Sale), și integrează contribuțiile pozitive ale acestora într-o sinteză superioară, care-și va afla expresia dogmatică cea mai elaborată, sprijinită pe teologia sa, la al treilea sinod de la Constantinopol.

IV. Restaurarea firii omenești prin iconomia mântuitoare a Cuvântului întrupat

Iconomia mântuitoare (în sensul său strict) a Cuvântului întrupat pare a avea drept funcție esențială, potrivit Sfântului Maxim, aceea de a restaura¹³⁴ sau de a înnoi firea omenească, de a-i reda starea în care se afla atunci când a fost plămădită de mâna lui Dumnezeu, de a o face așa cum era ea în Adam înainte de cădere, de a o restabili în starea dintru început.

Hristos înfăptuiește o *curățire* a firii, o *expulzare*, o *abolire*, o *smulgere*, o *disoluție*, o *distrugere* sau o *desființare* a tot ceea ce era ființial străin de ea, altfel spus a tot ceea ce nu avea la origine, ci a pătruns în ea din pricina păcatului și spre osânda ei. „S-a făcut nimicitorul (ἀναίρετής) celor necreate de El”.¹³⁵ „Legile firii apărute din

¹³³ *Th. Pol.*, 9, PG 91, 120A. A se vedea și *Th. Pol.*, 8, PG 91, 101A-104A [tr. rom. cit., *Opusculul* 8, p. 244 – *n. trad.*].

¹³⁴ Idee curentă la Părinții răsăriteni. A se vedea îndeosebi SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XLV, 22, PG 65, 653.

¹³⁵ *Cap. XV*, 14, PG 90, 1185A [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis*, p. 515: „ca să scoată din fire [plăcerea voluntară și durerea involuntară] al căror Creator nu era” – *n. trad.*].

pricina păcatului au fost desfăcute (κατελύθησαν) în Hristos”.¹³⁶ În vreme ce „Adam cel vechi, care zăcea sub păcat, fiind simplu om [...] a desfăcut prin neascultare primele legi ale firii în duh”, „noul Adam, Cel fără de păcat, Hristos-Dumnezeu”, îndreptând aceasta, „a desfăcut (καταλύσας) [...] legile iraționalității pătrunse în fire din pricina păcatului” în locul celor dintâi”.¹³⁷ „Trebuia cu adevărat ca Făcătorul firii [...] să desfacă prin Sine legile firii, prin care păcatul osândise pe oameni, din pricina neascultării, ca să aibă același mod al succesiunii lor ca animalele necuvântătoare”.¹³⁸ „Nașterea Domnului după trup a adus desființarea (ἀναίρεσις) [...] plăcerii [venită] din Adam și a morții din pricina lui Adam, ștergând odată cu păcatul lui Adam și pedeapsa lui Adam”.¹³⁹ „Legea dreptății dumnezeiești ne-a strălucit [prin Hristos întrupat], desființând (ἐξαφανίζων) cu desăvârșire legea din neascultare intrată în fire”.¹⁴⁰ De altfel, Hristos a primit să fie botezat „spre golirea (εἰς ἀθέτησιν) [de puterea] nașterii din trupuri”.¹⁴¹ Pe de altă parte, El a primit să îndure o durere și o moarte cu totul nedrepte, ca să „desființeze total originea atotnecuenită a firii din plăcere și sfârșitul ei atotcuenit prin moarte, cauzat de acea origine. Și așa să se facă neamul omenesc iarăși liber de plăcere și de durere, recăpătându-și firea limpezimea de la început, nemaifiind întinată de trăsăturile care au pătruns în firea celor supuși facerii [prin

¹³⁶ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – n. trad.].

¹³⁷ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276C.

¹³⁸ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276B.

¹³⁹ *Thal.*, 61, PG 90, 632D, CCSG 22, p. 93.145-148 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 385 – n. trad.]. A se vedea și: *Thal.*, 61, PG 90, 637AB, CCSG 22, p. 99.261-264: „Dumnezeu cel întrupat a desființat [...] nașterea firii după legea plăcerii” [tr. rom. cit. *supra*, p. 389 – n. trad.]. Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 636BC, CCSG 22, p. 97.223-224 [tr. rom. cit. *supra*, p. 387 – n. trad.].

¹⁴⁰ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 241AB [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 19*, p. 305 – n. trad.].

¹⁴¹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 295 – n. trad.]. Astfel, tâlcuind spusele Sfântului Grigorie de Nazianz (*Or.*, XL, 2, SC 358, p. 200), zice că acesta „a legat [...] nașterea din botez de Întrupare, spre a înțelege nașterea din botez ca golire (ἀθέτησις) [de putere] a nașterii din trupuri și ca dezlegare (λύσις) de ea” (*Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348BC) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, pp. 295-296 – n. trad.].

plăcere] și stricăciunii”¹⁴² Pătımirea Domnului a lucrat „desființarea desăvârșită a tuturor însușirilor și mișcărilor care au pătruns în fire prin neascultare”¹⁴³ Luând asupra Sa de bunăvoie osânda noastră, El „a scos (ἐξωθήσας) din fire păcatul, pătımirea, stricăciunea și moartea”¹⁴⁴ El „a făcut iarăși firea curată ca la început”¹⁴⁵

Hristos Se arată aici ca *eliberând* firea de păcat și de relele urmări ale acestuia. „Voind Cuvântul, Care a creat firea oamenilor, să elibereze pe om [...], Se face cu adevărat om dintre oameni”¹⁴⁶ Prin modul Său de naștere, Hristos „a eliberat cu totul nașterea [din plăcere și patimă], căreia îi era supusă firea din pricina păcatului”¹⁴⁷; El „a dezlegat în Sine pentru noi legăturile nașterii trupești”¹⁴⁸. Prin venirea Sa în trup, El „a eliberat și răscumpărat firea oamenilor, robită stricăciunii [...] și morții, în urma păcatului, [...] și stăpănită silnic de diavol”¹⁴⁹ Pe de altă parte, Domnul, ca stăpân și îndreptător al firii, „l-a redat [...] firii liber de necesitatea pătımirii” pe omul care n-a stăruit în rațiunea (*logos*) sufletului, nici în rațiunea (*logos*) trupului, sădite în el la început, ci le-a vătămat, pe una prin călcarea poruncii, iar pe cealaltă prin reaua întrebuințare a îngrădirilor firii”¹⁵⁰

¹⁴² *Thal.*, 61, PG 90, 629A, CCSG 22, p. 87.55-61 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 381 – *n. trad.*]. A se vedea și *Thal.*, 61, PG 90, 632BC, CCSG 22, p. 91.122-131: Domnul „primind moartea atotcvenită din durere a lui Adam, [moartea] devenită în El atotnecvenită [...] a adus desființarea (ἀναιρέσις) ambelor extreme: a obârșiei și a sfârșitului făpturii omenești după chipul lui Adam, ca unele ce nu au fost date de la început de Dumnezeu. Și așa a făcut pe toți cei renăscuți în El duhovnicește liberi de vina ce apăsa asupra lor” [tr. rom. cit. *supra*, p. 384 – *n. trad.*].

¹⁴³ *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.444-175.448 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 427 – *n. trad.*].

¹⁴⁴ *Thal.*, 42, PG 90, 408D, CCSG 7, p. 289.70-71 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, p. 184 – *n. trad.*].

¹⁴⁵ *Thal.*, 54, PG 90, 520C, CCSG 7, p. 459.280-281 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 54, p. 285 – *n. trad.*]. A se vedea și *Ep.*, 2, PG 91, 397C: El S-a arătat în trup „ca să surpe lucrurile diavolului” [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 31 – *n. trad.*].

¹⁴⁶ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 295 – *n. trad.*].

¹⁴⁷ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1317C [tr. rom. cit. *supra*, 108, p. 271 – *n. trad.*].

¹⁴⁸ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348C [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 296 – *n. trad.*].

¹⁴⁹ *Myst.*, VIII, PG 688C, CCSG 69, p. 37.607-610 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, pp. 28-29 – *n. trad.*].

¹⁵⁰ *Qu. D.*, 18, CCSG 10, p. 17 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 18, p. 88 – *n. trad.*].

Ca majoritatea Părinților răsăriteni, Sfântul Maxim vede în lucrarea mântuitoare a lui Hristos o *tămăduire* a firii omenești,¹⁵¹ care o izbăvește așadar de bolile și de rănilor ei, redându-i totodată, în mod corelativ, sănătatea dintru început.

Vorbind despre Întrupare, Sfântul Maxim scrie astfel: „Domnul fiind înțelept, drept și puternic după fire, se cădea ca înțelept să nu ignore modul tămăduirii [...], ca atotputernic să nu Se arate slab în aducerea la îndeplinire a vindecării. Înțelepciunea [tr. fr.: *logosul înțelepciunii*] și-a arătat-o în modul tămăduirii, făcându-Se om fără vreo schimbare sau știrbire”¹⁵².

Afirmând contra monoteliților și a monoenergiștilor prezența unei voințe omenești și a unei lucrări omenești în Cuvântul întrupat, el dă drept argument faptul că era necesar ca omul întreg să fie asumat pentru a fi întreg mântuit, asimilând, ca și Sfântul Grigorie de Nazianz, pe care-l citează, mântuirea cu tămăduirea. Astfel, în *Opuscule teologice și polemice*, 9, el scrie: „Însuși Dumnezeu Cel Unul S-a făcut și om cu înțelegere (cu minte), sau voitor și lucrător cu adevărat prin fire. El Însuși m-a luat pe mine întreg împreună cu ale mele, ca să-mi dăruiască mie întreg mântuirea, dezlegând tot blestemul păcatului. Căci «ceea ce nu a fost luat a rămas nevindecat»¹⁵³”¹⁵⁴.

¹⁵¹ Numeroase referințe patristice pot fi găsite în studiul nostru consacrat acestei teme, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, 1991, ed. a II-a, Paris-Suresnes, 1993, partea a treia, cap. I, pp. 319-344, „Le Christ médecin” [tr. rom. de Marinela Bojin, în: JEAN-CLAUDE LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, Ed. Sophia, București, 2001, pp. 233-253 – n. trad.].

¹⁵² *Thal.*, 61, PG 90, 629C, CCSG 22, p. 89.77-85 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 382 – n. trad.].

¹⁵³ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Ep. theol.*, I, 32, SC 208, p. 50 [tr. rom. de Ovidiu Sferlea, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Epistola 101. Către Cledoniu, Orizonturi teologice* 1 (2013), p. 91 – n. trad.].

¹⁵⁴ *Th. Pol.*, 9, PG 91, 128CD [tr. rom. cit., *Opusculul* 8, p. 249 – n. trad.]. El reia aceeași idee și același citat din Sfântul Grigorie de Nazianz în *Opusculul* 15 (*Th. Pol.*, 15, PG 91, 156C) [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 12, p. 260 – n. trad.] și puțin mai jos precizează că, încălcând omul porunca dumnezeiască și săvârșind păcatul cu voința sa, „am avut nevoie de vindecarea ei [a voinței]. Însuși Dumnezeu Cel întrupat vindecă ceea ce e asemenea prin asumarea a ceea ce asemenea. Iar luând-o pe ea [voința naturală a omului] a luat și lucrarea ei [...] vitală” (*Th. Pol.*, 157A) [tr. rom. cit. *supra*, p. 261 – n. trad.]. A se vedea și *Pyr.*, PG 91, 325AB, Doucet, p. 582, unde regăsim același citat din Sfântul Grigorie de Nazianz [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 340 – n. trad.].

Vorbind despre ceea ce trebuia să înfăptuiască omul pentru a împlini planul dumnezeiesc potrivit căruia avea să fie unit într-o iubire cu Dumnezeu și îndumnezeit, Sfântul Maxim scrie: „Fiindcă [tr. fr.: prin voia sa și] prin amăgirea diavolului, [toate acestea] s-au întors în chip rău împotriva omului [...], Dumnezeu, Care a făcut firea, iar când s-a îmbolnăvit de patimi a tămăduit-o cu înțelepciune din iubirea cea către noi, «S-a deșertat pe Sine chip de rob luând» (*Filipeni* 2, 7) [...], S-a făcut întreg ca noi, din noi, pentru noi [...], ca să surpe lucrurile diavolului și, redând firii puterile neprihănite, să reinnoiască puterea iubirii prin care oamenii să se unească cu El și între ei”¹⁵⁵

În pustie, tâlcuiește el, Hristos „a dezbrăcat Căpeteniile și Stăpânii la prima încercare a ispitelor [...], tămăduind latura de plăcere din trăsătura pătimitoare a întregii firii”¹⁵⁶

Afirmând că Hristos nu a avut ca ale Sale cele vrednice de osândă, cum sunt împotrivirea și răzvrătirea, ci le-a luat asupra Sa pentru a le nimici în Sine și a ne izbăvi pe noi de ele, Sfântul Maxim folosește o comparație medicală semnificativă pentru a exprima natura acestei împrăști: „din milă [...] Și-a însușit ca Doctor bolile celui suferind”¹⁵⁷

Sfântul Maxim scrie iarăși: „a vindecat [...] prin minuni bolile noastre și însușindu-și prin pătimire [suferințe] slăbiciunile [noastre]”¹⁵⁸ „El tămăduiește patimile noastre prin Patima Sa”¹⁵⁹ „pentru păcatele noastre a fost dus la moarte și pentru noi a suferit dureri, pentru păcatele noastre a fost zdrobit, ca noi să ne vindecăm cu rana Lui”¹⁶⁰ Pătimirea Lui este „leac de vindecare [...] și mântuire a întregii lumi”¹⁶¹

¹⁵⁵ *Ep.*, 2, PG 91, 397BC [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 31 – n. trad.].

¹⁵⁶ *Thal.*, 21, PG 90, 316B, CCSG 7, p. 131.86-89 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 96 – n. trad.]. Aceeași expresie, *Thal.*, 21, PG 90, 313D, CCSG 7, p. 129.65 [tr. rom. cit. *supra*, p. 94 – n. trad.].

¹⁵⁷ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 237B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 19, p. 303 – n. trad.].

¹⁵⁸ *Ep.*, 11, PG 91, 453BC [tr. rom. cit., *Epistola* 11, p. 303 – n. trad.].

¹⁵⁹ *Cap. XV*, 14, PG 90, 1185AB [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis...*, *Cincisprezece capete*, p. 515: „[vindecând[u-i] [omului] patimile prin Patimi, El Însuși să Se arate fiind Patimă a patimilor noastre” – n. trad.].

¹⁶⁰ *Thal.*, 54, PG 90, 517B, CCSG 7, p. 455.220-222 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 282 – n. trad.].

¹⁶¹ *Myst.*, VIII, PG 91, 688CD, CCSG 69, p. 37.615-616 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 29 – n. trad.].

Tâlcuind tactica („meșteșugirea”) de care Se folosește El împotriva diavolului, Sfântul Maxim spune: „amăgindu-l prin azvârlirea mome-
lii trupului, [ca] să ațâțe pe balaurul cel nesățios să-și deschidă gura
și să înghită trupul care s-a făcut pentru acesta otravă nimicindu-l
cu totul prin puterea Dumnezeirii din el, iar pentru firea oamenilor
leac, rechemând-o prin puterea Dumnezeirii din el la harul cel dintru
început”.¹⁶² Despre Iona, înghițit de chit și apoi, după trei zile și trei
nopti, aruncat afară, el spune că prefigurează taina mormântului și
a Învierii, și pe drept cuvânt i se potrivește acest înțeles al numelui
său: „odihna și tămăduirea lui Dumnezeu” sau „harul lui Dumnezeu”,
pentru că „Hristos Iisus, adevăratul Dumnezeu [este] odihna ade-
vărată a celor osteniți de dureri, tămăduirea celor zdrobiți și harul
iertării greșalelor (păcatelor)”, iar „Prorocul a preînchipuit tainic
prin întâmplările sale pe Hristos Iisus [...]. Pentru că și Domnul și
Dumnezeul nostru, făcându-Se om, a coborât din cer în oceanul vieții
noastre [...]. Și coborându-Se de bunăvoie în inima pământului, unde
ne ținea închiși vicleanul, după ce ne înghițise prin moarte, a ridi-
cat din nou toată firea cea robită la cer, după ce a smuls-o de acolo
prin înviere. Prin aceasta El ne este cu adevărat odihnă, tămăduire
și har. Odihnă, ca Cel ce dezleagă [...] legea robiei silnice a trupului
[în această viață vremelnică]; tămăduire, ca Cel ce tămăduiește prin
înviere firea zdrobită prin moarte și stricăciune [...]”.¹⁶³

Sfântul Maxim vorbește de asemenea de o *ridicare* de către Hristos
a omului căzut: Când „a căzut firea noastră, pe aceasta Domnul, fiind
mișcat din negrăita Lui iubire de oameni, a ridicat-o unind întreaga
fire cu Sine Însuși prin ipostas”.¹⁶⁴

¹⁶² *Cap. XV, 11, PG 90, 1184A* [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis...*, *Cincisprezece capete*, pp. 513-514 – *n. trad.*].

¹⁶³ *Thal.*, 64, PG 90, 697D-700B, CCSG 22, p. 195.131-197.155 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, pp. 440-441 – *n. trad.*]. A se vedea și: *Ep.*, 12, PG 91, 465D [tr. rom. cit., *Epistola 11*, pp. 61-62 – *n. trad.*], unde noțiunea de „leac” este asociată cu cea de „mântuire”. *Char.*, III, 82, Ceresa-Gastaldo, p. 182: „Numai acela vrea cu dinadinsul a se mântui, care nu se împotrivesc leacurilor doctoricești.” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, p. 124 – *n. trad.*].

¹⁶⁴ *Qu. D.*, 59, CCSG 10, p. 47.17-20 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 59, p. 126 – *n. trad.*]. A se vedea și *Th. Pol.*, 20, PG 91, 240A (citându-l pe Sfântul Atanasie cel Mare) [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul*

Hristos încă și *readuce* firea la Dumnezeu și, în mod corelativ, la starea ei dintru început.¹⁶⁵ Sfântul Maxim spune despre Cuvântul că „S-a făcut om după fire, ca să readucă (ἐπαναγάγη) la sine firea, scoțând-o din confuzie”,¹⁶⁶ că El „S-a făcut om, ca să adune [readucă] prin întrupare la Sine pe cei ce s-au rostogolit de bunăvoie în pătimire și viață în patimă și în moartea trupului”,¹⁶⁷ că „a binevoit să viețuiască cu noi prin trup, lucrând, pătimind și grăind acelea prin care voia ca pe noi, deveniți potrivnici și vrăjmași ai Lui, să ne împace cu Dumnezeu și Tatăl și, înstrăinați de viața fericită, să ne readucă iarăși la ea”.¹⁶⁸ Sfântul Maxim spune iarăși despre Cuvântul că S-a făcut om pentru că voia „să elibereze pe om și să-l readucă la fericirea dumnezeiască”¹⁶⁹, și că El „a readus [firea oamenilor] la harul împărăției de la început”.¹⁷⁰

Despre modul de venire la existență al Cuvântului în trup, Sfântul Maxim, evocând „rațiunea (*logos*) anterioară [primordială] a facerii omului”¹⁷¹ și „modul (*tropos*) nașterii lui, introdus din pricina păcatului”, spune că „Dumnezeu, făcându-Se om, S-a făcut în chip desăvârșit după amândoi [primul Adam și Adam cel nou], readucând cu înțelepciune modul [*tropos*] economiei la rațiunea [*logos*] adevărată a facerii”. El „a readus [firea] la străvechea frumusețe a nesticăciunii, prin sfântul Lui trup însuflețit rațional, pe care l-a luat din noi”, spune Sfântul Maxim iarăși.¹⁷²

19, p. 304 – *n. trad.*] și *Th. Pol.*, 15, PG 91, 156D: „Cum, coborându-Se El ar fi ridicat (αυαστησει) pe cel căzut dacă nu l-ar fi unit cu Sine cu totul întreg [...]?” [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 12, p. 261 – *n. trad.*].

¹⁶⁵ Desigur, tema nu este nouă. A se vedea îndeosebi Sfântul Atanasie al Alexandriei, *De inc. Verb.*, XV, 7, SC 199, p. 320.40 [tr. rom. cit., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, p. 109 – *n. trad.*].

¹⁶⁶ *Thal.*, 54, PG 90, 517A, CCSG 7, p. 455.208-210 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 282 – *n. trad.*].

¹⁶⁷ *Thal.*, 55, PG 90, 540BC, CCSG 7, p. 485.94-97 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 55, p. 301 – *n. trad.*].

¹⁶⁸ *Ep.*, 11, PG 91, 453B [tr. rom. cit., *Epistola* 11, p. 61 – *n. trad.*].

¹⁶⁹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 295 – *n. trad.*].

¹⁷⁰ *Myst.*, VIII, PG 90, 688C, CCSG 69, p. 37.612-613 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 29 – *n. trad.*].

¹⁷¹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1317D-1320A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 109, pp. 272-273 – *n. trad.*].

¹⁷² *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1320A [tr. rom. cit. *supra*, p. 273 – *n. trad.*].

Un capitol din *Quaestiones et dubia* evocă lucrarea mântuitoare a lui Hristos ca reaşezare a facultăţilor firii omeneşti, pe care stricăciunea păcatului le întorsese contra firii, în rânduiala conformă firii pe care o aveau la origine: „Atunci este «desăvârşirea fără de nădejde»,¹⁷³ anume când omul s-a întors prin neascultare, de la puterile naturale cele date lui. Era deci cu neputinţă ca firea împotmolită în ataşamentul de cele materiale să se întoarcă la desăvârşire, până când Făcătorul firii, mai presus de fire făcându-Se om, a întors firea la cele ale firii”¹⁷⁴

Aflăm de asemenea ideea înrudită, a unei *rechemări*¹⁷⁵ a firii la starea ei dintru început. El scrie astfel că „mai întâi au avut loc la Domnul întruparea şi naşterea trupească din pricina osândirii mele şi apoi a urmat naşterea, părăsită de noi, prin botez, în Duh, pentru mântuirea şi rechemarea (ἀνάκλησις) noastră”¹⁷⁶ El vorbeşte de altfel de „iconomia Celui ce din iubirea de oameni, pentru mine cel căzut din neascultare, Şi-a însuşit de bunăvoie prin moarte osânda mea, ca să mă mântuiască, hărăzindu-mi prin această faptă înnoirea [rechemarea] spre nemurire”¹⁷⁷ Sfântul Maxim observă la modul general că trupul Domnului se face „pentru firea oamenilor leac, rechemând-o (ἀνακαλουμένην) prin puterea Dumnezeirii din el la harul cel dintru început”¹⁷⁸

Sfântul Maxim vorbeşte de asemenea de *redresarea* firii săvârşită de Hristos,¹⁷⁹ în sensul unei *îndreptări*, Cuvântul întrupat făcând

¹⁷³ Trimitere la SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Hom. de ieiu.*, PG 31, 169B [tr. rom. cit., *Omilia I despre post*, p. 349 – n. trad.].

¹⁷⁴ *Qu. D.*, 93, CCSG 10, p. 72 [tr. rom. cit., *Întrebări şi nedumeriri*, Întrebarea 93, p. 155 – n. trad.].

¹⁷⁵ Idee prezentă de asemenea la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE (*De inc. Verb.*, VII, 4, SC 199, p. 288) [tr. rom. cit., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, p. 98 – n. trad.], SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Or. cat.*, VIII, SC 453, p. 200) [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 305 – n. trad.]; *Contr. Eunom.*, III, 2, GNO II, p. 68.

¹⁷⁶ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 296 – n. trad.].

¹⁷⁷ *Thal.*, 42, PG 90, 408D, CCSG 7, p. 289.72-76 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 42, p. 184 – n. trad.].

¹⁷⁸ *Cap. XV*, 11, PG 90, 1184A [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis...*, pp. 513-514 – n. trad.].

¹⁷⁹ Această idee se regăseşte la Părinţii dinaintea lui, între care SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE (ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De inc. Verb.*, X, 1, SC 199, p. 298) [tr. rom. cit.,

drepte „cele strâmbe”, abătute de la bine, stricate, plecate spre rău, potrivnice firii – noțiuni care, în concepția pe care o are despre efectele păcatului strămoșesc, capătă o importanță capitală. Astfel, în general el numește pe Domnul „Îndreptător (διορθωτής) al firii”,¹⁸⁰ și spune că „prin libera hotărâre [El] S-a întrupat spre îndreptare (εις διορθωσιν)”.¹⁸¹ Această îndreptare e împlinită deja prin modul nou de zămislire și naștere a Cuvântului în trup. În *Ambigua*, 31, Sfântul Maxim scrie astfel: „Trebuia cu adevărat ca Făcătorul firii, îndreptând (ἐπανορθούμενον) 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”.¹⁸²

Îndreptarea aceasta se săvârșește de asemenea prin tăria lui Hristos în fața ispitelor în pustie, apoi pe cruce. „[La] prima încercare a ispitirilor prin plăcere [...] a dezbrăcat [Puterile rele], alunghându-le din fire, întrucât a rămas inaccesibil și neatins de ele. Astfel a câștigat biruința, desigur nu pentru El, ci pentru noi, pentru care S-a făcut om, punând în folosul nostru tot câștigul [tot ceea ce îndrepta] (κατορθούμενον)”.¹⁸³ „Le-a dezbrăcat din nou în vremea morții, eliminând de asemenea latura de durere din trăsătura pătimitoare a firii. Astfel, a luat asupra Sa, ca un vinovat, isprava [îndreptării], din iubirea de oameni, mai bine zis, ne-a scris în socoteala noastră, ca un bun, gloria isprăvilor [celor îndreptate]”.¹⁸⁴ În ambele situații, prin nemișcarea dispoziției Sale de a voi și a alegerii Sale (*gnômê* și *proairesis*), prin voința Sa statornic îndreptată către bine și în acord cu

Cuvânt despre întruparea Cuvântului, p. 102 – n. trad.], SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XLIV, 8, PG 36, 616C, SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA (GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Or. cat.*, XXVII, SC 453, p. 268) [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 324 – n. trad.].

¹⁸⁰ *Qu. D.*, 18, CCSG 10, p. 17.22 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 18, p. 88 – n. trad.].

¹⁸¹ *Ep.*, 13, PG 91, 517B [tr. rom. cit., *Epistola* 13, p. 103 – n. trad.].

¹⁸² *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – n. trad.]. A se vedea și *Amb. Io.*, 42, 1317C-1320A, citat *infra* [tr. rom. cit. *supra*, 108, p. 271 – n. trad.].

¹⁸³ *Thal.*, 21, PG 90, 313CD, CCSG 7, p. 129.52-57 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 94 – n. trad.].

¹⁸⁴ *Thal.*, 21, PG 90, 316B, CCSG 7, p. 131.89-93 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 21, p. 96 – n. trad.].

Dumnezeu, a lucrat Mântuitorul această îndreptare a trăsăturii pătimitoare din firea omenească: „El a îndreptat (διορθώσατο) trăsătura pătimitoare a firii prin nesticăciunea vocii [alegerii] Sale”.¹⁸⁵ Evocând căderea liberului arbitru al lui Adam de la bine la rău și urmarea acestei căderi, și anume mutarea nesticăciunii în stricăciune, Sfântul Maxim spune: „Această stricăciune și alterare a firii [...] a voit Domnul și Dumnezeul nostru s-o îndrepteze”.¹⁸⁶

Îndreptarea poate fi privită, la modul general, ca o repunere în conformitate cu *logosul* ei a firii, care s-a îndepărtat de el în urma păcatului adamic. Sfântul Maxim spune în acest sens că „Făcătorul firii [...] îmbracă firea noastră, unind-o pe aceasta, fără schimbare, cu Sine după ipostas, ca s-o oprească de a fi purtată încolo și înapoi (τὸ φέρεσθαι)”.¹⁸⁷ În *Ambigua*, 42, referitor la modul mântuitor de venire la existență a Cuvântului în trup, Sfântul Maxim, asociind redresarea și reîntoarcerea, spune mai precis: „[...] caută care e rațiunea (*logos*) dintâi a facerii omului sau cauza lui ce rămâne pururea neieșită din stabilitatea proprie, și care e modul (τρόπος) nașterii lui, introdus din pricina păcatului, în baza economiei educative [...], mod care are ca țintă ultimă îndreptarea (διορθωσις) celui educat și întoarcerea lui desăvârșită la rațiunea (*logos*) facerii lui. În felul acesta vei înțelege limpede cum Dumnezeu, făcându-Se om, S-a făcut în mod desăvârșit după amândoi, readucând cu înțelepciune modul (*tropos*) economiei la rațiunea (*logos*) adevărată a facerii”.¹⁸⁸

Acest principiu nu privește doar venirea la existență a lui Hristos. Astfel, Sfântul Maxim notează că Hristos „a nimicit [a schimbat] modul (*tropos*) ei [al lumii stricăciunii] rătăcit de mai înainte și a îndreptat-o (ἐπανορθώσατο) iarăși potrivit cu rațiunea (*logos*) cunoștinței

¹⁸⁵ *Thal.*, 42, PG 90, 405D, CCSG 7, p. 285.24-26 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, p. 182 – n. trad.].

¹⁸⁶ *Thal.*, 42, PG 90, 405C, CCSG 7, p. 285.18-20 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, p. 182 – n. trad.]. A se vedea și *Qu. D.*, 185, CCSG 10, p. 126.12, unde se vorbește de îndreptarea de către Hristos a firii celei stricate [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 185, p. 220 – n. trad.].

¹⁸⁷ *Ep.*, 2, PG 91, 404B [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 36 – n. trad.].

¹⁸⁸ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1317D-1320A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 109, pp. 272-273 – n. trad.].

adevărate”¹⁸⁹ Lucrul acesta este în acord cu afirmația deja întâlnită că „Dumnezeu a unit rațiunea (*logos*) existenței mele și rațiunea (*logos*) existenței bune și a înlăturat despărțirea și distanța dintre ele produsă de mine și prin aceasta m-a pus cu înțelepciune în mișcare spre rațiunea (*logos*) existenței veșnice”¹⁹⁰ Ceea ce ne readuce la concepția despre o restaurare a firii în starea ei dintru început.

Apropiată de această ultimă idee este cea a *restaurării* sau a *restabilirii* (ἀποκατάστασις) firii omenești. Astfel, Sfântul Maxim vorbește de „restaurarea firii, ca să încline spre ea însăși” săvârșită de Hristos,¹⁹¹ și spune că Acesta „a redat firii puterile neprihănite”¹⁹²

Pe de altă parte, spune că Hristos „a restabilit [...] înnoind[u-le] prin privațiunile Sale trupești deprinderile (ἔξεις) firii”¹⁹³ și, în general, că: „zidindu-l Domnul de la început pe om, care a căzut din pricina călcării poruncii, iarăși l-a creat prin venirea Lui în trup și l-a restaurat în cele dintru început (εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀπεκατέστησεν)”¹⁹⁴ Sfântul Maxim tâlcuiește trupul Cuvântului ca fiind „reîntoarcerea (ἐπίανθοδος) desăvârșită a firii la ea însăși și restabilirea (ἀποκατάστασις) ei prin virtute și cunoștință”¹⁹⁵ El evocă, pe de altă parte, restabilirea nestricăciunii originare: „Precum printr-un om, care și-a mutat de bună-voie libera alegere (προαίρεσις) de la bine, s-a săvârșit în toți oamenii prefacerea firii din nestricăcioasă în stricăcioasă, la fel printr-un om, Iisus Hristos, Care nu și-a mutat libera alegere de la bine, s-a săvârșit

¹⁸⁹ *Thal.*, 62, PG 90, 653C, CCSG 22, p. 127.193-196 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 62, p. 403 – *n. trad.*].

¹⁹⁰ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 296; cf. tr. fr.: „prin aceasta le-a mânat pe amândouă (rațiunea existenței și rațiunea existenței bune) spre rațiunea existenței veșnice” – *n. trad.*].

¹⁹¹ *Pater*, PG 90, 876C, CCSG 23, p. 31; PG 90, 877D, CCSG 23, p. 34: „Firea o readună [tr. fr.: o restabilește] în ea însăși.” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 308 și, respectiv, p. 311 – *n. trad.*].

¹⁹² *Ep.*, 2, PG 91, 397C. [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 31 – *n. trad.*].

¹⁹³ *Thal.*, 61, PG 90, 632A, CCSG 22, p. 91.105-106 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 383 – *n. trad.*].

¹⁹⁴ *Qu. D.*, 62, CCSG 10, p. 49 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 62, p. 128 – *n. trad.*].

¹⁹⁵ *Thal.*, 35, PG 90, 380A, CCSG 7, p. 241.39-41 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 35, p. 158 – *n. trad.*].

în toți oamenii restabilirea (ἀποκατάστασις) firii din starea de stricăciune în cea de nestricăciune”.¹⁹⁶ Vorbește încă și de Pătimirea lui Hristos, ca de una care „înfăptuiește [...] restaurarea deplină a tuturor însușirilor și mișcărilor conforme cu firea de la început”.¹⁹⁷

Sfântul Maxim spune iarăși că Domnul a făcut în așa fel încât „facerea [adică modul de venire la existență anterior păcatului și nesupus urmărilor lui] să fie deplin recâștigată (ἀνασώσῃται)” de către om.¹⁹⁸

Regăsim de asemenea, referitor la botezul pe care a binevoit să-l primească Hristos, ideea unei *remodelări* săvârșite de El: „Mai întâi au 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 (ἀνάκλησις) sau, mai limpede spus, pentru recrearea [remodelarea] (ἀνάπλασις) mea”.¹⁹⁹

O altă noțiune, pe care o regăsim în nenumărate rânduri în scrierile Sfântului Maxim, este cea a *reînnoirii* firii omenești de către Cuvântul întrupat.²⁰⁰

Această temă apare adesea într-un sens general și într-un context tradițional de inspirație paulină, cel al omului nou, al noului Adam, care, în persoana Cuvântului întrupat, ia locul omului celui vechi, al

¹⁹⁶ *Thal.*, 42, PG 90, 405D-408A, CCSG 7, p. 285.28-287.34 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 42, p. 182 – *n. trad.*].

¹⁹⁷ *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 175.448-450 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 427 – *n. trad.*].

¹⁹⁸ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1317BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 108, p. 271: „reînnoind [...] nestricăciunea firii” – *n. trad.*].

¹⁹⁹ *Amb. Io.*, 1348D [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 296, unde acest termen este tradus prin: recreare – *n. trad.*]. Acest termen din urmă este îndeosebi folosit de Sfântul Grigorie de Nazianz (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, XXXI, 28, SC 250, p. 322) [tr. rom. cit., în: *Cuvântări teologice. Cuvântarea a cincea despre Dumnezeu*, p. 177, unde acest termen este tradus prin: reînnoire – *n. trad.*].

²⁰⁰ Această noțiune este folosită într-un context asemănător de câțiva predecesori ai Sfântului Maxim, între care Sfântul Irineu de Lugdunum (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, IV, 34, 1, SC 100, p. 846) și Sfântul Atanasie cel Mare (ATHANASE D’ALEXANDRIE, *De inc. Verb.*, I, 4, SC 199, p. 262.39; XIII, 7, SC 199, p. 312.28; XIV, 1, SC 199, p. 314.3-4; 2, p. 314.9) [tr. rom. cit., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, I, VII, p. 98; XIII și XIV, p. 107 – *n. trad.*]. *Contr. Ar.*, 2, PG 26, 248 [tr. rom. cit., *Trei cuvinte împotriva arienilor*, 2, LIII, p. 289 – *n. trad.*].

vechiului Adam. Ca în acest pasaj din *Răspunsuri către Talasie*: „Căci nu era om simplu, ci și Dumnezeu care S-a întrupat ca să înnoiască (πρὸς τὸ καινίσαι) prin El și întru El firea învechită a oamenilor”.²⁰¹ Încă și mai explicit apare în acest text târziu din *Opuscule teologice și polemice*, 15: „Cum [...] Dumnezeu Cuvântul cel mai presus de ființă, întrupat [...] ar înnoi pe omul vechi dacă nu l-ar fi luat cu totul întreg afară numai de păcat, din care vine învechirea și pentru care firea a fost osândită la moarte?”²⁰² Același sens general se regăsește în *Epistole*, 12 și 13, dar într-un context hristologic, în care se arată că întruparea Cuvântului nu se supune unei necesități de ordin natural, ci unei libere voințe de ordin iconomic: „N-a venit la noi în trup Cuvântul atotdumnezeiesc datorită rațiunii (*logos*) firii, ci, unind prin modul (τρόπος) iconomiei cu Sine după ipostas firea noastră fără nicio lipsă, a înnoit-o (ἀνεκαινίσε).”²⁰³ „[...] cu voia și prin liberă hotărâre S-a întrupat spre îndreptarea și înnoirea (εἰς ἀνακαινισμόν), iar nu spre completarea întregului. Căci Cuvântul lui Dumnezeu a venit în chip negrăit prin trup la oameni prin modul iconomiei, nu prin legea firii.”²⁰⁴

Uneori ideea de înnoire se aplică unui domeniu particular, ca acela al tendințelor sau dispozițiilor firii omenești, pervertite în urma păcatului lui Adam. Sfântul Maxim scrie de pildă că Hristos „în chip mai presus de fire, prin privațiunile Sale după trup, în iubirea Sa de oameni, înnoiește (ἀνανεοούμενος) după Duh deprinderile noastre”,²⁰⁵ sau că, între altele, Hristos a voit „să reînnoiască puterea iubirii prin care oamenii să se unească cu El și între ei și să se opună iubirii egoiste (filautiei)”²⁰⁶

²⁰¹ *Thal.*, 53, PG 90, 505BC, CCSG 7, p. 437.116-118 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 53, pp. 270-271 – n. trad.].

²⁰² *Th. Pol.*, 15, PG 91, 156CD [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 12*, pp. 260-261 – n. trad.].

²⁰³ *Ep.*, 12, PG 91, 492A [tr. rom. cit., *Epistola 12*, p. 87 – n. trad.].

²⁰⁴ *Ep.*, 13, PG 91, 517BC [tr. rom. cit., *Epistola 13*, pp. 103-104 – n. trad.].

²⁰⁵ *Cap. XV*, 14, PG 90, 1185B [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis...*, Anexa 6, *Cincisprezece capete*, p. 515 – n. trad.].

²⁰⁶ *Ep.*, 2, PG 91, 397C [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 31 – n. trad.]. A se vedea și *Thal.*, 64, PG 90, 721C, CCSG 22, p. 231.696-698: Domnul „a înnoit (ἀνενωώσατο) frumusețea atotlină a firii prin ascultarea credinței” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, p. 458 – n. trad.].

Sfântul Maxim raportează această noțiune și la domeniul modului nașterii, care ocupă în gândirea sa un loc atât de important. În *Ambigua. Către Ioan*, 31, el scrie astfel:

„Trebuia cu adevărat ca Făcătorul firii, îndreptând cel dintâi firea, să desfacă prin Sine legile firii,²⁰⁷ 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 (ἀνανεώσασθαι) legile primei și cu adevărat dumnezeieștii creațiuni, ca ceea ce a pierdut omul din neatenție ca un lipsit de putere, aceea să restaureze din iubirea de oameni Dumnezeu, ca un puternic.”²⁰⁸

În *Ambigua*, 42, el tâlcuiește mai pe larg:

Din „facerea lui Adam dinainte de cădere [...] luând la plămuirea Sa prin insuflare în chip natural nepăcătoșenia, nu a luat și nestrîcăriunea. Iar din nașterea sub osânda de după cădere, luând, prin golirea (chenoza) Sa de bunăvoie în chip natural caracterul pătimitor, 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 fiecăreia. Celei dintâi și cinstite i-a făcut-o mântuitoare și înnoitoare (ἀνανεωτική) 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, nestrîcăriunea, ca urmare a nepăcătoșeniei;

²⁰⁷ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276A: „Care sunt legile firii ce se desfac? Socotesc că zămislirea prin sămânță și nașterea prin strîcăriune, dintre care niciuna nu a caracterizat întruparea adevărată a lui Dumnezeu și desăvârșita Lui înomenire. Căci zămislirea a fost cu adevărat curată și neatinsă de sămânță, iar nașterea cu totul curată și neatinsă de strîcăriune. 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 (logos) [firii]” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – n. trad.].

²⁰⁸ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276B [tr. rom. cit. *supra*, 93, p. 239 – n. trad.].

a nașterii, care e cea de a doua și cea umilă, păcătoșenia, ca una ce e unită cu patima și stricăciunea. Acestea [extremele] nepri-mindu-le Mântuitorul nicidecum în trup, dar primind cele ce sunt din pricina lor, a făcut nașterea salvatoare a facerii, reînnoind (ἀναγεοῦμενος) prin patima (afectul) ce ține de ea, în mod minunat, nesticăciunea facerii, iar facerea a făcut-o tămăduitoare a nașterii, sfințind prin nepăcătoșenia ei nașterea supusă patimii. Astfel, facerea a salvat cu desăvârșire ordinea firii prin creare, ca să susțină firea cu rațiunea (*logos*) 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 stăpânită de modul provenirii prin curgerea seminței, asemenea celorlalte viețuitoare”.²⁰⁹ „Împărțind prin cugetare nașterea din trupuri în insuflare de-viață-dătătoare și în întrupare, [Sfântul Grigorie] a indicat în chip acoperit deosebirea modului (*tropos*) nașterii față de rațiunea (*logos*) facerii. Pe acestea le-a primit pentru noi Dumnezeu [Cuvântul] care a reînnoit (ἀνακαινίσας) firea, sau ca să spunem mai adevărat a înnoit-o (καινίσας) și a readus-o la străvechea frumusețe a nesticăciunii prin sfântul Lui trup însuflețit rațional, pe care l-a luat din noi”.²¹⁰

Din toate aceste texte reiese că pentru Sfântul Maxim rostul iconomiei mântuitoare a Cuvântului întrupat acesta a fost: să alunge, să șteargă, să nimicească, să surpe, să desființeze cele străine aduse în fire de păcatul lui Adam, să o tămăduiască pe aceasta de bolile pricinuite de întâia călcare a poruncii, să o elibereze din legăturile cu care era de atunci ținută, să o ridice din cădere, să îndrepte tot ce era în ea stricat și strâmb, să o redea sieși, să o repună în așezarea potrivită cu *logosul* ei, să o plăsmuiască din nou, să o reînnoiască. Și toate acestea pentru ca, mai întâi de toate, să o restaureze în starea ei dintru început, în care a fost creată de Dumnezeu și de care a avut parte Adam în rai.²¹¹

²⁰⁹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1317A-C [tr. rom. cit. *supra*, 108, pp. 270-271 – n. trad.].

²¹⁰ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1320A [tr. rom. cit. *supra*, 109, p. 273 – n. trad.].

²¹¹ Această concluzie este în acord cu a multor comentatori, între care: M. Th. DISDIER, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, pp. 311-313. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 70. I.-H. DALMAIS, „L'anthropologie spirituelle de saint

Sfântul Maxim spune în acest sens că Hristos „a readus [firea ome-nească] la harul împărăției de la început”.²¹²

E vorba astfel de o repunere a oamenilor pe calea ce duce la îndumnezeire, ca „să o poată lua de la capăt”, de vreme ce starea în care ajunsese firea lor în urma păcatului strămoșesc făcea cu neputință împlinirea planului rânduit de Dumnezeu pentru ei.

Toate textele citate mai sus arată în mod limpede și neîndoielnic că pentru Sfântul Maxim iconomia mântuitoare a lui Hristos are drept țintă firea însăși. Ele constituie prin sine (le-am citat *in extenso* pentru a lăsa să se vadă clar lucrul acesta) o respingere incontestabilă a unor interpretări recente, care au încercat să demonstreze că această iconomie nu privește firea, ci „modul de existență ipostatic”, și că ea nu ar avea un efect ontologic sau entitativ, ci pur intențional și moral.²¹³

Maxime le Confesseur”, *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, 36, 1961, p. 207 („Cuvântul întrupat va fi mai întâi pentru Maxim, fidel perspectivelor pauliene, noul Adam care restaurează, asumând-o, întreaga fire umană”); „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 417 („Întruparea Logosului dobândește [...] semnificația unei reluări a actului creator, dar a unei reluări care ajunge imediat la o îndreptare desăvârșită și definitivă a firii umane asumate în ipostasul Logosului”). L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, pp. 155, 401. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 74. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 204 [tr. rom. cit., *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 161 – n. trad.]. Această concepție este tradițională la Părinții răsăriteni. A se vedea îndeosebi: SFÂNTUL IRINEU (IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 18, 1, SC 211, p. 342.11-344.13). SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE (ATHANASE D'ALEXANDRIE, *De Inc. Verb.*, XIII, 7-9, SC 199, p. 312-314) [tr. rom. cit., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, pp. 106-107 – n. trad.]. M.-J. CONGAR scrie: „Răsăritul vede [în Întrupare] o re-creare, o re-spiritualizare a firii umane din lăuntru, toate lucrurile – recapitulate în Hristos – aflându-și în El adevărata lor fire. Tot ceea ce Cuvântul a luat asupra Sa prin venirea în trup, a mântuit reînnoind. El S-a introdus în firea umană ca un principiu de regenerare, ca un ferment de incoruptibilitate, restaurând în ea prin învierea Lui întipărirea chipului dumnezeiesc” („La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient”, *La Vie spirituelle*, 43, 1935, p. 97; cf. p. 105).

²¹² *Myst.*, VIII, PG 90, 688C, CCSG 69, p. 37.612-613 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 29 – n. trad.].

²¹³ E vorba de teze dirijate în anii '70 de Pr. J.-M. Le Guillou, și anume: A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973. J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976. F.-M. LÉTHEL, *Théologie*

Aceste texte acoperă aproape întreaga operă a Sfântului Maxim Mărturisitorul și nu se poate invoca, așa cum s-a spus, o evoluție a gândirii sale chiar în cadrul scrierii *Ambigua. Către Ioan*: înnoirea firilor potrivit *troposului*, chiar dacă constituie obiectul unei atenții speciale începând cu *Ambigua*, 42, dobândește, după cum vom vedea, o semnificație și un efect cu totul diferite de cele conferite de aceste interpretări, și nu repune în niciun fel în discuție concluziile noastre de mai sus.

V. Înnoirea firii omenești și semnificația sa

După cum arată Sfântul Maxim însuși,²¹⁴ se cuvine să distingem noțiunea de *reînnoire* evocată anterior de cea de *înnoire* în sens strict,²¹⁵ prima desemnând după cum am văzut restabilirea firii omenești în starea sa originară, în vreme ce înnoirea (în sens de noutate) privește firea dumnezeiască a Cuvântului ca una ce este unită, potrivit ipostasului Său, cu firea omenească, și, pe de altă parte, privește firea omenească a Cuvântului ca una ce este unită, potrivit ipostasului Său, cu firea dumnezeiască,²¹⁶ dar de asemenea și mai ales ca una care, în El,

de lagonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur, Paris, 1979. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980. La acestea se adaugă articolele lui I.-H. DALMAIS, ulterioare lucrărilor lui J.-M. Garrigues și marcate într-o oarecare măsură de influența lor, ca și capitolul consacrat Sfântului Maxim de C. VON SCHÖNBORN în studiul său, *L'Icone du Christ*, Fribourg, 1976, pp. 105-135.

²¹⁴ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1320A, citat *supra* [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 109, p. 273 – n. trad.].

²¹⁵ Vocabularul Sfântului Maxim pe acest subiect nu este absolut riguros. El folosește în general ἀναγεώω, ἀνακαινίζω, ἀνακαινώω, ἀνακαινισμός, pentru a desemna reînnoirea sau renovarea firii, adică „restaurarea” ei în starea originară, dar uneori folosește καινούργεω în același sens, ca în *Th. Pol.*, 15, PG 91, 156CD citat *supra* [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 12*, p. 261 – n. trad.]. Pentru a desemna înnoirea în sens strict (adică introducerea a ceva nou), el folosește καινοτομέω, καινοτομία, mai rar καινίζω, dar e tentat să folosească ἀνακαινίζω, subliniind totuși lipsa de proprietate a acestui termen din urmă (cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1320A) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 109, p. 273 – n. trad.].

²¹⁶ Acest tip de înnoire care permite firii dumnezeiești și firii omenești să se unească potrivit modului (*tropos*) de unire ipostatic fără ca niciuna dintre ele să fie

are parte de un mod nou de naștere, această înnoire fiind tocmai cea care permite reînnoirea.

Propunându-și să tâlcuiască formula Sfântului Grigorie de Nazianz: „Se înnoiesc (καινοτομοῦνται) firile și Dumnezeu Se face om”,²¹⁷ Sfântul Maxim lămurește limpede, astfel, în a doua parte a textului din *Ambigua*, 42:

„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 Dumnezeului 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 este și mai minunat, fără să se știrbească întru nimic prin naștere legea fecioriei celei ce i-a fost Maică. Căci înnoirea (καινοτομία) 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 I-a dat un trup fără de sămânță și că e născut de o fecioară fără stricăciune. Căci fiecare din aceste laturi, făcând vădită înnoirea (καινοτομία), ascunde cu totul și face vădită totodată rațiunea (*logos*) negrăită și necunoscută după care s-a făcut; o ascunde prin modul (τρόπος) mai presus de fire și cunoaștere în care s-a împlinit, și o face vădită prin rațiunea (*logos*) credinței prin care pot să fie sesizate toate cele mai presus de fire și de cunoaștere”²¹⁸

alterată în ceea ce privește propriul *logos* este evocată de Sfântul Maxim în *Th. Pol.*, 3, PG 91, 48CD: „Întruparea se face dovada clară a firii și iconomiei, adică a rațiunii (*logos*) naturale a firilor unite și a modului (*tropos*) unirii după ipostas, cea dintâi adevărind firile, a doua înnoindu-le (καινοτομοῦντος) fără să le prefacă și să le contopească.” [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 2*, p. 203 – n. trad.].

²¹⁷ *Or.*, XXXIX, 13, SC 358, p. 176.8-9 [tr. rom. de drd. Nicușor Deciu, în: Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvânt la Sfânta Lumină (Bobotează)*..., E.I.B.M.B.O.R., București, 2012, p. 29 – n. trad.].

²¹⁸ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1313CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 107, p. 269 – n. trad.].

Regăsim aceeași explicație, mai pe scurt, în *Cele cincisprezece capete*, 10:

„Înnoiescu-se (καινοτομοῦνται) firile și Dumnezeu om Se face.» Nu numai [firea] divină și stabilă și nemișcată [se face] mișcată spre [firea] cea mișcată și instabilă ca să o stabilizeze de la a mai fi purtată [încoace și încolo], nici numai [firea] umană lucrând mai presus de fire, fără de sămânță, aduce Cuvântului drept rod trupul ca să se oprească de la a fi purtată [încoace și încolo]”²¹⁹

În scrierile Sfântului Maxim găsim multe alte aluzii la această înnoire a firilor. Încă într-una care este cu siguranță printre primele sale scrieri, și anume *Vita Virginis*, el spune că Fecioara „știa că El era [...] înnoitorul și strămutătorul firilor după cum voia El, Care Se sălășluisse în pântecul său mai înalt decât firile și păstrase fecioria ei nestrucată”²²⁰ Dar adeseori el evocă numai înnoirea firii omenești. În *Răspunsuri către Talasie*, 65, Sfântul Maxim spune: Cuvântul „[...] a fost făcut de Dumnezeu după trup fără de sămânță și a înnoit (καινοτομήσας) legile firii”²²¹ Iar în *Ambigua. Către Toma*, 5: „El a înnoit legile naturale ale facerii, făcându-Se om cu adevărat fără sămânță bărbătească”²²²

După cum reiese din aceste ultime texte, înnoirea care privește firea omenească se raportează la modul în care S-a născut Hristos. Lucrul acesta este explicit în alte pasaje. Cum ar fi în *Opuscule teologice și polemice*, 4: omenescul în Hristos „a avut pe Cuvântul Înсуși ca sămânță proprie care a înnoit (καινοτομοῦνται) modul (τρόπος) [supraadăugat al] nașterii”²²³ Și în *Opuscule teologice și polemice*, 20:

²¹⁹ *Cap. XV*, 10, PG 90, 1182C [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis...*, Anexa 6, p. 513 – n. trad.].

²²⁰ *Vita Virg.*, 68, CSCO 479, p. 58 [tr. rom. cit., în: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului*, p. 65 – n. trad.].

²²¹ *Thal.*, 65, PG 90, 769A, CCSG 22, p. 299.760-764 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 65, p. 498 – n. trad.].

²²² *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1049B, CCSG 48, p. 22.67-69 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5a, p. 56 – n. trad.].

²²³ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 61B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 3*, p. 211 – n. trad.].

„Înfăptuind nașterea cea după trup a Cuvântului pentru noi, S-a făcut mai presus de noi, căci n-a premers voirea pătimașă sau gândul trupesc, cum se vede la noi, din pricina plăcerii ce ne stăpânește din rătăcirea neamului [omenesc], ci singura voire a dumnezeirii Fiului, ce Își lucrează El Însuși, cum am spus, întruparea Sa cu bunăvoirea Tatălui și împreună-lucrarea Preasfântului Duh, înnoind (καινοτομοῦντος) în Sine și prin Sine modul (τρόπος) nașterii introdus în fire și făcându-Și zămislirea Sa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioară Maria, fără de sămânță”.²²⁴

În mai multe rânduri, Sfântul Maxim pune noțiunea de *logos* alături de cea de *tropos* pentru a arăta că Hristos înnoiește firea în ceea ce privește modul (τρόπος) de venire la existență, dar nu în ceea ce privește *logosul* ființării ei, altfel spus pentru a arăta că înnoirea firii asumate nu o denaturează, nu schimbă ceea ce o caracterizează ființial, și că, așadar, Cuvântul întrupat și-a asumat cu adevărat însăși firea noastră, cu elementele și însușirile ei ființiale caracteristice, și nu o altă fire, cum s-ar fi întâmplat dacă însuși *logosul* ei ar fi fost înnoit. Lucrul acesta este în mod deosebit subliniat în *Ambigua*, 42:

„El a săvârșit taina cu adevărat atotnouă (καινότατον), pentru care și prin care au fost acelea [câte le-a făcut Dumnezeu], cea a întrupării Sale pentru noi, a înnoit firea în ce privește modul (*tropos*), dar nu rațiunea (*logos*), luând trup prin mijlocirea sufletului mintal, zămislindu-Se în chip negrăit fără de sămânță și născându-Se fără stricăciune cu adevărat, ca om adevărat, având suflet mintal cu trup de la însăși zămislirea cea negrăit”.²²⁵ „S-a făcut cu adevărat om și a confirmat prin Sine subzistența firii depline odată cu venirea ei la existență prin naștere. El n-a făcut altceva decât [tr. fr.: singura înnoire (καινοτομία) a fost aceea

²²⁴ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 240B [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 19*, p. 305 – n. trad.]. Acest pasaj tâlcuiește același loc din Pseudo-Atanasie, ca *Pyr.*, PG 91, 320BC, Doucet, p. 575-576 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 337 – n. trad.].

²²⁵ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1344D-1345A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 114, p. 293 – n. trad.].

că] a înnoit (καινοτομήσαντα) firea, adică a schimbat zămisirea 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 (*logos*) firii, după care este și Se naște subzistând de la însăși venirea la existență, din sufletul rațional și din trup”.²²⁶

Regăsim aceeași tâlcuire, mai pe scurt, în *Opuscule teologice și polemice*, 4:

„Omenescul Lui se deosebește de al nostru nu pentru rațiunea (*logos*) firii, ci pentru modul (*tropos*) nou al nașterii, fiind același ca noi, dar nu același după nașterea fără sămânță, deoarece nu e omenitatea simplă, ci cu adevărat [omenitate] a Celui ce S-a făcut om pentru noi”.²²⁷

La fel în *Disputa cu Pyrrhus*:

„N-a înnoit rațiunea (*logos*) firii făcându-Se om Dumnezeu tuturor, fiindcă altfel n-ar fi fost nici om care să nu aibă rațiunea (*logos*) firii fără lipsuri și neschimbată în toate. Ci a înnoit modul (*tropos*), adică zămisirea prin sămânță și nașterea prin stricare (corupere).”²²⁸

²²⁶ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1341BC [tr. rom. cit. *supra*, 113, p. 290 – n. trad.].

²²⁷ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 60C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 3*, p. 210 – n. trad.].

²²⁸ *Pyr.*, PG 91, 320C, Doucet, p. 576 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 337 – n. trad.]. Extrasul face parte din tâlcuirea acestui pasaj din PSEUDO-ATANASIE: „S-a născut din femeie, luând asupra Sa forma omului din prima plăsmuire spre dovedirea trupului, fără voile și cugetele omenești, în chipul noutății, căci voința era numai a Dumnezeirii” (*Contr. Apoll.*, II, 10, PG 26, 1148C). Sfântul Maxim începe prin a atrage atenția asupra acestui fapt: „Cui nu-i este vădit, dacă nu i s-a pierdut cu totul vederea sufletului, că Părintele [Atanasie] a spus acestea nu despre rațiunea (*logos*) naturală, ci despre modul existenței (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) Lui după trup, voind să arate Întruparea ca faptă a unicei voințe dumnezeiești [...], și nu a pornirii trupești și a gândurilor omenești, sau rezultat al nunții” (*Pyr.*, PG 91, 320B, Doucet, pp. 575-576) [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 337 – n. trad.]. M. DOUCET, în traducerea sa, pune „modul originii” în loc de „modul existenței”, justificându-și

În *Ambigua*, 42, Sfântul Maxim prezintă la modul general (aplicabil și altor înnoiri minunate săvârșite de Dumnezeu în cadrul iconomiei Sale) semnificația pe care o dobândește aici distincția dintre *logos* și *tropos*:

„Toată înnoirea (καινοτομία), vorbind în general, se referă la modul (*tropos*) lucrului ce se înnoiește, dar nu la rațiunea (*logos*) firii. Pentru că o rațiune (*logos*) înnoită alterează firea, întrucât nu mai are rațiunea (*logos*) după care există neslăbită. Dar modul (*tropos*) înnoit cu păstrarea rațiunii (*logos*) celei după fire arată puterea minunii, întrucât indică o fire suportând o lucrare ce lucrează peste rânduiala ei. Rațiunea (*logos*) firii omenești este ca firea să fie suflet și trup, sau constând din suflet rațional și trup, iar modul (*tropos*) este chipul în care lucrează și suportă o lucrare în mod natural, chip ce se alterează și se schimbă adeseori fără să schimbe cu sine câtuși de puțin și firea.”²²⁹

Reiese limpede din aceste texte că înnoirea este cu adevărat înnoire a firilor și nicidecum a vreunui „mod de existență ipostatic”, sau a unui presupus „mod de lucrare ipostatic”, sau încă a unei „modalități ipostatice a filialității”, noțiuni pe baza cărora s-au construit unele interpretări recente. Aceste interpretări, nesesizând cum se cuvine diferitele sensuri pe care le capătă la Sfântul Maxim noțiunea de *tropos*, văd în mod sistematic în ea un „mod de existență ipostatic” (cu toate că acest ultim calificativ nu se regăsește niciodată în textele sale unit cu expresia „mod de existență”), un „mod ipostatic” (expresie care de asemenea nu se găsește în scrierile Sfântului Maxim) sau un „mod de lucrare ipostatic” (cu aceeași observație ca mai sus).²³⁰ Dacă

astfel alegerea: „Expresia «*tropos uparxeōs*», care poate adesea redată prin «mod al existenței», pare să-și păstreze aici sensul inițial de «mod al nașterii»” („Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 735, n. 59 a traducerii).

²²⁹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1341D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 114, pp. 291 – n. trad.].

²³⁰ Așa încât nu vedem de unde (dacă nu din tezele lui A. Riou și J.-M. Garrigues) deține I.-H. DALMAIS ideea că „jocul subtil dintre γένεσις - γέννησις [...] se interferează [cu cuplul λόγος - τρόπος], pentru ca să se poată sesiza felul în care în Întrupare acesta este principiul modului de lucrare ipostatic, care face posibilă

în anumite cazuri cuvântul *tropos* are într-adevăr o conotație ipostatică (fie în accepția sa trinitară originară sau atunci când, în antropologie,

o înnoire a firilor” („Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 844). Nu înțelegem cum poate el vorbi de o „reînnoire a firilor” [...] printr-un «mod» nou de a fi care se manifestă în maniera Lui de a acționa” („Maxime le Confesseur”, *Connaissance des Pères de l'Église*, 17, Paris, 1985, p. 9). Nu vedem nici că „în *Ambiguum* 42” Sfântul Maxim a explicat „modul (τρόπος) potrivit căruia se realizează în Hristos reînnoirea sau mai precis înnoirea omenității chemate să se facă părtașă la modul de existență (τρόπος ύπάρξεως) potrivit căruia se întrețin relațiile ipostatice în sânul Dumnezeirii” („Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, în *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, pp. 57-58). Tot în afara oricărei referințe, același autor vorbește de „modul ipostatic, adică filial” al lui Hristos și de „îndreptarea modului ipostatic [care] deschide calea unei înnoiri mai presus de înțelegere a firilor” („L'innovation des natures d'après S. Maxime le Confesseur [à propos de l'«Ambiguum» 42]”, *Studia Patristica*, XV, 1984, p. 289, 290). În ceea ce-l privește, A. ΡΙΟΥ, scriind că „Maxim ajunge astfel să distingă venirea la existență (γένεσις, γένεσθαι) a Domnului Iisus care ia asupra Sa prin pogorământ firea omenească creată și logosul ei, și nașterea potrivit ipostasului (γένεσις, γεννηθῆναι), prin care El a luat prin chenoza Sa de bunăvoie «starea robului»” (*Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 83), comite o confuzie și o eroare legând nașterea (sau zămislirea) de ipostas, modul de naștere despre care vorbește Sfântul Maxim fiind în mod eronat asimilat de acest comentator cu un „mod ipostatic”, lucru confirmat în pagina următoare, unde „modul ipostatic”, *tropos tēs uparxeōs* și *tropos tēs gennēseōs* sunt în mod impropriu considerate ca echivalente. Această confuzie și această eroare se regăsesc la p. 87, atunci când autorul vorbește de „tensiunea ireductibilă de ordin natural și de ordin ipostatic exprimată prin cuplurile *logos-tropos* și *genesis-gennēsis*”. Regăsim aceeași confuzie și aceeași eroare la J.-M. GARRIGUES (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 104), unde *genesis* și *gennēsis* sunt respectiv asimilate cu „creația firii și nașterea după ipostas”, aceasta fiind asimilată cu nașterea „în «starea de rob», caracteristică stării noastre personale căzute”; autorul, pentru a explica această ultimă afirmație, notează că Hristos „nu S-a făcut doar om [...], ci S-a făcut «păcat pentru noi»”. Acestei afirmații i se poate opune faptul că distincția *genesis-gennēsis* nu poate fi pusă în legătură cu distincția fire-ipostas, noțiunile de *genesis* și de *gennēsis* referindu-se ambele la fire și desemnând, prima, asumarea firii umane în desăvârșirea rațiunii (*logos*) ei, cu toate însușirile sale fințiale și originare, iar a doua, nașterea în condiția căzută a acestei firi și nicidecum, așa cum afirmă autorul, „starea noastră *personală* căzută”, idee străină de textele și de gândirea Sfântului Maxim. Atunci când Sfântul Maxim afirmă că Hristos „S-a făcut păcat pentru noi”, el nu înțelege prin aceasta, așa cum am văzut, asumarea păcatului nostru personal sau a păcatului personal al lui Adam, ci efectele (naturale) ale acestui păcat, adică starea pătimitoare, stricăciunea și starea muritoare. Sfântul Maxim repetă lucrul acesta în mod explicit în multe pasaje din *Ambiguum* 42, pe care

după cum am văzut anterior, și uneori în hristologie, după cum vom vedea ulterior, el desemnează un mod de existență definit de persoană

J.-M. GARRIGUES le citează ca pe unele care ar confirma tezele sale (pp. 104-105), în vreme ce acestea le contrazic în mod vădit. Nimic nu îndreptățește să se spună, așa cum face acest comentator (p. 105), că Sfântul Maxim plasează „astfel dimensiunea transformatoare a mântuirii în ordinea personală a libertății (exprimată prin tema nou-testamentară a «nașterii»)”. J.-M. GARRIGUES arată că n-a înțeles felul în care Sfântul Maxim concepe înnoirea, atunci când vorbește „de înnoirea permanentă a energiei în modul liber de a acționa al omului” (p. 107, a se vedea nota noastră 225), și atunci când scrie, reiterând confuzia și eroarea semnalate anterior: „Ce este, așadar, acest mod potrivit căruia Dumnezeu, prin iconomia Sa, înnoiește omul în lucrarea lui? Maxim îl numește mai sus o «naștere» (*gennēsis*) care dă o turnură personală firii create (*genesis*)” (p. 107). Ca și atunci când, mai jos, vorbește din nou (p. 110) de „modul (*tropos*) de înnoire personală care aduce mântuirea”. În ceea ce privește înnoirea despre care vorbește autorul atunci când afirmă că, „venind la om prin iconomia Sfintei Treimi, potrivit modului Său ipostatic de Fiu, Hristos poate să-l «înnoiască» în maniera filială de a fi” (p. 145), nu vom găsi niciun fundament în scrierile Sfântului Maxim. Nimic nu-l îndreptățește, de asemenea, pe autor să afirme că „în modul de existență ipostatic al lui Hristos ca Fiu, Maxim vede principiul mântuirii noastre” (p. 131). F. HEINZER (*Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, pp. 138-139) recunoaște, urmând lui J.-M. GARRIGUES, o semnificație ipostatică „*troposului* nou al facerii”, considerând că – atunci când Sfântul Maxim scrie, în *Opuscule teologice și polemice*, 5 (PG 91, 60C) [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 3*, p. 210 – n. trad.] că, în Hristos, „omenescul Lui se deosebește de al nostru nu pentru rațiunea (*logos*) firii, ci pentru modul (*tropos*) nou al nașterii” – expresia „se deosebește” (παράλλαται) trebuie de asemenea înțeleasă în mod ipostatic, ca semnificând o deosebire ipostatică, „*troposul* nou” fiind, pe de o parte, identic cu „modul de existență intratrinitară a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu”, și, pe de altă parte, corespunzând cu amprenta acestui mod în firea omenească asumată. Or, textul Sfântului Maxim nu autorizează o astfel de interpretare și chiar o contrazice explicit, deoarece nu numai că *troposul* aici este raportat la facere, dar încă și deosebirea dintre firea omenească asumată de Hristos și firea noastră este înfățișată ca ținând de însușiri particulare datorate faptului că ea este unită, în ipostasul Cuvântului, cu firea dumnezeiască, așadar unui factor natural (chiar dacă firea omenească este unită potrivit ipostasului cu firea dumnezeiască sau dacă firea omenească este asumată de un ipostas dumnezeiesc, caracterul propriu acestui ipostas – filialitatea – neintrând în acest caz în discuție): „Omenescul Lui – scrie Sfântul Maxim – se deosebește de al nostru nu pentru rațiunea (*logos*) firii, ci pentru modul (*tropos*) nou al nașterii, fiind același ca noi, dar nu același după nașterea fără sămânță, deoarece nu e omenitatea simplă, ci cu adevărat a Celui ce S-a făcut om pentru noi. Deci și capacitatea Lui de a voi era adevărat naturală ca a noastră, dar era întipărită totodată dumnezeiește într-un chip mai presus de noi” [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 3*,

sau un comportament ales de ea), totuși el nu are acest înțeles în toate cazurile și desemnează adesea modul de existență al firii înseși, deosebit de *troposul* ei ființial (firea poate să fie astfel schimbată în ceea ce privește *troposul* ei fără să fie alterată în ceea ce privește *logosul* ei). Ca în cazul înnoirii firilor, când cuvântul *τρόπος* dobândește mai multe înțelesuri.

Troposul poate desemna, într-un prim înțeles, modul de unire potrivit ipostasului,²³¹ adică felul în care firile se află unite una cu alta în ipostasul Cuvântului, felul nou de a fi pentru fiecare dintre ele în măsura în care ele au astfel o relație pe care nu o aveau înainte, acest nou mod de relație nemodificând însă *logosul* fiecăreia dintre ele; firea dumnezeiască rămâne fire dumnezeiască fără nicio alterare, firea omenească rămâne fire omenească fără nicio modificare a ceea ce este ea ființial, adică, în fond, un alt fel de a exprima dogma de la Calcedon.²³²

Înnoirea firilor potrivit *troposului* poate însemna, pe de altă parte, când e vorba de firea dumnezeiască, faptul că ea se află unită, potrivit ipostasului Cuvântului, cu firea omenească sau, cum zice Sfântul Maxim, „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”.

Relativ la firea omenească, înnoirea este faptul de a fi unită în ipostasul Cuvântului cu firea dumnezeiască potrivit unui asemenea mod (*tropos*) (sau într-un asemenea fel) încât caracteristicile sale ființiale (*logosul* său) nu sunt alterate.

Dar înnoirea este de asemenea și mai cu seamă (majoritatea textelor conduc la aceasta²³³) zămislirea fără de sămânță și nașterea fără

p. 210 – *n. trad.*]. Înțelegerea eronată a noțiunii de *tropos* pe care o găsim la A. Riou și J.-M. Garrigues a fost evidențiată de F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, pp. 146-151, și de M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 276-278. Interpretarea inexactă pe care o dau aceiași autori noțiunii de înnoire a fost și ea criticată de M. DOUCET în același articol, pp. 270-272.

²³¹ Ceea ce nu are nicio legătură cu „modul ipostatic de existență” în sensul în care îl înțeleg A. Riou, J.-M. Garrigues, F.-M. Léthel, F. Heinzer și I.-H. Dalmais.

²³² A se vedea formula Sfântului Maxim din *Cap. XV*, 10, PG 90, 1182C, citată *supra* [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis...*, Anexa 6, *Cincisprezece capete*, p. 513 – *n. trad.*].

²³³ M. DOUCET observă lucrul acesta: „Noutatea care polarizează atenția lui Maxim nu este nicidecum «modul liber de a acționa al omului», ci mai curând modul

stricăciune a lui Hristos (altfel spus nașterea Sa feciorelnică). Este o înnoire a firii în ceea ce privește modul (sau *tropos*) ei de venire la existență (sau facere), în raport cu modul (sau *tropos*) de venire la existență ca urmare a păcatului strămoșesc, potrivit căruia zămislirea se face prin sămânță și nașterea se produce într-o stricăciune. Acest mod nou, subliniază Sfântul Maxim, nu vatămă *logosul* firii, pentru că firea omenească a lui Hristos, în pofida acestui nou mod de venire la existență, își păstrează în mod real toate însușirile ființiale și mai cu seamă este compusă, chiar de la venirea Sa la existență, din cele două componente esențiale, sufletul și trupul.²³⁴

În *Ambigua*, 42, Sfântul Maxim, înainte de a cita acest ultim mod de înnoire, prezintă alte exemple de înnoiri săvârșite de Dumnezeu înainte de întruparea Cuvântului, care toate sunt de fapt minuni făcute de Dumnezeu în vremea Vechiului Legământ, altfel spus toate lucrările pe care El le-a săvârșit în mod mai presus de fire, adică mai presus de legile firești, fără ca *logosul* ființial al celor în care acestea se lucrează să fie astfel vătămat în vreun fel; astfel, de pildă, Dumnezeu „S-a folosit de modul înnoirii, mutând spre alt chip de viață decât cel din trupul supus stricăciunii pe fericitul Enoh și Ilie, nu prin prefacerea firii, ci prin schimbarea conducerii și îndrumării ei. [...] A cinstit pe Avraam și pe Sara [...] 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 [...] fără să se micșoreze [...] în rațiunea (*logos*) firii lui a făcut să ardă rugul fără să se mistuie [...]; a prefăcut apa în sânge în Egipt, fără ca aceasta să-și părească firea ei, ci rămânând apă după fire și după ce s-a înroșit”²³⁵ etc.

Principiul general pe care Sfântul Maxim îl enunță pentru a face distincție între *logos* și *tropos* evidențiază limpede că *tropos* nu se

nou de naștere omenească a lui Hristos, fără de sămânță și de stricăciune, care restaurează nestricăciunea” („Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 271).

²³⁴ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1316A-1349B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 108-116, pp. 270-297 – *n. trad.*] este în mare parte (1321D-1341C) consacrat respingerii teoriei care afirmă preexistența sufletului în raport cu trupul și a celei care afirmă, dimpotrivă, preexistența trupului în raport cu sufletul.

²³⁵ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1344A-D [tr. rom. cit. *supra*, 114, pp. 291-292 – *n. trad.*].

referă la ipostas, ci la fire (în exemplele citate anterior este vorba în aproape toate cazurile de lucruri din natură, iar în cele câteva cazuri în care este vorba de persoane, ele nu sunt privite ca ipostasuri, ci ca ceea ce sunt potrivit firii lor): „Toată înnoirea (καινοτομία), vorbind în general, se referă la *modul (tropos) lucrului ce se înnoiește* [...]. Modul (*tropos*) înnoit [...] arată puterea minunii, întrucât indică o *fire suportând o lucrare ce lucrează* peste rânduiala (legea) ei”²³⁶ Îndată după aceasta, Sfântul Maxim precizează că „modul (*tropos*) este chipul în care lucrează [ἐνεργεῖν] și suportă o lucrare [ἐνεργεῖσθαι] în mod natural”²³⁷ și la sfârșitul aceleiași secțiuni, că tot ceea ce a săvârșit Dumnezeu în chip de minuni în Vechiul Legământ, „a făcut înnoind firea celor ce s-au înnoit în ce privește modul (*tropos*) lucrării (ἐνέργεια), dar nu rațiunea (*logos*) existenței”²³⁸ Or, a lucra, a suporta o lucrare și lucrarea ca atare sunt de ordin natural (țin de fire), iar nu de ordin ipostatic.²³⁹ această afirmație va fi unul dintre laitmoivele Sfântului Maxim în critica pe care o face monoenergismului.²⁴⁰

²³⁶ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1341D [tr. rom. cit. *supra*, 114, p. 291 – n. trad.].

²³⁷ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1341D.

²³⁸ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1344D [tr. rom. cit. *supra*, 114, p. 293 – n. trad.].

²³⁹ Faptul că, fiind vorba de lucrări omenești, ipostasul este cel care dă forma modului de operare (cf. *Th. Pol.*, 10, PG 91, 136D-137A) [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 9*, p. 253 – n. trad.], nu intră în contextul cazurilor citate anterior și nu constituie o piedică pentru ca *troposul* firii (sau mai precis *troposul* lucrării sale) să fie cel schimbat. După cum spune M. DOUCET („Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 271), „în aceste fapte, modul lucrării mai presus de fire potrivit căruia firele sunt înnoite nu este cel al acțiunii «libere» a omului, al «libertății» personale”.

²⁴⁰ Așa că nu vedem deloc cum poate J.-M. GARRIGUES (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 107), referindu-se la textul precedent, să vorbească de „înnoirea permanentă a lucrării firii în modul liber de a acționa al omului” și să afirme că „tocmai pe acest plan al acțiunii, tensiunea firii transpusă într-o libertate personală devine de-acum, pentru Sfântul Maxim, înnoirea mai presus de fire a iconomieii mântuirii”. Căci, dacă este într-adevăr înnoirea a modului de fire potrivit lucrării, această înnoire nu se săvârșește, conform textelor, „în modul de a acționa al omului”; nu apare nicidecum, pe de altă parte, că pe acest plan al acțiunii ar interveni înnoirea care ține de iconomia mântuirii; în fine, „tensiunea firii transpusă într-o libertate personală” este o pură invenție a autorului, care pare în toate acestea să confunde energia, care ține de fire, și a acționa într-un anume fel, care ține de ipostas, operând o alunecare nejustificată de la un plan la altul.

Este clar, din toate aceste texte, că nu putem considera *Ambiguum* 42 drept o cotitură în gândirea Sfântului Maxim, exprimată prin trecerea de la o concepție care privilegiază ordinea firii la o concepție care privilegiază ordinea ipostatică.²⁴¹ Dimpotrivă, este frapantă constatarea că, de-a lungul acestui *Ambiguum*, ce-și propune să tâlcuiască un pasaj din Sfântul Grigorie de Nazianz care face aluzie la trei nașteri ale Cuvântului, Sfântul Maxim se exprimă în termeni de natură, inclusiv la sfârșitul lui, unde evocă puterea pe care ne-a dat-o Hristos ca „să ne facem fii ai lui Dumnezeu (τέκνα θεοῦ γενέσθαι) în loc de fii ai trupului și ai sângelui” (cf. *Ioan* 1, 12), vorbind de nașterea duhovnicească cu care Cuvântul întrupat înlocuiește, grație modului Său nou de venire la existență, nașterea trupească.²⁴² nu este nicidecum vorba aici de un mod de existență filial conform modului de existență ipostatic al Fiului în raport cu Tatăl Său.²⁴³ Și trebuie observat, câteva rânduri

²⁴¹ Aceasta este teza lui A. RIOU (*Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 78 s.), a lui J.-M. GARRIGUES (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 103-107) și a lui I.-H. DALMAIS („L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur [à propos de «Ambiguum» 42]”), *Studia Patristica*, XV, 1984, p. 288). Această teză a fost criticată într-un mod riguros de M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 269-274.

²⁴² *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 296 – n. trad.].

²⁴³ Tot așa Sfântul Maxim se exprimă în mod constant în termeni de fire în *Ambigua. Către Ioan*, 31 (în care se vorbește de altfel despre desființarea legilor firii), unde, potrivit aceluiași comentatori, Sfântul Maxim și-ar fi început schimbarea de perspectivă. A. RIOU, mai ales, scrie astfel: „Distingerea unei ordini diferite de ordinea naturală și ireductibilă la aceasta se impune din ce în ce mai mult atunci când Sfântul Maxim ajunge, în *Amb.* 31, să tâlcuiască *Omilia la Nașterea Domnului* a Sfântului Grigorie și să contemple taina acestei înnoiri radicale care este întruparea lui Dumnezeu în firea noastră [...]. Însuși textul Sfântului Grigorie rostește desființarea acestei ordini naturale: „Se răstoarnă [tr. fr.: sunt desființate] legi ale firii. Trebuie să se împlinească lumea de sus”. (*Or.*, XXXVIII, 2, SC 358, p. 106) [tr. rom. de Pr. dr. Gheorghe Tilea, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Opere dogmatice. Cuvântare la arătarea lui Dumnezeu, sau la Nașterea Mântuitorului*, 2, Ed. Herald, București, 2002, p. 20 – n. trad.]. Această formulă apare ca o provocare și o negare totală a încrederii pe care Sfântul Maxim și-o pusesese în dinamismul firii și al legilor ei (*Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 75). Dar acest comentator este silit să admită că „legile firii” reprezintă mai întâi pentru Sfântul Maxim, ca și pentru Sfântul Grigorie, condițiile cărora le este supusă firea omenească după păcatul lui

mai jos, că Sfântul Maxim încheie acest pasaj în termeni propriu-zis ontologici, spunând că „Dumnezeu a unit rațiunea (*logos*) existenței mele și rațiunea existenței bune și a înlăturat despărțirea și distanța acestora produsă în mine și prin aceasta m-a pus cu înțelepciune în mișcare spre rațiunea (*logos*) existenței veșnice”.²⁴⁴

Adam (în special, în ceea ce privește modul de naștere), legile firii căzute care au luat locul „primelor legi ale firii în duh” (cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1273D-1276C) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – n. trad.]. A. RIOU se raportează atunci (pp. 76-77) la o altă interpretare pe care Sfântul Maxim o dă formulei Sfântului Grigorie (1280A-1280C) [tr. rom. cit. *supra*, 95-96, pp. 242-243 – n. trad.], în care acesta arată că Dumnezeu Cuvântul, „fiind mai presus de fire și de lege și de minte și de rațiune (*logos*) și de loc și de mișcare”, „desface legile firii, folosindu-Se de fire în cele ale firii, în chip mai presus de fire”. A sugera, așa cum face autorul, că desființarea legilor firii ar putea însemna trecerea de la o concepție care privilegiază firea la o concepție care privilegiază planul ipostatic este pură răstălmăcire.

²⁴⁴ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348D [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 296 – n. trad.]. Referitor la semnificația pe care o are nașterea duhovnicească pentru Sfântul Maxim și erorile comise pe această temă de A. Riou și J.-M. Garrigues (care confundă mai ales nașterea și infierea), a se vedea M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 271-273.

Capitolul V

FUNDAMENTELE HRISTOLOGICE ALE ÎNDUMNEZEIRII (II). MODUL DE ÎNDUMNEZEIRE A FIRII OMENEȘTI A LUI HRISTOS

I. Îndumnezeirea firii omenești a lui Hristos se săvârșește ea, oare, în mod progresiv, în corelație cu iconomia Sa mântuitoare?

Dacă, așa cum am arătat în capitolul precedent, mântuirea se arată drept condiție prealabilă a îndumnezeirii, s-ar putea crede că îndumnezeirea firii omenești în Hristos se săvârșește fie treptat, pe măsură ce această fire, prin lucrările mântuitoare ale Cuvântului întrupat, este eliberată din legăturile păcatului, fie după ce s-au împlinit cu ea toate cele ce țin de iconomia mântuitoare, atunci când a fost deplin restaurată în starea ei dintru început.

Însă, după cum observă pe bună dreptate W. Völker, aproape că nu găsim în niciuna dintre scrierile Sfântului Maxim texte care să lege în mod direct îndumnezeirea de diferitele acte sau etape ale lucrării mântuitoare a lui Hristos.¹

Un pasaj din *Epistola* 16 afirmă că „prin amândouă, adică prin minuni și pătimiri, ne-a dăruit desființarea păcatului și harul

¹ *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 475: „legătura [îndumnezeirii] cu faptele mântuitoare din viața lui Hristos este foarte slabă. Afirmția că Domnul ne-a dăruit, prin Pătımirea Sa, harul îndumnezeirii n-am găsit-o decât în *Epistola* 16, PG 91, 577C [aduc această îndreptare, și anume că este vorba de 557C, iar nu de 577C, la care trimite din greșeală W. V.], iar legătura dintre îndumnezeire și înviere apare doar în *Capete gnostice* [= *Th. Ec.*] (I, 60, PG 90, 1105A)”.

îndumnezeirii”², dar acest pasaj nu este absolut semnificativ, deoarece, pe de o parte, formularea are un caracter general și nu implică o legătură de subordonare nemijlocită, nici o corespondență între un termen și altul,³ iar, pe de altă parte, el se referă în mod explicit la împărtășirea harului lui Hristos oamenilor, și nu la ceea ce s-a săvârșit mai întâi în Hristos.

În ceea ce privește legătura stabilită de Sfântul Maxim în *Capete teologice și iconomice*, I, între îndumnezeire și înviere,⁴ nici ea nu se referă la ceea ce s-a săvârșit în Hristos, ci la ceea ce se va petrece cu cei vrednici în veacul ce va să vină, iar învierea despre care e vorba aici nu este cea a lui Hristos Însuși (chiar dacă este pusă în chip simbolic în legătură cu ea), ci desemnează simbolic îndumnezeirea ce va să fie.

În pasajele din *Ambigua. Către Ioan*, 42, în care vorbește de botezul lui Hristos, Sfântul Maxim spune că acest botez are drept scop desființarea nașterii după trup și înlocuirea ei cu o naștere în Duh, „spre (εἰς) înfierea duhovnicească”⁵, dar nu afirmă nicidecum că acest botez ar fi pentru firea omenească a lui Hristos o sursă imediată de îndumnezeire, nici măcar de înfiere dumnezeiască prin har.⁶ Urmarea arată clar că botezul lui Hristos ține de iconomia Sa mântuitoare și contribuie la restaurarea firii: „Mai întâi au avut loc la Domnul întruparea și nașterea trupeză din pricina osândirii mele și apoi a urmat

² *Ep.*, 15, PG 91, 577C [tr. rom. cit., *Epistola* 16, p. 145 – n. trad.].

³ Sfântul Maxim vorbește de pătimiri, iar nu, așa cum spune W. Völker, de Patima lui Hristos, chiar dacă aceasta este cuprinsă în aceste pătimiri. Formularea generală a Sfântului Maxim nu este lipsită de importanță.

⁴ *Th. Ec.*, I, 60, PG 90, 1105A: „Cel ce s-a făcut părtaș de odihna zilei a șaptea a lui Dumnezeu, luată asupra Sa pentru noi, se va împărtăși și de lucrarea Lui îndumnezeitoare, întreprinsă de asemenea pentru noi, din ziua a opta, adică de învierea cea tainică” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, I, 60, p. 178 – n. trad.].

⁵ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348B (de două ori) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 295 – n. trad.].

⁶ Interpretarea lui A. RIOU (*Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 126-127) și a lui J.-M. GARRIGUES (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 116-118) este în această privință eronată, identificând în mod impropriu îndumnezeirea cu înfierea prin har și considerând că botezul este o sursă imediată de înfiere și, prin urmare, de îndumnezeire. A se vedea observațiile critice ale lui M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 272-274.

nașterea părăsită de noi, prin botez, în Duh, pentru mântuirea și chemarea sau, mai limpede spus, pentru recrearea mea”.⁷

Pe de altă parte, contrar celor spuse de unii comentatori, în scrierile Sfântului Maxim nu găsim nici ideea că pentru firea omenească a lui Hristos „îndumnezeirea se produce în vremea Pătimirii”⁸, că ar fi legată de taina Crucii,⁹ sau de Înviere.¹⁰

În numeroasele texte citate de noi în capitolul precedent pentru a arăta că Sfântul Maxim face o distincție între mântuire și îndumnezeire, îndumnezeirea este pusă în legătură cu lucrările mântuitoare ale Cuvântului întrupat, dar acestea sunt privite în mod global și se arată în ansamblul lor ca o condiție a îndumnezeirii, fără ca vreodată să se facă referință la o îndumnezeire parțială, legată de una sau alta dintre ele.

Ideea unei îndumnezeiri progresive este în mod clar străină de Sfântul Maxim, ca și de predecesorii săi ortodocși,¹¹ și, dimpotrivă,

⁷ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 296 - n. trad.].

⁸ F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1979, p. 92, n. 50. Autorul se referă la *Th. Pol.*, 3, PG 91, 48B. Dar în acest loc, așa cum remarcă M. DOUCET, „nu vedem că Maxim, așa cum s-a spus, ar afirma că [...] îndumnezeirea se încheie deplin în [ceasul] agonie[i]; îndumnezeirea este pur și simplu afirmată, fără menționarea unui progres al ei” („La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 149).

⁹ Este una din tezele lui J.-M. GARRIGUES, care, confundând și aici mântuirea cu îndumnezeirea, pe de o parte, și îndumnezeirea firii în Hristos și împărtășirea acestei îndumnezeiri oamenilor, pe de altă parte, scrie astfel: „Dacă Întruparea, prin simplul contact al firilor dumnezeiască și omenească, asigură îndumnezeirea celei de-a doua prin preponderența naturală a celei dintâi, atunci nu pe cruce ne-a împăcat Hristos cu Dumnezeu” („Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du «sein du Père» (Jn. 1, 18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale”, *Istina*, 15, 1970, p. 457).

¹⁰ Această idee este atribuită, în mod implicit și fără trimitere la vreun text, de M.-J. LE GUILLOU („Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation”, *Istina*, 19, 1974, p. 338), Sfântului Maxim, prezentat ca opunându-se în această privință Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, Sfântului Ioan Damaschin și Sfântului Grigorie Palama.

¹¹ Vom vedea în cele ce urmează care este concepția acestora. Să observăm aici că Sfântul GRIGORIE DE NYSSA neagă în mod explicit un astfel de progres: „Nimeni [...]

este proprie unei tendințe nestoriene, pe care Sfântul Maxim, de altfel, o demască într-un pasaj din *Opuscule teologice și polemice*, 2: Nestorie „face păcătos pe omul care e îndumnezeit prin progres de către Dumnezeu. Căci voința lui gnostică nu e după tot modul (*tropos*) și rațiunea (*logos*) aceeași cu a lui Dumnezeu”.¹² Dacă în ceea ce-l privește pe Nestorie, aici este vorba mai curând de o consecință a pozițiilor sale decât de o doctrină pe care acesta s-o fi exprimat în mod explicit, este un lucru cert că aceasta era într-adevăr concepția lui Teodor de Mopsuestia, la care referindu-se J. Gross, scrie astfel: „Deoarece pentru el cele două firi ale lui Hristos sunt de asemenea două persoane, el admite o îndumnezeire progresivă a omului Iisus [...]. După Teodor, unirea Cuvântului cu omul Iisus a cunoscut o intensificare continuă, la botez, mai cu seamă, la înviere și la înălțarea la cer a Domnului. Aceste uniri tot mai strânse au avut drept efect o transformare radicală a lui *Assumptus Homo*, transformare care este o veritabilă «îndumnezeire progresivă»”.¹³

II. Îndumnezeirea firii omenești în Hristos se săvârșește ca urmare a unirii după ipostas cu firea dumnezeiască

Găsim în schimb în scrierile Sfântului Maxim o mulțime de texte care afirmă că firea omenească în întregime și în toate componentele sale este îndumnezeită ca urmare a unirii ei după ipostas cu Dumnezeu Cuvântul.

Această idee poate fi găsită în *Răspunsuri către Talasie*, 22, chiar dacă contextul arată că îndumnezeirea omului despre se vorbește aici

să nu cugete că în Hristos firea noastră a fost preschimbată în mod treptat, printr-o succesiune ritmică, puțin câte puțin, într-o realitate mai dumnezeiască” (*Ep.*, III, 16, SC 363, p. 136.129-132).

¹² *Th. Pol.*, 2, PG 91, 44D [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 1*, p. 200 – n. trad.].

¹³ *La Divinisation d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 268. A se vedea și M. KIHN, *Theodor von Mospuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 181. J. ROMANIDÈS, „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and some Suggestions for a Fresh Approach”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 5, 1959-1960, pp. 169-170.

este mai curând cea care se va petrece, datorită întrupării Cuvântului, în timpurile de după ea, cu cei vrednici:

„Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan preabun și negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să Se împreune El Însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, *iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu Sine*. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rândundu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu.”¹⁴

În *Quaestiones et dubia*, 190, slăvirea omenității asumate este de asemenea raportată la viitor (mai precis la înviere) în ceea ce-i privește pe oamenii care se vor împărtăși de ea, dar este înfățișată ca arătându-se deja la Schimbarea la față a lui Hristos, când firea Sa omenească lasă să se vadă slava pe care o primește întrucât Cuvântul, Cel ce are din veci această slavă, ca Fiul al lui Dumnezeu și Însuși Dumnezeu, a luat asupra Lui această fire fără a Se lipsi de această slavă:

„Fiindcă, după dumnezeire, este Fiul lui Dumnezeu, iar după omenitate, S-a făcut pentru noi Fiul Omului, prin faptul că este Fiul lui Dumnezeu are slava cea de-a pururi, iar prin faptul de a fi Fiul Omului se spune că *va veni întru slava Sa (Matei 16, 28)*. Astfel a proslăvit omenitatea pe care Și-a asumat-o: așa cum a fost văzut schimbându-Se la față în munte, în trup pătimitor fiind, la fel și noi vom fi la înviere primind trup nesticăcios [...]”¹⁵

¹⁴ *Thal.*, 22, 317BC, CCSG 7, p. 137.4-16 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 100 – n. trad.].

¹⁵ *Qu. D.*, 190, CCSG 10, p. 132 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 190, p. 228 – n. trad.].

În *Quaestiones et dubia*, I, 67, găsim afirmația că Hristos nu numai că le cunoștea pe toate ca om, deoarece firea omenească era în El unită ipostatic cu Cuvântul, dar, tot din același motiv, le arăta de asemenea în omenitatea Lui „pe toate cele cuvenite lui Dumnezeu”.¹⁶

Legarea îndumnezeirii firii omenești de Întrupare, mai precis de unirea firii omenești cu Cuvântul, este încă și mai netă în multe pasaje din *Ambigua. Către Ioan*. Iată ce scrie Sfântul Maxim în *Ambiguum* 31:

„Mișcându-Se cu adevărat spre noi, în jos, prin arătarea în chipul nostru, S-a făcut om desăvârșit, nemișcându-Se însă nicidecum din Sine și neprimind câtuși de puțin experiența circumscrierii în spațiu; și ne-a îndumnezeit desăvârșit nesuprimând nimic din firea noastră prin vreo modificare.”¹⁷

În *Ambiguum* 36, notează în același sens:

„Mai înainte firea nu primise unirea cu Dumnezeu după niciun mod (*tropos*) sau rațiune (*logos*) a ființei sale 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 (*logos*) proprie neschimbată și deosebită de ființa dumnezeiască cu care are prin unire unitatea de ipostas, păstrându-se deosebirea. Aceasta pentru ca rațiunea (*logos*) ființei, după care a fost făcută și este, să-și păstreze ființa ei nemicșorată în nici un fel, iar prin rațiunea (*logos*) modulul de existență a ființei să primească a subzista dumnezeiește, ca să nu cunoască și să nu admită nicidecum tendința mișcării spre

¹⁶ A se vedea *Qu. D.*, I, 67, CCSG 10, p. 155 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea I, 67, p. 251 – n. trad.]. Acest pasaj va fi reluat și comentat în secțiunea III, 3, a aceluiași capitol. Cf. SFÂNTUL SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Ep. syn.*, PG 87, 3192-3193 [tr. rom. de Pr. Prof. Nicolae Petrescu, în: SFÂNTUL SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Viața și scrierile. Scrisoare sinodală către Serghie, Patriarhul Constantinopolului...*, Sophia, București, f.a., pp. 57-58 – n. trad.]. Vom reveni asupra imaginii, adesea folosită de Sfântul Maxim, a fierului și a focului, și asupra ideii de perihoreză pe care o aflăm în acest text.

¹⁷ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106a, p. 242 – n. trad.].

altceva. Prin aceasta, Cuvântul înfăptuiește cu firea oamenilor o comuniune cu mult mai minunată decât prima, unind cu Sine în chip esențial după ipostas însăși firea noastră”¹⁸

În aceste două texte, Sfântul Maxim insistă asupra faptului că fiecare dintre cele două firi, omenească și dumnezeiască, își păstrează caracteristicile proprii esențiale sau, altfel spus, rămâne neschimbată în ceea ce privește *logosul* ei. În al doilea text, el subliniază că această unire este superioară celei pe care ar fi trebuit s-o împlinească Adam, pentru că ea se împlinește în Persoana Cuvântului lui Dumnezeu și Însuși Dumnezeu. În *Ambiguum* 42 este reafirmată îndumnezeirea prin unirea firilor care se săvârșește prin Întrupare, accentul fiind pus pe perihoreza acestor firi:

„Împărțind prin cugetare [Sfântul Grigorie] nașterea din trupuri prin insuflare de-viață-dătătoare și cea prin întrupare [a Cuvântului], a indicat în chip acoperit deosebirea modului (*tropos*) nașterii față de rațiunea (*logos*) facerii. Pe acestea le-a primit pentru noi Dumnezeu care a restaurat firea sau, ca să spunem mai adevărat, a înnoit și a readus-o la străvechea frumusețe a nestricăciunii 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 primind, 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 naturală.”¹⁹

În fine, regăsim această idee în același *Ambiguum*, mai jos:

„Deci dacă [...] Cuvântul lui Dumnezeu Se întrupează ca să mântuiască și trupul și să facă și trupul nemuritor, cum se va pierde

¹⁸ *Amb. Io.*, 36, PG 91, 1289CD [tr. rom. cit. *supra*, 101, p. 250 – n. trad.].

¹⁹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1320AB [tr. rom. cit. *supra*, 109, p. 273 – n. trad.]. În finalul acestui extras, regăsim ideea din *Qu. D.*, I, 67, CCSG 10, p. 155, citat mai sus [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea I, 67, p. 251 – n. trad.].

ceea ce s-a mântuit și cum, 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.”²⁰

Regăsim aceeași afirmație, dar foarte pe scurt, în *Răspunsuri către Talasie*. Ca în *Întrebarea* 61: El a dăruit „prin întruparea Sa harul mai presus de fire, adică îndumnezeirea”.²¹ Și în *Întrebarea* 63, unde, cum am văzut deja, procesul îndumnezeirii (plasat simbolic la dreapta) este limpede deosebit de cel al mântuirii (plasat simbolic la stânga): „La dreapta se află taina întrupării Cuvântului, cea conformă Providenței, care înfăptuiește prin har îndumnezeirea mai presus de fire a celor ce se mântuiesc, îndumnezeire hotărâtă mai înainte de veacuri, la care nu se va putea ridica după fire nicio rațiune (*logos*) a fapturilor”.²² Aceeași idee, iarăși, în *Ambigua. Către Toma*, 3:

„Însuși 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.”²³

Având a justifica expresia ambiguă „partea superioară biruind asupra celeilalte” [tr. fr.: cel puternic biruind (pe cel mai slab)], Sfântul

²⁰ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1336A [tr. rom. cit. *supra*, 112a, p. 285 – n. trad.].

²¹ *Thal.*, 61, PG 90, 632A, CCSG 22, p. 91.106-108 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, *Întrebarea* 61, p. 383 – n. trad.].

²² *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.439-443 [tr. rom. cit. *supra*, *Întrebarea* 63, p. 427 – n. trad.].

²³ *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040BC, CCSG 48, p. 11.27-34 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 50 – n. trad.].

Maxim se explică în *Epistola 2. Către Toma*, dar în ceea ce privește modalitățile de îndumnezeire, el afirmă din nou că îndumnezeirea se săvârșește prin asumarea firii omenești de către Cuvântul dumnezeiesc și prin unirea intimă a acesteia cu El după ipostas (Sfântul Maxim merge până la a vorbi de identitate ipostatică):

„[...] am zis că «trupul s-a amestecat cu Dumnezeu și s-a făcut unul, ceea ce e superior biruind ceea ce e inferior» și, arătând apoi, iarăși, după ce rațiune, cum și cât s-a făcut biruirea, am continuat zicând: «Cuvântul a îndumnezeit la modul propriu trupul pe care l-a asumat prin identitate ipostatică», ca să înfățișez în chip limpede că, întrupându-Se, Cuvântul a făcut «biruirea» prin rațiunea identității ipostatice, iar cum și cât prin aceea că ceea ce a fost asumat a fost îndumnezeit la modul propriu și pe cât era cu puțință. Căci dacă, deșertându-Se negrait și fără schimbare, Cuvântul S-a făcut sămânță a propriului Său trup, e limpede atunci că trupul asumat la modul propriu avea același Ipostas cu El, nedeosebindu-se de El în ce privește această rațiune, adică după ipostas. [...] după ipostas, trupul Lui nu se deosebește cu nimic de Cuvântul.”²⁴

În *Opuscule teologice și polemice*, 4, se reia ideea unei îndumnezeiri a firii omenești legată de faptul că în Întrupare, aceasta, păstrându-și însușirile ființiale, este unită ipostatic cu Cuvântul și deplin pătrunsă de El; regăsim aici imaginea deja întâlnită a fierului înroșit în foc și, implicit, noțiunea de perihoreză:

„El a confirmat adevărul acesteia [al înomenirii Sale], întrucât S-a făcut toate pentru noi, a lucrat de bunăvoie pentru noi, nearătând în chip mincinos nici ființa noastră, nici vreuna din însușirile ei ireproșabile și naturale, deși a îndumnezeit-o pe aceasta împreună cu toate acelea, făcând-o arzătoare asemenea fierului înroșit și arătând-o organ al lucrării dumnezeiești, ca

²⁴ *Ep. 2 Th.*, CCSG 48, p. 42.18-43.29 [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis...*, p. 502; și I. I. Ică jr., în: „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistola a doua către avva Toma”, în *Revista Teologică*, N.S. 3 (75), 1993, 3 – n. trad.].

Unul ce a pătruns-o cu totul și la culme prin unirea cu ea în mod neamestecat în unul și același unic ipostas.”²⁵

În *Opuscule teologice și polemice*, 6, îndumnezeirea firii este pusă pe seama asumării firii omenești de către Cuvântul: „Care întreg Și-a asumat în chip ființial (οὐσιωθέντος) firea întreagă și a îndumnezeit-o în întregime prin această asumare ființială (οὐσίωσις)”.²⁶

Multe din *Opusculele teologice și polemice* compuse în timpul controverselor monoenergistă și monotelită conțin pe de altă parte ideea că voința și lucrarea omenească ale Cuvântului întrupat sunt îndumnezeite prin unirea ipostatică a firii omenești cu firea dumnezeiască.

În ceea ce privește voința, Sfântul Maxim citează și tâlcuiește în mai multe rânduri,²⁷ însușindu-și-l, un pasaj din *Cuvântarea 30* sau *A doua despre Fiul* a Sfântului Grigorie de Nazianz, în care acesta, vorbind de „cel pe care îl înțelegem ca om, nu ca Mântuitor” (adică de omenitatea Sa), spune că „voința Lui nu este potrivnică lui Dumnezeu, fiind în întregime îndumnezeită (θεωθέν ὅλον)”.²⁸ În această perspectivă, Sfântul Maxim, în *Opuscule teologice și polemice*, 20, scrie că „voința omenescului în Hristos, deși era naturală, nu era simplă [voință] ca în noi, precum nici omenescul însuși, fiind îndumnezeit mai presus de noi prin unirea culminantă”.²⁹ Și mai pe larg în *Opusculul 7*:

„Căci «voirea Aceluia [a Cuvântului întrupat] nu avea nimic potrivnic, fiind întreagă îndumnezeită». Deci Îi era propriu să voiască omenește, după acest mare învățător [Sfântul Grigorie].

²⁵ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 60B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 3*, p. 209 – n. trad.].

²⁶ *Th. Pol.*, 6, PG 91, 68C [cf. tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 5*, p. 214: „Cuvântul întrupat Care a dat ființă firii omenești și a îndumnezeit-o prin faptul că i-a dat ființă” – n. trad.].

²⁷ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 61B; 6, PG 91, 65B; 7, PG 91, 80D, 81CD (de două ori); 3, PG 91, 48B [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 3*, p. 209; *Opusculul 5*, p. 213; *Opusculul 6*, pp. 221-223 (de două ori); *Opusculul 2*, p. 202 – n. trad.].

²⁸ *Or.*, XXX, 12, SC 250, p. 248.5-6 [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice. Cuvântarea a patra despre Dumnezeu*, XII, p. 143 – n. trad.].

²⁹ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 236D [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 19*, p. 303 – n. trad.].

Căci nu se întâmpla aceasta prin socotința [voința gnomică] proprie, ci prin voința naturală în sens propriu *întipărită* (τυποῦμενον) *continuu de dumnezeirea Lui după ființă și mișcată spre împlinirea iconomiei [mântuirii] și îndumnezeită prin consimțirea și legătura cu voința părintească și devenită și numită și dumnezeiască cu adevărat prin unirea în sens propriu cu aceea, dar nu prin fire. Căci nu a ieșit nicidecum, îndumnezeindu-se, din fire [din faptul de a fi potrivit firii]*.³⁰

Îndată după aceasta, Sfântul Maxim scrie că „spunând «îndumnezeită întreagă», Sfântul Grigorie stabilește „unirea voinței omenești din El cu voia Sa dumnezeiască și părintească”, această unire a voințelor despre care se vorbește aici, ca și în pasajul precedent, nu contrazice relația dintre îndumnezeire și unirea firilor, ci o confirmă, de vreme ce voințele, după cum se știe, sunt pentru Sfântul Maxim puteri care aparțin firii. Îndumnezeirea voinței omenești a lui Hristos în virtutea unirii ei în Persoana Sa cu dumnezeirea este din nou amintită în *Opusculul 13*: „îndumnezeirea ei prin unirea cu Dumnezeu [...] nu o scoate [voința] din realitatea ei ființială”.³¹ Și în *Opusculul 3*: „Voirea Aceluia nu avea nimic contrar lui Dumnezeu, fiind întreagă îndumnezeită, cum zice undeva marele Grigorie.³² Iar dacă s-a îndumnezeit, s-a îndumnezeit prin unirea (συμφύτα) cu Cel ce îndumnezeiește”.³³

Ceea ce se afirmă despre voință poate fi în mod evident aplicat tuturor celorlalte facultăți ale firii omenești a lui Hristos.

Lucrul acesta se vede din acest pasaj în care Sfântul Maxim vorbește despre voință, dar și în general despre firea omenească asumată de Cuvântul: „Nu e altul omenescul din noi și altul cel din

³⁰ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 81CD [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 6*, p. 223 – n. trad.].

³¹ *Th. Pol.*, 16, PG 91, 189C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 16*, p. 278 – n. trad.].

³² *Or.*, XXX, 12, SC 250, p. 248 [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice. Cuvântarea a patra despre Dumnezeu*, XII, p. 143 – n. trad.].

³³ *Th. Pol.*, 3, PG 91, 48B. După cum indică urmarea acestui pasaj, „ceea ce îndumnezeiește” desemnează aici firea dumnezeiască, și nu un subiect ipostatic [cf. tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 2*, p. 202: „s-a îndumnezeit prin unirea ființei Celui ce Se îndumnezeia cu ființa Celui îndumnezeit”; cu toată deosebirea din tr. rom., folosirea impersonalului în continuarea textului („ceea ce îndumnezeia și ceea ce era îndumnezeit”) confirmă afirmația autorului – n. trad.].

Mântuitorul, nici alta voința după rațiune (*logos*) a firii, deși voiește altfel și mai presus de noi, pentru că Mântuitorul [omenescul Lui] s-a constituit dumnezeiește, iar voința a fost imprimată (*ἐτυπώθη*) dumnezeiește în unirea culminantă cu dumnezeirea³⁴. Sau în acest pasaj din *Opusculul 4*, unde Sfântul Maxim scrie că omenescul în Hristos „a avut pe Cuvântul Însuși ca sămânță proprie care a înnoit modul (*tropos*) [supraadăugat al] nașterii, primind odată cu existența [naturală] și existența în chip dumnezeiesc în ipostasul Lui. Aceasta pentru ca să se întărească ceea ce este al nostru și să facă crezut ceea ce e mai presus de noi”³⁵. Sau, încă și mai clar, în această afirmație din *Opusculul 15*: „El a curățit [voința noastră], prin asumare, de toată pata, îndumnezeind [*θεοοργουόντος*] prin Întrupare întreaga noastră fire”³⁶. În *Opusculul 1*, Sfântul Maxim spune că „luând existența odată cu unirea cu Dumnezeu Cuvântul, [omenescul Lui] a avut mișcarea nesupusă îndoielii, mai bine-zis statornică potrivit dorinței naturale sau voinței; sau, ca să spunem mai propriu, și-a avut stabilitatea nemișcată în El, potrivit venirii la o existență desăvârșit curată și îndumnezeită în Dumnezeu Cuvântul”³⁷. P. Sherwood comentează astfel acest text: „În acest pasaj dificil, vedem mai întâi că omenitatea Domnului neavând existență decât în virtutea unirii sale cu Cuvântul, își are mișcarea naturală sau voința sa fixată în El și la El chiar din clipa în care-și primește existența. Și prin însuși acest fapt, ea este îndumnezeită”³⁸.

În ceea ce privește lucrarea omenească a lui Hristos, Sfântul Maxim afirmă în mod asemănător că aceasta este îndumnezeită prin unirea ipostatică a firii omenești cu Dumnezeu Cuvântul. Astfel, în *Opuscule teologice și polemice*, 8, el atrage atenția asupra faptului că Sfântul Chiril al Alexandriei, vorbind de „lucrarea cea una și înrudită

³⁴ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 237A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 19*, p. 303 – n. trad.].

³⁵ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 61B [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 3*, p. 211 – n. trad.].

³⁶ *Th. Pol.*, 15, PG 91, 157AB [cf. tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 12*, p. 261: „a curățit-o [voința] prin zămislire [...]”; în rândurile de mai sus este menționată însă și asumarea – n. trad.].

³⁷ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 32A [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul 11*, p. 192 – n. trad.].

³⁸ F.-X. MURPHY și P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, în G. DUMEIGE (ed.), *Histoire des conciles œcuméniques*, t. III, Paris, 1974, p. 233.

(συνγενής) arătată prin amândouă [firile lui Hristos]”, voia „să arate că trupul s-a făcut Dumnezeu și lucrarea lui ființială s-a făcut dumnezeiască prin unirea în Cel ce era Dumnezeu Cuvântul prin fire”, Hristos „arătând prin faptul că dădea viață și prin trupul Său că și trupul Său s-a făcut de-viață-făcător, precum focul arzând prin fier arată și fierul arzând prin unirea cu el. Prin aceasta se arată că arderea nu e numai a focului după fire, ci și a fierului din pricina unirii; și că lucrarea dumnezeiască a Cuvântului în minuni nu e numai a Lui din pricina firii, ci și a sfântului Său trup pentru unirea cu El după ipostas”; lucrul acesta nu împiedică lucrarea omenească să-și păstreze nealterate proprietățile sale ființiale, la fel ca lucrarea dumnezeiască cu care este unită.³⁹ Puțin mai departe, Sfântul Maxim precizează din nou acest ultim aspect, reamintind totodată faptul că lucrarea omenească este îndumnezeită ca urmare a unirii: „Trupul nu avea o unică lucrare prin fire cu Cuvântul, cum nu avea nici o unică fire, deși s-a făcut înrudită (συνγενής) cu El prin faptul de a se fi îndumnezeit datorită unirii”.⁴⁰

Toate aceste texte, amply citate de noi în mod intenționat, vădesc limpede că pentru Sfântul Maxim firea omenească a lui Hristos cu diferitele ei puteri și lucrări este îndumnezeită prin unirea sa după ipostas cu firea dumnezeiască sau, altfel spus, prin faptul că este enipostaziată de Cuvântul dumnezeiesc. Ceea ce recunosc cei mai mulți dintre comentatorii Sfântului Maxim, unii dintre ei afirmând chiar că îndumnezeirea se împlinește din clipa în care se săvârșește această unire, adică din momentul Întrupării.⁴¹ Să observăm însă că, spre

³⁹ *Th. Pol.*, 8, PG 91, 101A-104A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 7*, pp. 234-235 – *n. trad.*].

⁴⁰ *Th. Pol.*, 105C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 7*, p. 236 – *n. trad.*].

⁴¹ M.-Th. DISDIER, referindu-se la *Thal.*, 61 (PG 90, 632A, CCSG 22, p. 91.106-108) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 383 – *n. trad.*], spune că „restaurarea absolută a asemănării a fost împlinită în însăși clipa zămislirii feciorelnice, când Cuvântul a îndumnezeit firea omenească prin unirea ipostatică” („Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 313). J. GROSS, referindu-se la același pasaj, se întreabă: „Acest text nu conține el, oare, o aluzie destul de clară la teoria fizică a îndumnezeirii?” (*La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, 1938, p. 321). V. LOSSKY scrie astfel: „Natura omenească a lui Hristos este o fire îndumnezeită, pătrunsă de energiile dumnezeiești încă din clipa Întrupării.

deosebire de Sfântul Ioan Damaschin,⁴² Sfântul Maxim nu face el însuși această ultimă precizare, deși ea poate fi dedusă din concepția sa și din câteva texte citate mai sus, în care este evocată îndumnezeirea firii în legătură cu modul nou de naștere a Cuvântului întrupat sau cu însuși faptul Întrupării. Vom discuta ulterior despre legitimitatea unei astfel de interpretări, care ridică o problemă prin posibilele consecințe referitor la natura omenității asumate de Cuvântul în raport cu omenitatea noastră.

Sfântul Maxim aplică aici comparația cu fierul pătruns de foc, făcându-se foc, rămânând totuși fier prin fire – exemplul prin care Părinții greci exprimau de obicei starea unei firi îndumnezeite” (*Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*, Paris, 1944, p. 142; a se vedea și pp. 144, 221) [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 175; a se vedea și p. 177, p. 252 – n. trad.]. J. MEYENDORFF vorbește tot așa de „omenitatea lui Hristos îndumnezeită potrivit unirii sale ipostatice cu Logosul” și spune: „Enipostaziată în Logos, omenitatea lui Hristos, în virtutea «comunicării însușirilor», este pătrunsă de energia dumnezeiască. Prin urmare, ea este o omenitate îndumnezeită, care însă nu-și pierde în niciun chip propriile însușiri omenești” (*Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 54 și p. 220) [tr. rom. de Pr. Conf. Dr. Alexandru I. Stan, în: JOHN MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 56 și p. 220 – n. trad.]. P. SHERWOOD scrie astfel: „În Hristos, persoana este dumnezeiască, iar ca urmare a acestui fapt firea și voința sunt deplin îndumnezeite” (*St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 57); „omenitatea Domnului, neavându-și existența decât în virtutea unirii ei cu Cuvântul, își are mișcarea naturală sau voința fixată în Cuvântul și la Cuvântul, chiar din clipa în care ea își primește existența. Și prin însuși acest fapt ea este îndumnezeită” (F.-X. MURPHY și P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, în G. DUMEIGE [ed.], *Histoire des conciles œcuméniques*, t. III, Paris, 1974, p. 233). V. VÖLKER observă și el: „Această îndumnezeire — și aici [Maxim] urmează tradiția Bisericii — își află fundamentul dogmatic în învățătura despre firi. Logosul a binevoit să primească un trup, și anume un trup înzestrat cu suflet, și l-a îndumnezeit prin unirea ipostatică” (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 273). L. THUNBERG scrie: „Pentru Sfântul Maxim, temelia doctrinară a îndumnezeirii omului se găsește, evident, în unirea ipostatică a naturii divine și a celei umane în Hristos. [...] natura umană se îndumnezeiește în unirea ipostatică cu cea divină în Hristos” (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 457) [tr. rom. cit., p. 472 – n. trad.]. În fine, A. RADOSAVLJEVIC spune că: „Îndumnezeirea coincide, la Sfântul Maxim, cu unirea după ipostas” („Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l’Incarnation de Dieu le Verbe”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN [ed.], *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 200; a se vedea și p. 201).

⁴² Cf. *De fide orth.*, III, 22, PTS 12, p. 165 [tr. rom. cit., *Dogmatica*, p. 170 – n. trad.]. A se vedea K. ROZEMOND, *La Christologie de saint Jean Damascène*, Ettal, 1959, pp. 26-29.

Pentru moment, să notăm că această concepție a Sfântului Maxim cu privire la îndumnezeirea săvârșită prin unirea după ipostas pare să fie legată de ceea ce s-a numit teoria fizică a îndumnezeirii,⁴³ potrivit căreia „firea omenească este [...] îndumnezeită prin însuși acest fapt, al contactului intim pe care Întruparea îl stabilește între ea și firea dumnezeiască a Cuvântului”,⁴⁴ ai cărei principali reprezentanți, înaintea de Sfântul Maxim, sunt Sfântul Irineu de Lugdunum⁴⁵, Origen⁴⁶, Sfântul Atanasie al Alexandriei⁴⁷, Sfântul Grigorie de Nyssa⁴⁸, Sfântul

⁴³ A se vedea observația lui J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 321, citată în nota precedentă.

⁴⁴ J. GROSS, *La Divinisation du chrétien...*, p. 151.

⁴⁵ A se vedea J. GROSS, *La Divinisation du chrétien...*, p. 151.

⁴⁶ ORIGEN scrie anume despre Hristos: „Afirmăm că trupul Său muritor și suflul omenesc care se află în El s-au ridicat la cea mai mare vrednicie, nu numai prin împreunarea lor, ci și prin unirea și legătura cu El, împărțându-se din dumnezeirea Lui și schimbându-se în Dumnezeu” (*Contr. Cels.*, III, 41, SC136, p. 96.7-11) [tr. rom. cit., *Contra lui Celsus*, p. 198 – n. trad.].

⁴⁷ A se vedea A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, ed. a IV-a, pp. 160-161. J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 147. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 206-207, 212-214. J. KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, 1968, pp. 389-391. SFÂNTUL ATANASIE scrie anume: „Nu s-ar fi îndumnezeit omul dacă Cuvântul, Care S-a făcut trup, n-ar fi fost prin fire din Tatăl și cu adevărat și propriu Logosul Lui. Căci de aceea s-a făcut această unire (συναφή), ca omul prin fire să se unească cu Cel prin fire Dumnezeu [tr. fr.: ca firea dumnezeiască să fie unită cu firea omenească] iar mântuirea și îndumnezeirea lui să fie sigure” (*Contr. Ar.*, II, 70, PG 26, 296AB) [tr. rom. cit., *Trei cuvinte împotriva arienilor*, p. 309 – n. trad.].

⁴⁸ A se vedea J. GROSS, *La Divinisation du chrétien...*, p. 231. J. GAITH, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nyse*, Paris, 1953, p. 151. J. KELLY, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, 1968, p. 393. Dintre textele SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA care dau mărturie de o astfel de concepție, a se vedea îndeosebi: *Or. cat.*, XXV, SC 453, p. 258 (Dumnezeu „S-a unit cu ființa noastră, pentru ca ființa noastră să se îndumnezeiască prin amestecul cu dumnezeirea”); XXXVII, SC 453, p. 324 („Dumnezeu, Cel ce S-a arătat, S-a unit cu firea noastră cea stricăcioasă, pentru a îndumnezei în același fel și omenirea, prin primirea ei la părtășia cu dumnezeirea”) [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic ...*, p. 322 și, respectiv, pp. 340-341 – n. trad.]. *Ep.*, 3, 15, SC 363, p. 134 („Cel ce a strălucit asupra firii întunecate, străbătând în întregime cu raza dumnezeirii Sale alcătuirea noastră, vreau să zic sufletul și trupul, și a făcut omenescul părtaș al luminii Sale [...] l-a preschimbă pe acesta prin amestecarea cu Sine în ceea ce Însuși este”). Cf. *Ep.* 3, 18, p. 138. *Contr. Eunom.*, GNO II, p. 130.14. *Adv. Apoll.*, XXV, PG 45, 65D.

Grigorie de Nazianz⁴⁹, Sfântul Chiril al Alexandriei⁵⁰, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul⁵¹ și Leonțiu al Ierusalimului.⁵²

Concepția Sfântului Maxim, prezentată de noi prin intermediul principalelor texte în care se manifestă, impune totuși anumite precizări și ridică unele probleme în ceea ce privește, pe de o parte, felul în care firea omenească a lui Hristos este îndumnezeită în Persoana Sa, iar pe de altă parte, în ceea ce privește natura acestei îndumnezeiri.

III. În ce fel este îndumnezeită firea omenească a lui Hristos

1. Îndumnezeire prin preponderența firii dumnezeiești?

Prima ipoteză la care ne putem gândi pentru a explica îndumnezeirea firii omenești a lui Hristos pe baza observațiilor precedente este preponderența firii Sale dumnezeiești, care, prin superioritatea sa, ar fi impus întrucâtva însușirile sale firii omenești asumate, întipărindu-le în ea. Această ipoteză pare să-și afle o confirmare în acest pasaj din *Ambigua. Către Toma*:

„Însuși 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* [sau: *partea mai puternică*] *biruind [asupra*

⁴⁹ A se vedea J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 247.

⁵⁰ A se vedea *La Divinisation du chrétien...*, pp. 282-285.

⁵¹ A se vedea *La Divinisation du chrétien...*, pp. 305-306. J. MAHÉ, „La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 10, 1909, p. 35.

⁵² A se vedea M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, Paris, 1933, pp. 659-661. C. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Wurzburg, 1951, p. 708. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 386-415, în pofida rezervei (p. 413), nu foarte justificată, a acestui comentator, el însuși în mod vizibil puțin favorabil unei asemenea concepții.

celeilalte], întrucât Cuvântul, prin identitatea ipostatică, a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care l-a luat.”⁵³

Formula centrală a acestui pasaj, împrumutată de la Sfântul Grigorie de Nazianz,⁵⁴ este reluată de Sfântul Maxim în *Epistola a doua către avva Toma*:

„Cuvântul, Cel ce [...] prin Întrupare S-a făcut cu adevărat supus simțirii, El Însuși este numit «Dumnezeu văzut» și «Dumnezeu de jos», făcând arătată printr-un trup pătimitor prin natura sa puterea hiperinfinită [a lui Dumnezeu] pentru că trupul «s-a amestecat» în chip vădit «cu Dumnezeu și s-a făcut Unul, ceea ce era superior biruind ceea ce era inferior», adică Cuvântul, Care l-a asumat, îndumnezeindu-l la modul propriu [în mod real] prin identitate ipostatică [...]. Căci am zis că «trupul s-a amestecat cu Dumnezeu și s-a făcut Unul, ceea ce e superior biruind ceea ce e inferior»”⁵⁵.

Alte pasaje din scrierile Sfântului Maxim vădesc o concepție potrivit căreia firea omenească a lui Hristos era supusă firii Sale dumnezeiești sau că ea era cârmuită de Cuvântul dumnezeiesc. Astfel, Sfântul Maxim scrie despre Cuvântul: „ca Dumnezeu, mișca propria Sa omenitate”⁵⁶ Sau încă și că Hristos „avea voința naturală [omenească] întipărită (τυποῦμενον) continuu de dumnezeirea Lui după ființă și mișcată (κινουόμενον) spre împlinirea iconomiei [mântuirii] și îndumnezeită prin consimțirea și legătura cu voința părintească și devenită și numită dumnezeiască cu adevărat prin unirea în sens

⁵³ *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040BC, CCSG 48, p. 11.27-34 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 50 – n. trad.]. *Ambigua ad Thomam* datează din 634 sau puțin după.

⁵⁴ *Or. XXIX*, 19, SC 250, p. 218: „făcându-se omul de jos Dumnezeu, după ce omul s-a amestecat cu Dumnezeu și s-a făcut una, biruind firea mai tare” [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice. Cuvântarea a treia despre Dumnezeu*, XIX, pp. 129-130 – n. trad.].

⁵⁵ *Ep. 2 Th.*, CCSG 48, p. 42.8-15 [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis...*, p. 502; și I. I. Ică jr., în: „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistola a doua către avva Toma”, în *Revista Teologică*, N.S. 3 (75), 1993 – n. trad.].

⁵⁶ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1056A, CCSG 48, p. 28.192 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5d, p. 60 – n. trad.].

propriu cu aceea [...]”⁵⁷ Citându-l pe Sfântul Grigorie de Nyssa, el spune de asemenea:⁵⁸ „ca Dumnezeu, dădea firii [omenești] iarăși în chip liber, când voia, vreme să lucreze ale ei”⁵⁹ Mai spune iarăși în acest sens, legat de simțirea de către Hristos a fricii și întristării în fața morții în vremea pătimirii pe cruce, că „acum [Cuvântul] lasă [trupul] lipsit și gol de lucrarea Lui [adică lipsit de ajutorul lucrării Sale dumnezeiești], ca să adeverească slăbiciunea și firea lui [omenească]. Însă tot acum nu ascunde nici puterea Lui [tr. fr.: această lucrare dumnezeiască], ca să se afle că nu era simplu om”⁶⁰ Această remarcă din *Opuscule teologice și polemice*, 24, este precizată în *Disputa cu Pyrrhus*: frica „după fire, care indică puterea existenței [întipărită] în fire de a se susține în existență, a primit-o Cel ce e bun [Domnul] pentru noi cu voia. Căci în Domnul nu premerg cele naturale voinței, ca în noi”⁶¹

Alte exprimări arată că, potrivit Sfântului Maxim, ca urmare a unirii, tot ceea ce suporta sau lucra Hristos ca om se afla sub cârmuirea și supravegherea dumnezeirii Sale, sau că El, ca Unul ce era Cuvântul dumnezeiesc, își cârmuia omenitatea. Una dintre cele mai caracteristice exprimări în acest sens, pe care o găsim în *Ambigua. Către Toma*, 5, este că Hristos, Care S-a făcut cu adevărat om, respira, grăia, umbla, Își mișca mâinile, Se folosea de simțuri și îndura patimile firești și nevinovate, și „lucrând liber, mișca firea asumată așa cum mișcă sufletul în chip natural trupul unit cu el”⁶²

⁵⁷ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 81D (acest *Opuscul* a fost scris pe la 642). A se vedea și *Th. Pol.*, 20, PG 91, 237A (acest *Opuscul* a fost scris pe la 640) [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 6, p. 223. Și, respectiv, *Opusculul* 19, p. 303 – *n. trad.*].

⁵⁸ *Or. de beat.*, IV, 3, PG 44, 1237A [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scieri*. Partea întâi, *Despre fericiri*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 360 – *n. trad.*].

⁵⁹ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 77B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 6, p. 220 – *n. trad.*].

⁶⁰ *Th. Pol.*, 24, PG 91, 268BC (acest *Opuscul* a fost scris în jurul anului 640) [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 22, p. 316 – *n. trad.*].

⁶¹ *Pyr.*, PG 91, 297D, Doucet, p. 554 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 326 – *n. trad.*].

⁶² *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1049CD, CCSG 48, p. 23.85-24.96 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5, p. 57 – *n. trad.*]. Cf. *Th. Pol.*, 8, PG 91, 101CD, unde este reluată comparația cu felul în care sufletul mișcă trupul [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 7, p. 235 – *n. trad.*].

Putem adăuga la aceasta afirmațiile potrivit cărora omenitatea lui Hristos, în virtutea unirii sale cu dumnezeirea, nu era o omenitate simplă, ci avea caracteristici excepționale atât în ceea ce privește puterile, cât și lucrările ei. Faptul că Hristos în omenitatea Sa „nu era simplu om”⁶³ se manifestă mai cu seamă prin acestea: „era prin fire fără de păcat” și „nu avea nimic contrar” lui Dumnezeu;⁶⁴ „în omenitatea Domnului, Care nu subzistă ca ipostas în mod simplu ca noi, ci dumnezeiește [...] nu se poate afirma socotința (*gnômè*)”, și „prin însăși existența Sa sau prin faptul de a subzista [...] dumnezeiește, avea în mod natural binele ca propriu și răul Îi era străin”;⁶⁵ „puterea Lui de a voi era cu adevărat naturală ca a noastră, dar era totodată întipărită dumnezeiește (τυπούμενον θεϊκῶς) într-un chip mai presus de noi”;⁶⁶ „lucra mai presus de om cele omenești”;⁶⁷ nu era „dus de vreo nevoie și prin sila naturală, ca noi, spre lucrare[a lor]”;⁶⁸ „pătimă dumnezeiește”;⁶⁹ nu era la El neștiință, ci pe toate le știa;⁷⁰ și

⁶³ Cf. *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1056A, CCSG 48, p. 29.194-195 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5, p. 60 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 4, PG 91, 60A și C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 3*, p. 209 și p. 210 – n. trad.].

⁶⁴ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 60A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 3*, p. 209 – n. trad.].

⁶⁵ *Pyr.*, PG 91, 308D-309A, Doucet, pp. 565-566 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 332 – n. trad.].

⁶⁶ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 60C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 3*, p. 210 – n. trad.].

⁶⁷ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1049B, CCSG 48, p. 23.73 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5b, p. 57 – n. trad.]. Afirmație împrumutată de la SFÂNTUL DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ep.*, IV, PG 3, 1072AB [tr. rom. cit., *Opere complete. Epistole*, p. 258 – n. trad.].

⁶⁸ *Th. Pol.*, 8, PG 91, 100D [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 7*, p. 233 – n. trad.].

⁶⁹ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1056A, CCSG 48, p. 28.193-29.194 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5b, p. 60 – n. trad.].

⁷⁰ *Qu. D.*, I, 67, CCSG 10, p. 155 (acest text datează de pe la 626) [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri, Întrebarea I*, 67, pp. 250-251 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 19, PG 91, 216B-224B (text datând de la 641 sau după acest an) [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 17*, pp. 292-294 – n. trad.]. A se vedea M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, t. II, *Theologiae dogmaticae graeco-russorum expositio*, Paris, 1933, p. 667. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montréal, 1972, pp. 393-394. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 68 [tr. rom. cit., *Teologia bizantină*, p. 56 – n. trad.].

„neîndoielnic e că trupul Domnului era sfânt și avea toată puterea împotriva a toată boala”, și era în stare să biruiască duhurile necurate, fiind „sfânt nu întrucât se cugetă în mod simplu trup, aflător numai în rațiunile (*logoi*) sale, ci întrucât este templu al lui Dumnezeu Cuvântul, Care locuiește în el și sfințește trupul Său prin Duhul Său”;⁷¹ „flămânzind cu adevărat și însetând, nu a flămânzit și nu a însetat în modul nostru, ci într-un mod mai presus de noi, adică cu voia”, iar „înfricoșându-Se, nu Se înfricoșează ca noi, ci mai presus de noi”, și „vorbind, în general, tot ce e natural (după fire) în Hristos are unit cu rațiunea (*logos*) lui naturală (fînțială) modul cel mai presus de fire”.⁷²

2. Critici adresate Sfântului Maxim

Sesizăm imediat ambiguitatea formulei: „partea superioară biruind”, și avantajul pe care îl puteau extrage de aici monofiziții, care dominau în acea vreme o întreagă parte a Imperiului, sau mono-energiștii, care încep să iasă în față, pentru că *Pactul de unire* fusese semnat și *Psefosul* proclamat cu un an înainte de scrierea acestor rânduri, sau încă și monoteliții, care ulterior vor apăra ideea unei sinteze prin preponderență sau prevalență (κατ' ἐπικράτειαν) a voinței dumnezeiești în raport cu voința omenească.⁷³ Altfel spus, această idee ar putea să pară că minimalizează până la negare locul și rolul firii, lucrării și voinței omenești în Persoana lui Hristos.

Afirmația Sfântului Maxim despre Cuvântul: „ca Dumnezeu mișca propria Sa omenitate”,⁷⁴ ar putea fi și ea înțeleasă într-o perspectivă instrumentalistă, care ar putea merge până la respingerea oricărei lucrări și mișcări autonome ale firii omenești în Hristos și îndeosebi a voinței acesteia, care ar fi supuse în mod pasiv firii și voinței dumnezeiești.⁷⁵ Această afirmație ar putea părea coroborată cu cealaltă

⁷¹ *Th. Pol.*, 8, PG 91, 105C-108B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 7*, p. 237 – n. trad.].

⁷² *Pyr.*, PG 91, 297D-300A, Doucet, p. 554. Cf. *Th. Pol.*, 19, PG 91, 220C [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, pp. 326-327 – n. trad.].

⁷³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 248-249.

⁷⁴ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1056A, CCSG 48, p. 28.192 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5d, p. 60 – n. trad.].

⁷⁵ Cf. H. WESER, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*, disertație teologică, Halle-Berlin, 1869, p. 16.

afirmație, că Hristos avea „voința naturală [omenească] [...] întipărită (τυποῦμενον) continuu de dumnezeirea Lui după ființă și mișcată (κινούμενον) spre împlinirea iconomieii”⁷⁶ Unii comentatori văd aici ideea unei omenități mișcate de Dumnezeu (θεοκίνητος), idee care va ocupa un loc important la monoteiști.⁷⁷ Multe alte expresii maximiene citate de noi mai sus pot fi interpretate în același sens, și anume că prin faptul unirii tot ceea ce îndura sau lucra Hristos ca om se afla sub cârmuirea și stăpânirea dumnezeirii Sale;⁷⁸ în mod particular, este cazul afirmației că, făcându-Se cu adevărat om, Cuvântul respira, grăia, umbla, Își mișca mâinile, Se folosea de simțurile Sale și îndura pătimirile firești (foamea, setea, teama, tristețea ...) „făcând toate cele[lalte] prin care lucrând liber, mișca firea asumată așa cum mișcă sufletul în mod natural trupul unit cu el”⁷⁹ Capitolul din *Quaestiones et dubia* (I, 67) și textul din *Opuscule teologice și polemice*, 19, în care

⁷⁶ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 81D (acest *Opuscul* datează de prin anul 642). A se vedea și *Th. Pol.*, 20, PG 91, 237A (acest *Opuscul* datează de pe la anul 640) [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 6, p. 223. Și, respectiv, *Opusculul* 19, p. 303 – n. trad.].

⁷⁷ A se vedea M. JUGIE, „Monothélisme”, *Dictionnaire de théologie catholique*, X/2, 1929, col. 2312-2313; *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, t. II, Paris, 1933, p. 669-673; P. PARENTE, „Uso e significato del termine «θεοκίνητος» nella controversia monotelistica”, *Revue des études byzantines*, 11, 1953, pp. 245-248.

⁷⁸ Cf. H. WESER, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*, Halle-Berlin, 1869, pp. 16-17.

⁷⁹ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1049CD, CCSG 48, p. 23.85-24.95 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5b, p. 57 – n. trad.]. Referindu-se la acest text și la pasajele citate anterior din *Th. Pol.*, 7, PG 91, 81D [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 6, p. 223 – n. trad.] și *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1049D și 1056A, CCSG 48, p. 24.94 și p. 28.192 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5b, p. 57 și, respectiv, 5c, p. 60 – n. trad.], P. PARENTE scrie astfel: „Chiar dacă nu o spune explicit [...], Maxim reduce omenitatea lui Hristos la condiția de instrument conjugat, înțelegând prin aceasta faptul că această omenitate cu facultățile și activitățile sale este impregnată de energia dumnezeiască, dominată și cârmuită constant de Cuvântul” (*op. cit.*, p. 246. A se vedea și p. 248). Același comentator („Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelistica”, *Revue des études byzantines*, 11, 1953, pp. 244-245) consideră că în același fel privea lucrurile și SFÂNTUL SOFRONIE atunci când spune despre Cuvântul că era arbitru (ταμίας) și diriguiitor (πρότασις) al lucrărilor și pătimirilor Sale omenești (*Ep. syn.*, PG 87, 3173D) [tr. rom. cit., *Sfântul Sofronie al Ierusalimului. Viața și scrierile. Scrisoare sinodală*, p. 54 – n. trad.].

Sfântul Maxim afirmă atotștiința lui Hristos în firea Sa omenească în virtutea unirii acesteia cu Dumnezeu Cuvântul, a atras de asemenea critici la adresa sa.⁸⁰

Vom nota încă și faptul că unii comentatori consideră, în general, că Sfântul Maxim are o concepție asimetrică despre perihoreză, privilegiind în mod clar lucrarea firii dumnezeiești în raport cu cea a firii omenești.⁸¹

S-ar putea crede așadar că gândirea Sfântului Maxim se situează pe linia concepției asimetrică a alexandrinilor,⁸² care a fost atenuată la Calcedon, dar continuă să se manifeste și chiar să se accentueze la teologii care acordă un loc central acestei teme a îndumnezeirii firii omenești a lui Hristos, ca Pseudo-Cezar,⁸³ Antim al Constantinopolului⁸⁴, Teodosie al Alexandriei⁸⁵ (aceștia doi din urmă într-o perspectivă monofizită și monoenergistă), sau Evloghie al Alexandriei, care supun sufletul omenesc al lui Hristos dumnezeirii Sale și-i afirmă atotștiința,⁸⁶ sau Anastasie I al Antiohiei pentru care,

⁸⁰ A se vedea M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, Paris, 1933, p. 667, și M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montréal, 1972, pp. 393-394. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 68 [tr. rom. cit., *Teologia bizantină*, p. 56 – n. trad.].

⁸¹ A se vedea H. WESER, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*, Halle-Berlin, 1869, p. 16.

⁸² A se vedea A. GRILLMEIER, „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, pp. 84-85.

⁸³ A se vedea A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 497-499.

⁸⁴ A se vedea A. GRILLMEIER, *op. cit. supra*, pp. 483-485.

⁸⁵ A se vedea A. GRILLMEIER, *op. cit. supra*, pp. 486-493.

⁸⁶ A se vedea C. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient, de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, pp. 693, 695, 712. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 499-502. Referitor la disputa agnoeților și problema necunoașterii celor viitoare de către Hristos, a se vedea și A. VACANT, „Agnoètes”, *Dictionnaire de théologie catholique*, I, col. 589-593. E. SCHULTE, *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*, Paderborn, 1914, p. 101, p. 131. J. MARIC, *Die Agnoetarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa*, Zagreb, 1914. M. JUGIE, „La béatitude et la science parfaite

într-un mod mai general, firea omenească a lui Hristos a fost într-atât supusă firii dumnezeiești, încât nu se mai arată ca fire omenească, ci pare cu totul absorbită de aceea.⁸⁷ C. Moeller vede în această tendință „de a da ipostasului dumnezeiesc, în Întrupare, direct și prin modul cauzei eficiente, o influență asupra proprietăților firii omenești”, o tendință periculoasă a neo-calcedonismului.⁸⁸ Ideea că Dumnezeu Cuvântul Se folosește de firea umană ca de un instrument (ὄργανον) conjugat are ea însăși un loc în această schemă alexandrină și își găsește o expresie radicală în apolinarism,⁸⁹ în monofizismul severian⁹⁰ și în monoenergism.⁹¹

de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 10, 1921, pp. 548-559; *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, Paris, 1933, pp. 666-668. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne...*, pp. 477-503. Putem observa că aceasta este și poziția lui LEONȚIU DE BIZANȚ (*Nest. et Eutychn.*, III, 37, PG 86, 1373B) și a lui SOFRONIE AL IERUSALIMULUI (*Ep. syn.*, PG 87, 3192-3193) [tr. rom. cit., *Sfântul Sofronie al Ierusalimului... Scrisoare sinodală*, p. 55 – n. trad.].

⁸⁷ Cf. C. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, p. 691. A se vedea și M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, p. 68, care citează acest text al lui ANASTASIE AL ANTIOHIEI: „Omenitatea era ascunsă sub firea dumnezeiască [...]; firea Sa era, ca să spunem așa, stăpânită și preschimbată [...] într-atât, încât era aproape cu neputință de văzut” (*DIEKAMP, Doctrina Patrum*, XX, 6, pp. 125-126; PG 89, 1285B).

⁸⁸ „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, pp. 703, 695.

⁸⁹ Cf. APOLINARIE, *Fragm.* 117, ed. Lietzmann, p. 235. A se vedea J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1912, p. 176.

⁹⁰ Cf. SEVER AL ANTIOHIEI, *Contra. imp. gram.*, Or. III, 33, CSCO 102, pp. 135-136.

⁹¹ Astfel, TEODOR DE FARAN, părintele teologiei monoenergiste (a se vedea W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin, 1957), consideră că „tot ce se spune, potrivit Întrupării Sale, despre Hristos Mântuitorul, conduce la recunoașterea în El a unei singure lucrări; împlinitorul și autorul ei este Dumnezeu, iar instrumentul (ὄργανον), omenitatea. Dintre cele ce se spun despre El, unele sunt dumnezeiești, altele omenești, dar toate sunt lucrarea dumnezeirii Cuvântului” (*Mansi*, XI, 572A; X, 961D), citat de M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, pp. 59-60.

O altă problemă serioasă ridică ideea că firea omenească a lui Hristos este îndumnezeită în virtutea unirii ei cu Dumnezeu Cuvântul, unire ce se săvârșește prin Întrupare: în felul acesta, nu este ea, oare, de la începutul existenței sale, nepătimitoare, nesticăcioasă și nemuritoare,⁹² și o astfel de concepție nu conduce prin urmare la aftartodochetism? Iar această ultimă concluzie nu ar putea ea fi coroborată cu un alt argument extras din concepția Sfântului Maxim cu privire la modul nașterii mai presus de fire al Cuvântului întrupat, care se arată înrudit, la prima vedere, cu unul dintre principalele argumente ale aftartodochetilor, și anume: dacă El nu este zămislit ca noi prin sămânță bărbătească, atunci n-a fost, oare, firea Sa omenească izbăvită de urmările păcatului strămoșesc – de starea pătimitoare, de stricăciune și de starea muritoare – care în neamul omenesc de rând se transmit printr-o astfel de zămislire?

O a treia serie de afirmații pe care le găsim în scrierile Sfântului Maxim s-ar putea preta la apropierea concepției sale de teze iulianiste și gaianiste, potrivit cărora Hristos, fiind în firea Sa omenească nepătimitor, nesticăcios și nemuritor prin fire și stare permanentă, desființa totuși, printr-o minune des înnoită în timpul vieții Sale pământești, legile care guvernau firea Sa nepătimitoare, nesticăcioasă și nemuritoare ori de câte ori socotea El că ar fi potrivit, suportând de bunăvoie pătimirile firești și nevinovate, suferințele și moartea „prin economie”;⁹³ astfel, am văzut că Sfântul Maxim afirmă, dimpreună cu Sfântul Grigorie de Nyssa, că Hristos „ca Dumnezeu, dădea firii [...] în chip liber, când voia, vreme să lucreze ale ei”; că, legat de teama de

⁹² Cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 148 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 149-150 – n. trad.].

⁹³ Referitor la aftartodochetism, a se vedea: M. JUGIE, „Gaianite (La controverse) et la passibilité du corps de Jésus-Christ”, *Dictionnaire de théologie catholique*, VI, 1920, col. 1002-1023. R. DRAGUET, „Julien d'Halicarnasse”, *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII, 1924, col. 1931-1940; *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924. M. JUGIE, „Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche”, *Échos d'Orient*, 24, 1925, pp. 129-162, 256-285; *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. V, Paris, 1935, p. 435-437. R. DRAGUET, recenzia lucrării precedente, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 33, 1937, pp. 91-95. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 116-158, 288-309.

moarte și de întristarea pe care le-a simțit El în vremea agoniei Sale, uneori Își lipsea trupul de ajutorul lucrării firii Lui dumnezeiești, pentru ca, vădindu-Și slăbiciunea, să fie adevărată firea Sa omenească, și că, alteleori, nu-Și tănuia lucrarea dumnezeiască, pentru că să se știe că nu era simplu om; Sfântul Maxim, după cum am văzut, mai spune și că teama firească El a primit-o de bunăvoie pentru noi, „ca bun și de oameni-iubitor”, „căci în Domnul nu premerg cele naturale voinței, ca în noi”; și iarăși spune: „trupul Domnului [...] avea toată puterea împotriva a toată boala”, și iarăși că El „pățimea dumnezeiește”.

Potrivit unor comentatori, pozițiile Sfântului Maxim ar manifesta foarte limpede aceste tendințe într-o primă perioadă a gândirii sale.⁹⁴ Mulți dintre ei, subliniind legăturile gândirii Sfântului Maxim cu teologia numită neocalcedoniană⁹⁵ (despre care ei au o concepție

⁹⁴ Schimbările atribuite gândirii Sfântului Maxim în materie de hristologie sunt însă diferit datate de un autor sau altul. Astfel, pentru J.-M. GARRIGUES, respingerea *Pactului de unire* de către patriarhul Sofronie în 633 este „evenimentul care marchează o cotitură decisivă pentru Maxim” („Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff”, *Istina*, 15, 1970, p. 358), dar pentru V. GRUMEL și F.-M. LÉTHEL, *Epistola* 19, scrisă la câteva luni după acest eveniment, vedește un acord al Sfântului Maxim cu pozițiile monoenergiste ale lui Pyrrhus, care tocmai îi trimisese textul *Psephos*-ului, însoțit de un text în care se explică legitimitatea acestuia (*Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, pp. 61-62). V. GRUMEL datează respingerea totală a monotelismului de către Sfântul Maxim în anul 643 (cf. „Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 26, 1927, p. 30). Pentru F.-M. LÉTHEL, în *Opuscule teologice și polemice*, 4 [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 3 – n. trad.*] (scris între 634 și 640) „aflăm prima luare de poziție a lui Maxim contra monotelismului” (*Théologie de l'agonie du Christ*, p. 65), dar abia în *Opusculul 6* [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 5 – n. trad.*] (din 640-642) Sfântul Maxim prezintă soluția problemei puse de Serghie (*Théologie de l'agonie du Christ*, p. 86 s.). Pentru I.-H. DALMAIS, „se pare că abia după publicarea *Ektesis*-ului imperial [în octombrie 638] Sfântul Maxim va intra în mod hotărât în lupta contra doctrinelor ale căror consecințe dezastruoase pentru credința ortodoxă ajunge în fine să le vadă” (Introduction à *Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 16; cf. p. 20).

⁹⁵ I.-H. DALMAIS, Introducere la *Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 20; „La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur”, *Sciences ecclésiastiques*, 14, 1962, p. 446; „La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église. Typologie anthropologique et typologie ecclésiastique d'après «Qu. Thal.» 60 et la «Mystagogie»”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime*

peiorativă⁹⁶), găesc în această primă perioadă tendința – comună pentru cei mai mulți dintre teologii acestui curent – de minimalizare a locului și rolului firii omenești în Cuvântul întrupat în favoarea

le Confesseur, Fribourg, Elveția, 1982, p. 17. F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, pp. 62-63, 98. Amintim faptul că acest concept de neocalcedonism a fost creat de J. LEBON (*Le Monophysisme sévérien*, Louvain, 1909; „Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche”, dans *Mélanges d'histoire offerts à C. Moeller*, t. I, Louvain, 1914, p. 213 s.; „Restitutions à Théodoret”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 26, 1930, p. 535) și reluat de M. RICHARD („Le néo-chalcédonisme”, *Mélanges de sciences religieuses*, 3, 1946, pp. 156-161) și de C. MOELLER („Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI^e siècle en Orient, Nephalius d'Alexandrie”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 40, 1944-1945, pp. 73-140; „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT [ed.], *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, pp. 637-720), pentru a desemna tendința constituită de teologii bizantini din veacul al VI-lea, care concilia formulele hristologice ambigue ale lui Chiril (îndeosebi „o fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată”, „în două firi”, și formulele teopashite derivate din cel de-al 12-lea anatematism) cu cele ale Sinodului de la Calcedon. Pentru mai multe detalii, a se vedea: C. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient, de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT [ed.], *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, pp. 666-720; S. HELMER, *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Dizertație, Bonn, 1962; P. T. R. GRAY, „Neo-Chalcedonism and the Tradition from Patristic to Byzantine Theology”, *Byzantinische Forschungen*, 8, 1982, pp. 61-70. A. GRILLMEIER recent a stilizat acest concept (care între alte inconveniente îl are pe acela de a pune laolaltă teologi de tendințe foarte diferite) și propune o distincție între un neocalcedonism extremist (cel care impune utilizarea simultană a două sisteme de formule – formula calcedoniană a celor două firi și formula chiriliană *mia phusis* – drept condiție a unei juste înfățișări a credinței în Iisus Hristos) și un neocalcedonism moderat (cel care are Calcedonul drept bază, dar caută să completeze limbajul Calcedonului prin adoptarea unor formule și a unor termeni chirilieni, fără a impune folosirea expresiei *mia phusis*), considerând că acesta din urmă este cel care caracterizează edictul lui Justinian din 551 și canoanele Sinodului de la Constantinopol II (a se vedea *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 564-570, 599-606).

⁹⁶ După C. Moeller, neocalcedonismul, pe care el îl opune calcedonismului strict, este o mișcare care practic a trădat Calcedonul confirmând monofizismul latent care va domina creștinismul bizantin ulterior, și mai curând printre neocalcedonieni, iar nu printre monofiziții severieni, trebuie căutați părinții monoenergismului și ai monotelismului. Vom vedea în continuare că aceste trei teze și însăși numirea de neocalcedonism sunt discutabile și discutate ca ținând de anumite opinii preconcepute.

firii Sale dumnezeiești, și văd în ea chiar tendințe monoenergiste și monotelite,⁹⁷ ca și urme de aftartodochetism,⁹⁸ această ultimă erezie

⁹⁷ V. GRUMEL, întemeindu-se pe caracterul conciliant al răspunsului pe care Sfântul Maxim îl dă în *Epistola* 19 lui Pyrrhus, care tocmai îi expusese conținutul *Psephos*-ului, scrie că „sfântul monah este așadar conștient că nu se deosebește în ceea ce privește doctrina de cel care avea să fie conducătorul monotelismului”. El scrie iarăși: „Ca și Sofronie, el nu se folosește în mod expres de acești termeni: dublă lucrare, două lucrări. Iar în ceea ce privește voința lui Hristos, e cazul să facem aceeași observație ca în cazul lui Sofronie. Maxim, care trebuia să fie învățătorul prin excelență al diotelismului, nu spune niciun cuvânt despre lucrul acesta. Dacă vorbește de voință, vorbește numai de voința dumnezeiască, la fel ca Sofronie: voința omenească este lăsată în umbră. [...]. Ca și Sofronie, el pare să se fi preocupat ca nu cumva dubla lucrare să conducă la înțelegerea unei contradicții în Hristos. El leagă de dumnezeire primirea de bunăvoie a experienței pătimirilor omenești, atunci când zice că Hristos lucra în chip dumnezeiesc cele omenești. Pentru el, ca și pentru Sofronie, esențial era să supună lucrarea firii omenești autorității voinței dumnezeiești, în așa fel încât între lucrările celor două firi să nu fie cu puțință vreo contradicție” („Recherches sur l'histoire du monothélisme”, *Échos d'Orient*, 28, 1929, pp. 33-34. A se vedea și „Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 1928, col. 449). F.-M. LÉTHEL apără aceeași teză: „Referitor la problema centrală a voințelor, cei doi, fundamental, gândesc același lucru: singură voința dumnezeiască este recunoscută, iar dacă Maxim nu spune explicit: «mărturisim o singură voință a Domnului nostru Iisus Hristos», această expresie a papei corespunde exact cu ceea ce el declară în epistola către Pyrrhus. Apoi și entuziasmul de care dă dovadă Maxim vădește faptul că aprobarea sa este fără rezervă”; „nu există, așadar, din start o divergență profundă între hristologia lui Maxim și cea a monotelitilor din Bizanț” (*Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, pp. 61-62, 64). Pe de altă parte, H. U. VON BALTHASAR, evocând concepția monotelită a sintezei prin preponderență sau prevalență a voinței dumnezeiești asupra voinței omenești, afirmă că „Maxim însuși, pe când controversa monotelită nu luase atâta amploare, în acord cu un cuvânt al lui Grigorie de Nazianz (τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος), apăruse această teorie [trimitere la *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1040C, CCSG 48, p. 11.32]” (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 248-249). Amintim faptul că, pe de altă parte M. JUGIE, („Monothélisme”, *Dictionnaire de théologie catholique*, X/2, 1929, col. 2312-2313; *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. II, Paris, 1933, pp. 669-673) și P. PARENTE („Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelitica”, *Revue des études byzantines*, 11, 1953, pp. 245-248) aproprie unele pasaje din opera Sfântului Maxim (a se vedea *supra*) de concepția monotelită a unei omenități mișcate de Dumnezeu (θεοκίνητος).

⁹⁸ Acest reproș este sugerat de F.-M. LÉTHEL, care, după ce a afirmat acordul Sfântului Maxim cu Pyrrhus în *Epistola* 19, scrie astfel: „Adevărata explicație ni se pare a fi următoarea: atunci când Maxim ia cunoștință de *Psephos*, el nu a ieșit din

marcându-i de altfel pe unii teologi numiți neocalcedonieni (acest reproș i s-a făcut mai cu seamă lui Justinian, pentru că a încercat, în 564, să oficializeze unele dintre aceste teze⁹⁹), iar primele două părându-li-se unor istorici, așa cum am văzut, ca avându-și sursa mai curând în neocalcedonism, decât în monofizism.

3. Limitele criticilor adresate Sfântului Maxim

Ideea că viziunea teologică a Sfântului Maxim ar fi suferit o mutație de natură profundă și că el ar fi operat o reajustare și o corecție a învățăturii teologilor dinaintea lui este însă cu totul contestabilă. L. Thunberg mărturisește că are „un anume scepticism față de toate încercările de a demonstra vreo schimbare cu caracter profund sau revoluționar în teologia Sfântului Maxim”. „Avem convingerea, scrie el la începutul tezei sale, că teologia Sfântului Maxim ține mai degrabă de o dezvoltare naturală și logică pe baza convingerilor calcedoniene generale, niciodată zdruncinate sau puse la îndoială. Intenția noastră este [...] să demonstrăm că acest lucru nu este mai puțin adevărat în raport cu afirmațiile monotelite”.¹⁰⁰ E adevărat că în *Epistola* 19 răspunsul pe care-l dă Sfântul Maxim lui Pyrrhus este foarte moderat, că el manifestă o mare admirație pentru persoana acestuia, o mare deferență față de Serghie și un mare respect pentru acest decret sinodal care este *Psephos*-ul, dar de aici nu se poate

cadrul hristologiei neocalcedoniene. Or, riscul major al acestei hristologii era acela de «a lăsa în umbră realismul viu al firii omenești a lui Iisus, trup și suflet» (trimitere la C. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient, de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT [ed.], *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, p. 719). Tot așa, creșterea lui Hristos în omenitatea Sa nu este deloc pusă în valoare. [În notă: La limită, avem de-a face aici cu aftartodochetismul profesat de Justinian și de alți câțiva neocalcedonieni] (*Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, p. 62).

⁹⁹ A se vedea EVAGRIE SCOLASTICUL, *Hist. eccl.*, IV, 39-41, PG 86, 2781-2785, Ed. Bidez-Parmentier, pp. 190-192. NICHIFOR CALIST, *Hist. eccl.*, XVII, 29-32, PG 147, 292-301. Această afirmație este însă contestată în lumina celor mai recente cercetări de A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 612-620.

¹⁰⁰ *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 10 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 22 – n. trad.].

deduce, așa a făcut mai demult V. Grumel, că „sfântul monah este conștient că nu se deosebește în ceea ce privește doctrina de cel ce avea să fie căpetenia monotelismului”, sau mai recent F.-M. Léthel, că „la început, nu este vreo divergență profundă între hristologia lui Maxim și cea a monotehiților din Bizanț”. Sfântul Maxim se bucură doar că *Decretul sinodal* al lui Serghie, interzicând „să se vorbească de una sau de două lucrări ale lui Hristos”, a pus capăt tulburărilor și e mulțumit de el în măsura în care anulează inovația eretică introdusă de *Pactul de unire* de la Alexandria, și prin urmare păstrează neștirbită credința ortodoxă pe care au predat-o purtătorii-de-Dumnezeu Părinți.¹⁰¹ Doisprezece ani mai târziu, atunci când disputa se va declanșa din nou și se va îndrepta către monotelism, Sfântul Maxim, pentru că monotehiții se foloseau de spusele lui, va trebui să dea explicații referitor la tonul conciliant și uneori elogios al acestei epistole.¹⁰² Însă nu va avea nimic de retractat și va sublinia caracterul ortodox al conținutului ei,¹⁰³ pentru că este limpede că nu consimte la tendința monoenergistă subiacentă a *Psephos*-ului și la comentariile lui Pyrrhus: el afirmă în mod clar că în unirea ipostatică cele două firi rămân neschimbate și că sunt păstrate facultățile proprii fiecăreia; și, după cum notează P. Sherwood, dacă „deosebirea lucrărilor nu este aici explicit exprimată, ea este în mod necesar implicată”.¹⁰⁴ De fapt, în apărarea credinței ortodoxe contra monoenergismului, Sfântul Maxim se va menține întotdeauna pe aceeași linie și va avea întotdeauna acest principiu de bază: Lucrarea este o proprietate a firii și ca atare nu poate fi despărțită de ea; deoarece în Iisus Hristos există două firi, trebuie în mod necesar să existe și două lucrări. Există firește un singur subiect: lucrările dumnezeiești și omenești ale lui Hristos își au izvorul „în unul și același Dumnezeu Cuvântul întrupat”, dar această unicitate este de ordin ipostatic și nu poate da loc unei singure lucrări, lucrarea ținând de fire. Ceea ce poate fi însă unic este *efectul* celor

¹⁰¹ Cf. *Ep.*, 19, PG 91, 592 C [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 153 – n. trad.].

¹⁰² *Th. Pol.*, 9, PG 91, 129C-132C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voiște*, *Opusculul* 8, p. 250 – n. trad.].

¹⁰³ *Th. Pol.*, 132B [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 8, p. 250 – n. trad.].

¹⁰⁴ *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma, 1952, p. 11.

două lucrări, divină și omenească, ale Cuvântului întrupat, *ceea ce este lucrat* (ἐνεργήμα) sau *lucrul* (ἔργον), dar nu *lucrarea* (ἐνέργεια). Atunci când, la finele acestei epistole, Sfântul Maxim spune că „încă n-am putut înțelege întocmai care e și cum trebuie să înțelegem lucrarea cea spusă și gândită una”, el nu face decât să dea dovadă de o modestie simulată, menită să îndreptățească invitația pe care i-o face lui Pyrrhus de a preciza în ce sens înțelege acesta termenii ἐνέργεια (lucrare) și ἐνεργήμα (efectul lucrării), și deosebirea dintre acești doi termeni în raport cu lucrul (ἔργον) și activitatea (πρᾶξις), nădăjduind că aprofundarea acestor noțiuni îi va permite lui Pyrrhus să găsească iarăși calea ortodoxiei. Spunându-i lui Pyrrhus: „Te rog [...] să-mi lămurești [...] care e și cum e lucrarea”, Sfântul Maxim pare să indice faptul că noțiunea de „unică lucrare” poate primi o interpretare ortodoxă. Acesta este sensul pe care îl va evidenția ori de câte ori va trebui să explice formula Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul: „o lucrare nouă teandrică”, folosită de monoenergiști și monoteliți în sprijinul tezelor lor. O astfel de formulă, subliniază Sfântul Maxim, semnifică acordul și perihoreza lucrărilor celor două firi ale lui Hristos, păstrând atributele proprii fiecăreia, și nu amestecul sau identitatea lor.¹⁰⁵ Această interpretare ortodoxă este aici subiacentă. *Pactul de unire* vorbea de „unul și același Hristos și Fiul lucrând cele dumnezeiești și cele omenești printr-o singură lucrare teandrică”,¹⁰⁶ monoenergiștii considerând că lucrarea omenească era pasivă și cu totul dependentă de lucrarea dumnezeiască pe care ei o legau de Persoana Cuvântului. Sfântul Maxim răspunde aici în mod implicit acestei concepții eronate precizând că: „El lucra cele dumnezeiești trupește (omenește) [...] și cele omenești, dumnezeiește”, și, apelând la asemănarea cu „sabia înroșită în foc, al cărei ascuțiș îl știm arzător și a cărei ardere

¹⁰⁵ A se vedea *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1056C-1060B, CCSG 48, p. 29.200-34.296 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5d, pp. 61-64 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 7, PG 91, 84D-88B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 6*, pp. 224-227 – n. trad.]. *Pyr.*, PG 91, 345C-348C, Doucet, p. 602-604 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, pp. 351-353 – n. trad.]. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 35-37 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 56-57 – n. trad.].

¹⁰⁶ *Mansi*, XI, 565.

o cunoaștem tăietoare”, spune că „s-a produs întâlnirea focului și a fierului într-un ipostas, niciunul neieșind din puterea după fire pentru unirea cu celălalt, nici având-o pe aceasta după unire desfăcută și despărțită de cea a Celui compus și împreună subzistent”.¹⁰⁷ Lucrul acesta este deplin conform cu formula fundamentală a Sinodului de la Calcedon, în jurul căreia, după cum a subliniat H. U. von Balthasar, Sfântul Maxim și-a construit de la bun început întreaga sa operă,¹⁰⁸ formulă care afirmă: „un singur și același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, în două firi, unite fără amestecare, nici schimbare, fără împărțire, nici separare, distincția firilor nefiind deloc desființată prin unirea lor, fiecare fire păstrând dimpotrivă particularitatea ei, ambele concurgând într-o singură persoană și un singur ipostas”.

Aceste observații permit așadar respingerea afirmației – avansată de V. Grumel și alți câțiva comentatori de după el – că Sfântul Maxim s-ar fi angajat târziu – și în orice caz mult după această *Epistolă* 19 – în lupta contra monoenergismului. L. Thunberg scrie în mod îndreptățit: „Împotriva tendinței de a marca o diferență de pondere și de interes în teologia Sfântului Maxim, între scrierile sale de început și cele de mai târziu, trebuie arătat că cele două voințe în Hristos au avut de fapt un rol mult mai important încă de la scrierile de început ale Sfântului Maxim (cum ar fi *Epistola* 2), deși ele, în primele scrieri, sunt considerate de la sine înțelese. Puse în contextul mai larg al teologiei sale generale referitor la sfințirea și îndumnezeirea omului, perspectiva Sfântului Maxim asupra acestui punct se poate vedea deja de la început. Ceea ce s-a definit mai clar în timp este terminologia, nu teologia sa”.¹⁰⁹

¹⁰⁷ *Ep.*, 19, PG 91, 593AB [tr. rom. cit., *Epistola* 19, pp. 154-155 – n. trad.].

¹⁰⁸ Cf. *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947, p. 39.

¹⁰⁹ *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 11 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 23 – n. trad.]. Referitor la continuitatea gândirii Sfântului Maxim, a se vedea și pp. 12-13. Pozițiile lui V. Grumel au fost criticate și de E. CASPAR, „Die Lateransynode von 649”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 51, 1932, p. 102, n. 61, și de P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra 1955, pp. 14-18, 21. Pozițiile lui F.-M. Léthel au fost în mod riguros și definitiv combătute de M. DOUCET („Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes ? Réflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel”, *Science et Esprit*, 35, 1983, pp. 53-83).

Dacă admitem că monoenergismul și monotelismul își au rădăcinile în curentul neocalcedonian, potrivit tezei lui C. Moeller,¹¹⁰ sau dacă recunoaștem doar că acest ultim curent tinde să minimalizeze omenitatea lui Hristos în raport cu dumnezeirea Sa, cu urmările semnalate mai sus în legătură cu subiectul nostru, e important să situăm cu precizie gândirea Sfântului Maxim și dezvoltarea ei în raport cu acest curent.

Mai întâi de toate este important să constatăm că Sfântul Maxim, în lupta pe care o duce în multe din scrierile sale contra monofizismului severian,¹¹¹ tâlcuiește formula chiriliană: „o fire a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată”, pe care o invocă fără nicio greutate această erezie (și pe care se vor sprijini și cercurile monotelite) într-un sens deplin conform cu ortodoxia calcedoniană.¹¹² Sfântul Maxim arată că Sfântul Chiril n-a avut niciodată intenția de a desființa deosebirea firilor în Hristos după unirea lor, cum caută să facă Apolinarie, Eutihie și Sever.¹¹³ Este evident că pentru Sfântul Chiril firea omenească este considerată neștirbită și nemicșorată chiar și după unire,¹¹⁴ „întrupată”, în formula Sfântului Chiril, indicând „ființa firii noastre”¹¹⁵ (în vreme ce „fire” desemnează aici ipostasul).

¹¹⁰ Această teză este discutabilă: aceste erezii își au mai curând originea în monofizism pur și simplu. Vom nota că Sfântul Maxim, admitând această origine, le găsește o alta, mai veche și mai paradoxală: arianismul și apolinarismul (cf. *Dis. Biz.*, PG 90, 135D) [tr. rom. cit., în: *Sfântul Maxim Márturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu...*, *Disputa de la Bizya*, Sibiu, 2004, p. 163 – n. trad.]. Vom nota de asemenea că J. ROMANIDES consideră în mod paradoxal că originea lor se află mai mult în nestorianism decât în monofizism („Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and some Suggestions for a Fresh Approach”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 5, 1959-1960, p. 170).

¹¹¹ A se vedea îndeosebi *Ep.*, 12, PG 91, 459A-509B [tr. rom. cit., *Epistola* 12, pp. 67-97 – n. trad.].

¹¹² A se vedea analiza și argumentația lui L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 43-44 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Márturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 51-54 – n. trad.].

¹¹³ Cf. *Ep.*, 15, PG 91, 565C (scrisă între 634 și 640); 12, PG 91, 472A-C, 477D-480A, 501BC, 501D (scrisă în 641) [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 138; *Epistola* 12, pp. 71-72, pp. 76-78, p. 94 – n. trad.].

¹¹⁴ Cf. *Ep.*, 12, PG 91, 496C [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 90 – n. trad.].

¹¹⁵ Cf. *Ep.*, 13, PG 91, 525A (epistolă scrisă în 533-534) [tr. rom. cit., *Epistola* 13, p. 108 – n. trad.]. *Ep.*, 12, PG 91, 501B [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 94 – n. trad.].

Dar în același timp în care îl disculpă pe Sfântul Chiril de orice acuzație de monofizism latent și subliniază respectul pe care îl are pentru deosebirea și integritatea firilor după unire, Sfântul Maxim reevaluează în mod pozitiv formulele acestuia în ceea ce privește faptul că ele insistă asupra unirii foarte strânse dintre aceste firi. El arată că expresiile „o fire” și „două firi”, corect înțelese, sunt de fapt complementare.¹¹⁶ În *Epistola* 12, Sfântul Maxim subliniază că expresia „două firi” este folosită atunci când se dorește evidențierea faptului că deosebirea dintre firi este păstrată și după unire, dar că se poate vorbi de „o fire [a lui Dumnezeu Cuvântul] întrupată” atunci când voim să indicăm modul negrăit al unirii lor în Hristos.¹¹⁷ În *Epistola* 18, Sfântul Maxim afirmă chiar că „precum cel ce nu spune de Hristos pentru unirea cea după ipostas că e firea cea una a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată, înțeleasă corect după tâlcuirea preasfântului nostru părinte Chiril, nu crede că s-a făcut unirea, la fel și cel ce nu mărturisește cele două firi, din care este Hristos, după unire, nu poate spune că se păstrează deosebirea”.¹¹⁸ Aici este limpede că Sfântul Maxim exclude nu doar orice interpretare monofizită care ar desființa deosebirea firilor după unire, ci și orice interpretare difizită care, sub pretextul apărării deosebirii firilor, pierde din vedere strânsa lor unire.

Astfel, dacă este adevărat că această formulă din *Epistola* 18 este formal și tipic neocalcedoniană potrivit criteriilor reținute de promotorii acestui calificativ,¹¹⁹ felul în care o înțelege Sfântul Maxim se arată a fi pur și simplu calcedonian, lucru confirmat de altfel de gândirea

¹¹⁶ A se vedea L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 44-45 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 57-58 - n. trad.].

¹¹⁷ Cf. *Ep.*, 12, PG 91, 477BC [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 75 - n. trad.].

¹¹⁸ *Ep.*, 18, PG 91, 588B (epistolă scrisă în 641) [tr. rom. cit., *Epistola* 18, p. 151 - n. trad.].

¹¹⁹ Potrivit criteriilor mai fine ale lui A. Grillmeier (a se vedea *supra*), Sfântul Maxim manifestă chiar în acest pasaj un neocalcedonism extrem, de vreme ce impune mărturisirea simultană și complementară a celor două formule drept condiție a unei mărturisiri de credință corecte. Dar, potrivit criteriilor aceluiași autor, Sfântul Maxim aparține neocalcedonismului moderat, pentru că pe de altă parte el distinge *phusis* de *upostasis*, și menține formula unui unic ipostas în două firi. Ceea ce arată, cel puțin în ceea ce-l privește pe Sfântul Maxim, caracterul nu foarte pertinent al distincției operate de A. Grillmeier.

Mărturisorului. Se știe de altfel că dacă neocalcedonismul corespunde într-adevăr unei tendințe teologice reale, denumirea însăși este contestabilă. Creată de istorici ai dogmei de tradiție apuseană care nu-și ascund ostilitatea față de curentul teologic astfel denumit și-și manifestă în mod deschis simpatia față de curentul antiohian¹²⁰ (mergând uneori până la a profesa un difizism cvasinestorian¹²¹), ea este criticată și respinsă de istoricii dogmei, de tradiție răsăriteană.¹²² Neocalcedonienii, după cum atrage atenția J. Meyendorff, nu se opun atât „calcedonienilor stricti”, cât „difiziților stricti”, care rămân fideli hristologiei antiohiene și consideră Calcedonul drept o dezavuare în parte a Sfântului Chiril și ca o victorie postumă a lui Teodor de Mopsuestia.¹²³ Mișcarea neocalcedoniană s-a născut tocmai ca reacție la această interpretare antiohiană a Calcedonului, care privilegiază dualitatea firilor în raport cu unirea lor, care va ocupa un loc esențial în teologia bizantină mulți ani după sinod și va culmina în respingerea

¹²⁰ Este cazul lui C. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, p. 715 s.; „Textes «monophysites» de Léonce de Jérusalem”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 27, 1951, pp. 471-481. Un alt promotor al conceptului de neocalcedonism, M. RICHARD, este, în ceea ce-l privește, principalul artizan, împreună cu R. Devreesse, al reabilitării lui Teodor de Mopsuestia și al afirmării deplinei ortodoxii a învățaturii sale, considerând-o drept „calcedoniană înainte de Calcedon” (a se vedea mai ales: „La tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως de Théodore de Mopsueste”, *Le Muséon*, 56, 1943, pp. 55-75).

¹²¹ A se vedea de exemplu C. MOELLER care susține în mod curios distincția a două subiecte conștiente în Hristos („Textes «monophysistes» de Léonce de Jérusalem”, *Ephemerides theologicae lovanienses*, 27, 1951, pp. 471-481).

¹²² A se vedea criticile lui J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, pp. 34-36 [tr. rom. cit., *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, pp. 28-29 – n. trad.]; *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, 1982, pp. 60-62; și I. FRĂCEA, *Ὁ Λεόντιος Βυζάντιος: βίος καὶ συγγράμματα: κριτικὴ θεώρηση*, Atena, 1984, pp. 22-25. Reabilitarea corelativă a lui Teodor de Mopsuestia a fost criticată de J. ROMANIDES, „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and some Suggestions for a Fresh Approach”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 5, 1959-1960, pp. 140-185. Acest articol din urmă cuprinde de asemenea o critică a hristologiei și a soteriologiei lui Teodor, și arată că acesta a fost cu adevărat inspiratorul și părintele nestorianismului.

¹²³ A se vedea J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, pp. 33-35 [tr. rom. cit. *supra*, pp. 28-29 – n. trad.]. De fapt, J. Meyendorff îi consideră „difiziți stricti” pe teologii pe care C. Moeller îi consideră „calcedonieni stricti”.

formulelor teopashite și chiar a comunicării însușirilor.¹²⁴ Faptul că acest curent și-a manifestat grija de a reevalua, înfățișând caracterul lor ortodox, textele Sfântului Chiril de care definiția hristologică de la Calcedon nu a ținut seama (mai ales *Epistola 3 către Nestorie*, *Epistola 2 către Succențiu* și *Epistola către Evloghie*)¹²⁵ nu este suficient pentru a-i plasa pe teologii care aparțin acestui curent într-o tendință monofizită; interpretarea pe care o dau ei Sfântului Chiril vizează în parte combaterea interpretării pe care i-o dădeau severienii;¹²⁶ și nici ea nu este de ajuns pentru a-i despărți de Calcedon, după cum sugerează unii comentatori. Formula esențială a acestui sinod se caracterizează printr-un echilibru perfect în afirmația că firile în Hristos sunt „fără amestec” și „fără schimbare”, dar și „fără împărțire” și „fără despărțire”. Or, una dintre trăsăturile caracteristice ale neocalcedonismului este aceea că el caută să mențină acest echilibru apărând caracterul complementar al celor două formule hristologice: „o fire” (înțeleasă – așa cum și Sfântul Chiril însuși o înțelegea – ca sinonimă cu ipostas) și „două firi”.¹²⁷ În plus putem observa că nici faptul că formulele chirilieni la care ne referim nu au fost integrate în mărturisirea de credință de la Calcedon nu înseamnă dezaprobarea lor de către Părinții sinodali care, se știe, erau în majoritatea lor chirilieni și par chiar să-și fi păstrat întotdeauna ca referință implicită cele *Douăsprezece anatematisme* ale Sfântului Chiril,¹²⁸ ele nu au fost eliminate din definiția hristologică pentru că ar fi fost recunoscute ca funciar heterodoxe, ci

¹²⁴ A se vedea J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, pp. 36-45 [tr. rom. cit. *supra*, pp. 29-39 – n. trad.]. W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin, 1957, pp. 121-122.

¹²⁵ Cf. M. RICHARD, „Le neo-chalcedonisme”, *Mélanges de sciences religieuses*, 3, 1946, pp. 157-158.

¹²⁶ Cf. C. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, p. 667.

¹²⁷ Cf. C. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, p. 666.

¹²⁸ Cf. J. ROMANIDES, „St. Cyrill's «One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate» and Chalcedon”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 10, 1964-1965, pp. 82-107.

pentru că puteau fi înțelese într-un mod heterodox. Mișcarea numită neocalcedoniană s-a consacrat în mod esențial promovării interpretării ortodoxe a acestor formule și ar merita așadar mai curând numele de „calcedonism deschis”, având drept pandant „calcedonismul strict”, apărător al unei interpretări mai restrictive a Calcedonului. Acest calcedonism deschis a fost recunoscut la cel de-al cincilea sinod ecumenic (Constantinopol II), care nu a făcut decât să recunoască justetea formulelor chiriliene corect înțelese, opunându-se interpretării lor monofizite (care friza uneori, e drept, tendința cea mai extremă a curentului numit neocalcedonian), ca și interpretării difizite (care friza nestorianismul) a curentului antiohian, și deci arătându-se profund fidel Calcedonului,¹²⁹ precizând însă în ce sens trebuie înțelese anumite puncte din definiția sa; deceniile care au urmat acestui sinod au arătat, din păcate, că formulările sale dădeau loc la divergențe evidente în interpretarea lor și deci nu ofereau o soluție definitivă pentru conflictul pe care avea sarcina să-l rezolve.¹³⁰

Este evident că de acest calcedonism deschis ratificat de cel de-al doilea sinod de la Constantinopol ține Sfântul Maxim. Și se poate constata că preocuparea lui pentru echilibru se manifestă nu doar în ceea ce privește formulele „două firi” și „o fire întrupată”, ci și față de aceste două formule: „din două firi” și „în două firi”. Astfel, în *Epistola* 13, Sfântul Maxim scrie: „Precum afirmând pe Hristos din două firi (ἐκ δύο φύσεων), Îl înțelegem ca fiind din (ἐκ) dumnezeire și din (ἐκ) omenitate, ca un întreg din (ἐκ) părți, tot așa afirmându-L în două firi (ἐν δύο φύσεσιν) după unire, Îl credem fiind în dumnezeire și omenitate ca un întreg în părți”.¹³¹ L. Thunberg, subliniind caracterul măsurat și echilibrat al acestui text, observă că „este evident că interesul Sfântului Maxim față de formulările neocalcedoniene și față de utilizarea lor nu implică nicio tendință care să favorizeze în vreun fel

¹²⁹ Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 36; *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, 1982, pp. 60-64.

¹³⁰ Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 36 s. [tr. rom. cit., p. 29 - n. trad.]; *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, 1982, p. 54 s. A. DE HALLEUX, „La définition christologique à Chalcedoine”, *Revue théologique de Louvain*, 7, 1976, pp. 168-170.

¹³¹ *Ep.*, 13, PG 91, 524D-525A (această epistolă datează din 633-634) [tr. rom. cit., *Epistola* 13, p. 108 - n. trad.].

posibilele consecințe «eretice» ale acestei tendințe teologice».¹³² Vom observa în plus că această conciliere a celor două formule: „din două firi” și „în două firi”, înțelese într-un sens ortodox, corespunde, în epoca în care scrie Sfântul Maxim, credinței Bisericii, pentru că ea a fost canonizată de cel de-al doilea sinod de la Constantinopol.¹³³ Prima formulă a fost de altfel socotită ortodoxă de Părinții de la Calcedon, dar nu a fost integrată în definiția finală, de teamă că aceasta ar fi putut servi drept sprijin pentru interpretarea heterodoxă pe care i-o dădeau Eutihie, Dioscur și monofiziții („două firi înainte de unire, o fire după unire”),¹³⁴ interpretare pe care o exclude în mod explicit Sfântul Maxim, urmând Părinților de la Constantinopol II.

Vom regăsi iarăși același echilibru în interpretarea pe care Sfântul Maxim o dă formulei chiriliene: „o singură lucrare comună [manifestată] prin amândouă [firile]” (μία τε καὶ συγγενῆς δι’ ἀμφοῖν ἐνέργεια), și formulei, de asemenea ambiguă (și de asemenea folosită de monoenergiști în sprijinul tezelor lor), a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul – „o lucrare nouă teandrică” –, atunci când vom examina concepția Sfântului Maxim cu privire la perihoreză.¹³⁵

¹³² *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 46 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 60 – n. trad.].

¹³³ Cf. *Anat.* 7 și 8, Denzinger 428-429. Mai înainte, cele două formule fuseseră conciliate de LEONȚIU AL IERUSALIMULUI (*Adv. mon.*, PG 86, 1884BC) și de edictul lui Justinian din 551 (*Conf. fid.*, ed. Schwartz, p. 74).

¹³⁴ Cf. J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood, 1982, p. 61. A. DE HALLEUX, „La définition christologique à Chalcedoine”, *Revue théologique de Louvain*, 7, 1976, p. 161. Acesta din urmă notează de altfel că „până la primele ședințe ale sinodului din Constantinopol din 448 avem mărturisiri de tipul «din două firi» coexistând fără nicio problemă alături de altele, de tipul «în două firi» și «două firi»”.

¹³⁵ Grija constantă a Sfântului Maxim de a arăta deplina ortodoxie a pozițiilor Sfântului Chiril și ale Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, ca și respectul și venerația de care dă dovadă față de ei înfățișează în mod vădit că, departe de a se distanța de ei, de a le „rectifica” concepțiile și de a opera chiar o adevărată răsturnare a lor, așa cum afirmă M.-J. LE GUILLOU (Prefața la J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1972, p. 11; Prefața la A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 10), A. RIOU [*op. cit.*, p. 171]) și J.-M. GARRIGUES („Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff”, *Istina*, 15, 1970, pp. 358-360; *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1972, pp. 121, 132, 163 și *passim*), dimpotrivă,

Analizând interpretarea maximiană a acestor formule, L. Thunberg consideră că maniera neocalcedoniană de a se exprima a Sfântului Maxim nu implică în ceea ce-l privește nicio consecință monoenergistă sau monotelită și nici cea mai mică ezitare cu privire la aceste două poziții eretice.¹³⁶

L. Thunberg își încheie astfel analiza sa: „Ca rezumat a ceea ce am spus până acum, putem trage concluzia că Sfântul Maxim, încă în perioada de început a activității sale, combină în mod consecvent acceptarea formulărilor și pozițiilor neocalcedoniene – fie că sunt sau nu afirmate de sinodul de la Constantinopol – cu o dialectică calcedoniană mai strictă, pe care, în anumite puncte, o dezvoltă încă și mai mult. Așadar, până aici, nu se poate vedea la Sfântul Maxim nicio ezitare în raport cu monoenergismul sau cu monotelismul, în pofida faptului că ambele erezii par să-și aibă rădăcinile în poziții neocalcedoniene. Deschiderea Sfântului Maxim față de teologia neocalcedoniană și fidelitatea sa față de Sinodul de la Calcedon, se asociază, așa cum am văzut, cu o înțelegere profundă a perspectivelor hristologice calcedoniene, care pare în ea însăși să excludă orice ezitare de acest fel”¹³⁷.

Sfântul Maxim vrea să-și plaseze gândirea pe linia gândirii lor. Îndeosebi el acceptă și-și asumă deplin, tâlcuind-o și înfățișându-i sensul ortodox, expresia dionisiiană „lucrare teandrică”, în care J.-M. Garrigues, pe baza unei ipoteze fragile a lui H.-D. SAFFREY („Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus”, *Studia Patristica*, IX, Berlin, 1966, pp. 98-105) și fără să țină seama de deosebirea de context și de sens, vede o expresie proclisiană. Asimilarea constantă (sub formă de afirmații generale și lipsite de orice argumentație) a gândirii dionisiene cu gândirea neoplatonică se arată nu doar exagerată, ci și în contradicție cu concluziile celor mai buni specialiști recentii ai scrierilor lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, ale căror lucrări par a fi total ignorate (a se vedea V. LOSSKY, „La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5, 1930, pp. 279-309; R. ROQUES, „Denys l'Aréopagite”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 244-286, și *L'Univers dionysien*, Paris, 1954; W. VÖLKER, *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958; E. VON IVANKA, „La signification historique du «Corpus Areopagiticum»”, *Recherches de science religieuse*, 36, 1949, pp. 5-24, și *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990, pp. 211-273).

¹³⁶ Cf. *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 47-48 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 62 – n. trad.].

¹³⁷ *Microcosm and Mediator*, p. 50 [tr. rom. cit. *supra*, p. 63 – n. trad.].

În ceea ce privește atotștiința pe care Sfântul Maxim i-o atribuie lui Hristos în firea Sa omenească, atribuire pe care o regăsim frecvent la teologii neocalcedonieni, se cuvine să observăm că ea nu le este proprie, dar că respingerea unei neștiințe a lui Hristos s-a generalizat la toți teologii ortodocși bizantini în timpul apariției agnoeților,¹³⁸ și că atotștiința lui Hristos în omenitatea Sa nu ține doar de concepțiile monofizite și monoenergiste, ci poate primi o interpretare ortodoxă: astfel aceasta era concepția Sfântului Chiril al Alexandriei, sau încă și cea a patriarhului Evloghie, care se arată chiar ca riguros calcedoniană¹³⁹ și a fost adoptată de prietenul său, Sfântul Grigorie cel Mare.¹⁴⁰ Sfântul Maxim admite de altfel că doctrina agnoeților este o erezie deja condamnată.¹⁴¹ Într-un capitol din *Quaestiones et dubia*, una din primele sale scrieri, el face în primul rând distincția dintre două soiuri de neștiință: una, vrednică de osândire și care depinde de noi, referitor la virtute și evlavie, alta, de neosândit și care nu depinde de noi, referitor la cele ce se vor întâmpla în viitor. Dacă cea dintâi este exclusă când e vorba de Hristos, el admite că a doua Îi poate fi atribuită potrivit omenității Sale: „ca fire umană care era unită cu El, se spune că nu știa.” Prin această formulare, Sfântul Maxim înțelege că Dumnezeu Cuvântul, Cel care Și-a asumat omenitatea noastră în starea ei căzută (afară de păcat), Și-a asumat odată cu ea nu doar pătimirile fără de vină, ci și neștiința fără de vină, și se poate spune așadar că era neștiutor dacă privim din punctul de vedere al acestei

¹³⁸ Cf. M. JUGIE, „La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 10, 1921, pp. 556-558; *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, 1933, p. 666. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 393.

¹³⁹ Cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 499-500. Concepția lui se bazează pe unirea ipostatică: „Omenitatea lui Hristos, care este unită într-un singur ipostas cu Înțelepciunea Sa cea neajunsă, nu se poate nici ea afla în neștiință de cele ce sunt sau de cele ce vor să fie” (*Contra Agnoitas*, în PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 225, PG 103, 1081A).

¹⁴⁰ Acesta din urmă afirmă îndeosebi că „cine nu este nestorian nu poate fi nici-decum agnoet” (cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 502).

¹⁴¹ Cf. *Th. Pol.*, 19, PG 91, 216B s. [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 15*, p. 292 – n. trad.].

omenități. Însă Sfântul Maxim insistă asupra faptului că această omenitate nu este omenitate simplă sau nudă (ca a noastră), ci o omenitate unită cu Dumnezeu Cuvântul după ipostas și nedespărțită de El, primind așadar, datorită perihorezei între firea omenească și cea dumnezeiască, cunoașterea tuturor lucrurilor. Hristos în omenitatea Sa era așadar atotștiutor, nu prin puterea firii acestei omenități, ci datorită unirii ei ipostatice cu Dumnezeu Cuvântul. Prin însuși acest fapt, cunoașterea pe care o are Hristos ca om este diferită de cea pe care puteau s-o aibă prorocii, aceștia fiind insuflați de har: „Dacă deci sfinților proroci le sunt cunoscute prin har cele îndepărtate și care nu țin de noi, cu cât mai mult nu le va cunoaște, oare, pe toate Fiul lui Dumnezeu și, prin El, le cunoaște și omenitatea Lui, nu [firește] prin fire, ci prin unirea cu Dumnezeu Cuvântul? Căci precum fiul trecut prin foc are toate caracteristicile proprii focului – fiindcă luminează și arde –, dar cu firea nu este foc, ci fier, la fel și firea omenească a Domnului, întrucât era unită cu Cuvântul, le știa pe toate și pe toate cele convenite lui Dumnezeu le-a arătat întru sine. Dar în măsura în care era [fire omenească], unită cu El, [se spune că] nu știa”.¹⁴² Această trăsătură nu dovedește așadar o tendință monofizită. În *Opuscule teologice și polemice*, 19 (datând din 642), Sfântul Maxim prezintă o concepție mai șlefuită, dar care în mod substanțial este aceeași.¹⁴³ Eliminând neștiința condamnată ca nefiind a rațiunii (*logos*) firii omenești asumate de Cuvântul, el spune că a atribui neștiința (lipsită de vină) lui Hristos înseamnă a-L face înfățișa ca „simplu om” pe Cel ce era „Dumnezeu întrupat”. Iar ca Dumnezeu întrupat, Cuvântul „desființează toată neștiința dacă este Înțelepciunea și Puterea lui Dumnezeu”. Totuși Sfântul Maxim nu respinge pur și simplu neștiința lipsită de vină a lui Hristos; dacă respinge ideea unei împrărieri ființiale a neștiinței care ar conduce la o înțelegere a lui Hristos în omenitatea Sa ca simplu om „neștiutor prin fire”, el respinge de asemenea ideea unei împrărieri relaționale (potrivit căreia Și-a făcut ale Sale cele ce sunt proprii altora, „nepătîmind și nelucrând

¹⁴² *Qu. D.*, I, 67, CCSG 10, p. 155 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea I, 67, pp. 250-251 – *n. trad.*].

¹⁴³ Cf. *Th. Pol.*, 19, PG 91, 216B-221C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 17*, pp. 292-295 – *n. trad.*].

pe niciuna din ele”), fiindcă atunci Cuvântul întrupat n-ar mai fi om deloc, ci numai un Dumnezeu fără nimic din cele ale trupului. Aceasta ar însemna o aderare la poziția lui Apolinarie sau a lui Manes și o hulă mai mare decât a lui Sever, care reduc firile la una singură. Neștiința, spune Sfântul Maxim referindu-se la Sfântul Grigorie de Nazianz, face parte „din cele naturale ale lui Dumnezeu întrupat, ca: a dormi, a bea, a înseta, a obosi, a lăcrima, a se întrista de moarte, a se teme de moarte, crucea [...], prin care ne-a mântuit, primindu-le pe toate acestea și pătimindu-le de bunăvoie după fire pentru noi”. Dar pentru că firea omenească a Cuvântului nu există ca simplă fire, adică neunită cu Cuvântul după ipostas, nu se poate admite neștiința „decât prin deosebirea (διαστολή) prin cugetare (κατ’ ἐπίνοιαν) a firilor”, spune Sfântul Maxim, declarând că așa tâlcuiește această formulare a Sfântului Grigorie de Nazianz: „Cunoaște ca Dumnezeu, dar [spune că] nu știe ca om, dacă cineva desparte cele ce se văd [aparențele] de cele ce se înțeleg [cu mintea]”,¹⁴⁴ dar trebuie să rămână limpede că „nu e al Lui ceva din cele gândite prin simpla cugetare (distinctivă)”. Gândirea Sfântului Maxim are aici vădite accente chiriliene,¹⁴⁵ dar se arată mai apropiată de cea a patriarhului Evloghie al Alexandriei¹⁴⁶ al cărui calcedonism este adevărat.¹⁴⁷

În ceea ce privește ideea unei omenități mișcate de Dumnezeu (θεοκίνητος), trebuie într-adevăr să recunoaștem că ea era uzuală nu numai la monoteliți, ci și la ortodocși, deosebirea fiind că aceia se foloseau de această noțiune pentru a desființa voința și lucrarea omenească, în vreme ce pentru ortodocși voința și lucrarea omenească se mențineau intacte.¹⁴⁸ Noțiunea unei omenități „mișcate de

¹⁴⁴ Or., XXX, 17, SC 250, p. 258 [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice. Cuvântarea a patra despre Dumnezeu*, XV, p. 147: „cunoaște [...] ca Dumnezeu, dar [...] nu cunoaște ca om, dacă cineva va separa partea Lui văzută de partea Lui cugetată cu mintea” – n. trad.].

¹⁴⁵ Cf. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Ep.*, 40, PG 77, 192-193; *Ep. ad Succens.*, I, PG 77, 232D-233A; II, PG 77, 245A.

¹⁴⁶ Cf. *Contr. Agnoitas*, în PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 230, PG 103, 1084B.

¹⁴⁷ A se vedea A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 499-500.

¹⁴⁸ Cf. P. PARENTE, „Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelitica”, *Revue des études byzantines*, 11, 1953, p. 248.

Dumnezeu” este în sine ireproșabilă¹⁴⁹ dacă admitem, cum este cazul la Sfântul Maxim, că omenitatea își păstrează totuși proprietățile ei esențiale. Sinodul al VI-lea ecumenic va relua de altfel această idee: „trebuia ca voința trupului să fie mișcată și supusă de voința dumnezeiască (ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινήθῃναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεϊκῷ)”.¹⁵⁰

Tot așa există o folosire ortodoxă a conceptului de instrument (organ) (ὄργανον),¹⁵¹ concept pe care de altfel Sfântul Maxim nu-l folosește decât pentru a critica folosirea lui heterodoxă de către monoenergiști;¹⁵² lucrul acesta arată că ideea de instrumentalitate pe care o aflăm în *Ambigua. Către Toma*, scrisă un an mai târziu, mai ales în afirmația că Cuvântul lucra în mod „liber (suveran), mișcând firea asumată așa cum mișcă sufletul în chip natural trupul unit cu el”,¹⁵³ trebuie înțeleasă într-un sens diferit de concepția monotelită, sau, altfel spus, într-un sens care presupune că voința și lucrarea omenescă nu sunt desființate prin această suveranitate pe care Cuvântul o exercită asupra omenității Sale.

Atunci când se vorbește de o suveranitate a Cuvântului exercitată asupra omenității Sale, se pune evident întrebarea dacă sursa sau principiul acestei suveranități este Cuvântul privit ca ipostas sau Cuvântul privit potrivit firii Sale dumnezeiești. Voind să arate că noțiunea de omenitate θεοκίνητος poate fi înțeleasă în mod ortodox, M. Jugie

¹⁴⁹ A se vedea argumentația lui M. JUGIE („Monothélisme”, *Dictionnaire de théologie catholique*, X/2, 1929, col. 2311-2312) care în această privință se opune criticii lui J. TIXERONT (*Histoire des dogmes*, t. III, Paris, 1912, pp. 172-175).

¹⁵⁰ *Mansi*, XI, 638BC. Denzinger 556.

¹⁵¹ De exemplu la SFÂNTUL ATANASIE AL ALEXANDRIEI, *De inc. Verb.*, VIII, 3, SC 199, p. 292; XLI, 7, SC 199, p. 414; XLII, 5-6, SC 199, pp. 416-418; XLIII, 1, SC 199, p. 418; 5-6, SC 199, pp. 420-422; *Contr. Ar.*, III, 31, PG 26, 389A; 35, PG 26, 397B; 53, PG 26, 436A [tr. rom. cit., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, Cap. II, VIII, p. 99; Cap. VI, XLI, p. 136; Cap. VI, XLII, p. 137; Cap. VI, XLIII, p. 138; *Trei cuvinte împotriva arienilor*, III, XXXI, p. 359; XXXV, p. 365; LIII, p. 384 – n. trad.]. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Thes.*, ass. 28, PG 75, 429C; *Or. ad imp. de recta fide*, 21, PG 76, 1164AB. A se vedea W. METZGER, *Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter*, Münsterschwarzach, 1968.

¹⁵² *Th. Pol.*, 5, PG 91, 64BC (text scris către 633) [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 4*, p. 212 – n. trad.].

¹⁵³ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1049CD, CCSG 48, p. 24.93-94 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5b, p. 57 – n. trad.].

argumentează în sensul primei soluții: „În Iisus Hristos nu există decât un singur *eu*, un singur agent răspunzător pentru actele omenești ca lucrări dumnezeiești, *eul* dumnezeiesc, agentul dumnezeiesc, adică persoana însăși a Cuvântului. Aceași Persoană a Cuvântului este cea care acționează, care voiește în și prin firea Sa dumnezeiască și voința Sa dumnezeiască, în și prin firea Sa omenească și voința Sa omenească. El este posesorul, inițiatorul, ordonatorul a tot ce se întâmplă, a tot ce se săvârșește în și prin cele două firi ale Sale. Firea omenească, voința omenească este cu adevărat subordonată stăpânirii Sale, autorității Sale atotputernice. Cu adevărat El este Cel care o pune în mișcare, El are inițiativa oricărei acțiuni săvârșite de ea. Lucrul acesta nu desființează nicidecum libertatea voinței omenești a Mântuitorului, pentru că prin ea El voiește în mod omenesc, adică liber, iar nu în mod automat, mecanic. Aici se află fără îndoială aspectul tainic al psihologiei omenești a Domnului nostru. Chiar atunci când acționează ca om și prin firea Sa omenească, întotdeauna cea care acționează este o Persoană dumnezeiască”.¹⁵⁴ M. Jugie, oferind această explicație, nu se referă direct la Sfântul Maxim și nu susține că-i exprimă poziția. Dar s-ar putea considera că o exprimă. Nu se poate contesta faptul că pentru Sfântul Maxim Persoana Cuvântului este subiectul actelor Sale dumnezeiești și omenești. Totuși important în cazul de față este faptul că acest ipostas este dumnezeiesc.¹⁵⁵ Vom observa de altfel că în exprimările sale pe această temă, Sfântul Maxim se referă, fără deosebire, la Cuvântul sau la Dumnezeu.¹⁵⁶ În plus, după cum subliniază M. Doucet, a face din fire instrumentul persoanei ridică în cazul de față o problemă: „Cuvântul nu poate acționa sau voi decât în firea Sa dumnezeiască sau în firea sa omenească; El nu poate exercita o cauzalitate eficientă asupra uneia sau alteia. Între cele două firi, care își are fiecare consistența sa și nu se confundă în unicitatea Persoanei care și le-a asumat, sau între Dumnezeu și omenitatea asumată, se poate vorbi în mod just de instrumentalitate”.¹⁵⁷ Comparația maximiană, citată

¹⁵⁴ „Monothélisme”, *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 2, 1929, col. 2311.

¹⁵⁵ Cf. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 348.

¹⁵⁶ După cum notează M. DOUCET, *op. cit. supra*, p. 349.

¹⁵⁷ *Op. cit. supra*, p. 350.

anterior, cu lucrarea sufletului asupra trupului evocă de altfel mai curând o cauzalitate de ordin fizic, dar care se produce cu adevărat potrivit ipostasului și care respectă, pe de altă parte, firea omenească mișcată sau voința „întipărită”. Cuvântul conduce omenitatea enipostaziată de El ca Unul ce este dumnezeiesc, lăsând-o însă să lucreze potrivit propriei sale firi. Acestea fiind spuse, după cum subliniază M. Doucet, care discută îndelung această problemă, „relația Cuvântului cu firea și cu voința Sa omenească nu este enunțată de Maxim cu claritatea teologilor dotați cu noțiuni mai precise referitor la cauzalitate”.¹⁵⁸

Rămâne de examinat acuzația de aftartodochetism pe care o poate suscita concepția Sfântului Maxim.

Să observăm mai întâi de toate că, pe lângă formele extreme și incontestabil heterodoxe de aftartodochetism, însăși doctrina lui Iulian din Halicarnas, principalul inițiator al acestui curent teologic, odată repusă în contextul ei doctrinar și privită în toată subtilitatea ei (iar nu prin prezentarea deformată a lui Sever, nici prin dezvoltările iulianiștilor), se vedește într-atât de apropiată de pozițiile ortodoxe, încât ne-am putea îndoi că este în mod substanțial cu adevărat eretică.¹⁵⁹ Analogiile constatate la o primă abordare între anumite concepții și expresii ale Sfântului Maxim și anumite argumente ale lui Iulian nu permit așadar, dacă ne referim numai la ele, taxarea de heterodoxă a poziției maximiene, nici stabilirea unei înrudiri a acestor expresii și concepții cu tezele iulianiste sau gaianite (aftartodochetismul nefiind, riguros vorbind, decât forma lor extremă). Vom nota, pe de altă parte, că majoritatea teologilor așa-zisi neocalcedonieni au luptat contra acestor teze,¹⁶⁰ și că părintele duhovnicesc al Sfântului Maxim, Sfântul Sofronie al Ierusalimului, a fost chiar considerat unul dintre adversarii lor;¹⁶¹ apartenența Sfântului Maxim

¹⁵⁸ *Op. cit. supra*, p. 347.

¹⁵⁹ Este teza care a fost în mod constant apărată de R. DRAGUET, unul dintre cei mai buni specialiști în ceea ce privește această doctrină.

¹⁶⁰ În vreme ce acestea au influențat pe unii calcedonieni stricti (a se vedea A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 290-309, 410-412).

¹⁶¹ Cf. SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Ep. syn.*, PG 87, 3192 [tr. rom. cit., în: *Sfântul Sofronie al Ierusalimului. Viața și scrierile*, pp. 55-56 – *n. trad.*]. A se vedea M. JUGIE, „Gaianite (La controverse) et la passibilité du corps de Jésus-Christ”, *Dictionnaire de*

la curentul așa-zis neocalcedonian nu poate constitui așadar nicidecum un element de învinuire, nu mai mult decât faptul că el a fost un aprig adversar al doctrinei lui Sever, primul și principalul dușman al lui Iulian de Halicarnas.

În ceea ce privește fondul problemei, putem observa că Sfântul Maxim nu mărturisește niciodată nimic din ceea ce este mai contestabil în aftartodochestism și din ceea ce poate permite ca această doctrină să fie considerată heterodoxă. Putem chiar constata că el se distanțează și de pozițiile lui Iulian. Pentru acesta, Hristos, Noul Adam, a luat, din clipa zămislirii Sale, un trup asemănător cu cel al lui Adam dinainte de păcat, adică un trup nepătimitor, nestricăcios și nemuritor, aceste însușiri constituind pentru firea Sa omenească o stare naturală și permanentă (de la care Hristos nu S-a abătut prin minunile săvârșite, decât în anumite situații, „prin iconomie”). Lucrul acesta i se pare o consecință atât a unirii ipostatice (Cuvântul trebuia să facă trupul cu care S-a unit părtaș la propria Sa nepătimire, nestricăciune și nemurire, și nu putea fi supus fără voia Lui necesităților firii căzute), cât și a lucrării mântuitoare (Mântuitorul trebuia să fie El însuși lipsit de răul pe care venise să-l tămăduiască).¹⁶² La aceasta trebuie adăugat faptul că Iulian considera stricăciunea ca legată de starea păcătoasă.¹⁶³ Or, niciuna dintre aceste trei rațiuni de a exclude stricăciunea omenității asumate de Cuvântul nu este conformă cu gândirea Sfântului Maxim. Referitor la cea de-a treia, am văzut că Sfântul Maxim deosebește net păcatul strămoșesc (vrednic de osândă) de

théologie catholique, VI, 1920, col. 1008-1010, 1021; „La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 10, 1921, pp. 551-555.

¹⁶² Rezumăm aici doctrina iulianistă urmând în mod intenționat prezentarea pe care i-a făcut-o M. JUGIE („Gaïanite [La controverse] et la passibilité du corps de Jésus-Christ”, *Dictionnaire de théologie catholique*, VI, 1920, col. 1003-1004; „La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 10, 1921, pp. 550-551), care îl înfățișează sub aspectul său cel mai îndepărtat de ortodoxie. Vom afla o expunere mai nuanțată în lucrarea și articolele citate anterior ale lui R. DRAGUET și în studiul lui A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 116-159.

¹⁶³ A se vedea R. DRAGUET, „Julien d'Halicarnasse”, *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII, 1924, col. 1936, 1937.

urmările sale, despre care el spune că nu sunt de osândit.¹⁶⁴ În ceea ce privește a doua rațiune, Sfântul Maxim, dimpotrivă, în multe rânduri, urmând Sfântului Grigorie de Nazianz, spune despre Cuvântul că nu putea vindeca ce nu-și asumase și subliniază adesea că trebuia ca El să-și asume firea noastră în starea de după păcat, pentru a o izbăvi de păcat. În ceea ce privește prima rațiune, am observat că Sfântul Maxim, deosebind facerea de naștere, consideră că Hristos, potrivit celei dintâi, și-a asumat firea omenească în starea sa originală de nepăcătuire, dar nu și de nesticăciune, iar potrivit celei de-a doua, și-a asumat-o în starea ei căzută, păcătoasă, stricăcioasă și muritoare:

„Facerea L-a adus la identitatea cu omul de la început prin suflarea de-viață-făcătoare, din care luând «după chipul», ca om, a păstrat libertatea nevândută și nepăcătuirea 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 acelorași afecte (patimi) 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 dinainte de cădere și deci luând la plâsmuirea Sa prin insuflare în chip natural nepăcătoșenia, nu a luat și nesticăciunea. Iar din nașterea sub osânda de după cădere luând, prin golirea (chenoza) Sa de bunăvoie, în chip natural, caracterul pătimitor (afectele), nu a luat și păcătoșenia.¹⁶⁵ Și astfel Se face un nou Adam, primind aceeași facere, afară de păcat, și suportând aceeași naștere unită cu suferința [cu îndurarea pătimirii]”¹⁶⁶

¹⁶⁴ Cf. *Thal.*, 42, PG 90, 405BC, CCSG 7, p. 285.5-18 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 42, p. 182 – n. trad.].

¹⁶⁵ Cf. *Thal.*, 21, PG 90, 313B, CCSG 7, p. 129.38-42: „Din prima alcătuire a lui Adam, pe care a avut-o din facere, a luat nepăcătoșenia, nu și nesticăciunea, iar din nașterea introdusă după aceea în fire, din pricina păcatului, a luat numai trăsătura pătimitoare, însă fără de păcat.” [tr. rom. cit., *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 21, p. 94 – n. trad.].

¹⁶⁶ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1316C-1317A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 108, pp. 270-271 – n. trad.]. A se vedea și urmarea acestui pasaj citată anterior.

Multe alte texte ale Sfântului Maxim merg în același sens, dar acest pasaj descoperă mai multe aspecte esențiale în ceea ce privește deosebirea gândirii Mărturisorului de cea a iulianiștilor: în primul rând precizarea că prin facere Cuvântul a luat firea originară a lui Adam lipsită de stricăciune; în al doilea rând, afirmația că Dumnezeu Cuvântul „a luat în chip natural caracterul pătimitor”.¹⁶⁷ În ceea ce privește afirmația că El „Se supune *cu voia* acelorași afecte *aproape* ca și noi”, prin ea se urmărește sublinierea de două ori a faptului că afectele în Hristos – și am putea spune același lucru despre stricăciune și moarte – sunt asumate de bunăvoie și nu îndurate (silit și pasiv), ceea ce Sfântul Maxim subliniază în multe alte feluri în pasajele citate de noi anterior. Sfântul Maxim nu caută prin aceasta să atenueze realitatea afectelor, a suferințelor, a stricăciunii și a morții acceptate de Hristos, ci să pună accentul pe chenoza Sa și să arate că El a îndurat toate acestea nu pentru că le-ar fi meritat precum ceilalți oameni din pricina păcatului, ci pe nedrept, ca Unul ce a rămas fără de păcat.¹⁶⁸ Insistența asupra modului suprafiresc al zămislirii și al nașterii Cuvântului, deosebite de ale celorlalți oameni, nu este folosită de Sfântul Maxim, cum fac aftartodocheții, ca demonstrare a faptului că Hristos în firea Sa omenească a fost lipsit de starea de pătimire, de stricăciune și de mortalitate, ci mai degrabă pentru a demonstra că El S-a născut lipsit în firea Lui omenească de tendința spre păcat, pe care ceilalți oameni o moștenesc prin nașterea trupească. Este adevărat că prin modul unic al zămislirii și nașterii Sale El ar fi putut să scape de pătimire, stricăciune și moarte, de vreme ce urmările păcatului strămoșesc se transmit la toți oamenii prin nașterea din sămânță bărbătească; dar acest argument, departe de a-i sluji, ca aftartodocheților extremiști, la afirmația că El a scăpat în mod real de această stare, îi slujește la sublinierea caracterului deplin voluntar și filantropic al asumării acestor

¹⁶⁷ Starea pătimitoare este raportată la firea asumată în numeroase alte pasaje din scrierile Sfântului Maxim, inclusiv din primele scrieri, ca *Thal.*, 61, PG 90, 629AB, 629C, CCSG 22, p. 87.61-64, 89.86-88 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, pp. 381-382 – *n. trad.*].

¹⁶⁸ A se vedea în această privință *Thal.*, 61, PG 90, 628C-632D, CCSG 22, p. 87.36-93.141 [tr. rom. cit. *supra*, pp. 381-385 – *n. trad.*].

neputințe, care Lui nu-I sunt impuse precum celorlalți oameni și nu constituie niciodată pentru El o necesitate.¹⁶⁹

Putem considera așadar că Hristos, în firea Sa omenească, renunță de bunăvoie, chiar din primul moment al existenței Sale omenești și nu o dată pentru totdeauna, ci în mod continuu până la Înviere, la

¹⁶⁹ Sfântul Maxim se arată aici apropiat de argumentația și de ceea ce corespunde, potrivit lui R. DRAGUET, intențiilor profunde ale lui Iulian, care în această privință nu exprimă nimic contrar credinței (cf. „Julien d'Halicarnasse”, *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII, 1924, col. 1937-1938). Acest aspect este de altfel subliniat de numeroși autori ortodocși, între care SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA (*Or. de beat.*, IV, 3, PG 44, 1237A) [tr. rom. cit., *Despre fericiri*, p. 362 – n. trad.], SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI (*Chr. un.*, SC 97, pp. 454-456; *In Io.*, PG 74, 665B), DIADOH AL FOTICEII (*Cap. cent.*, 62, SC 5 bis, p. 122) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 1, *Cuvânt ascetic ...*, în *100 de capete*, 62, p. 432 – n. trad.], sau autorul scrierii *De sectis* (PG 86, 1260C), și cu insistență de SFÂNTUL SOFRONIE AL IERUSALIMULUI (*Ep. syn.*, PG 87, 3173B-3176A) [tr. rom. cit., *Scrisoare sinodală*, pp. 54-55 – n. trad.]. Credem că este important să-I cităm în mod amplu pe acesta din urmă, pentru strănsele sale legături cu Sfântul Maxim: „El [Cuvântul], când voia, dădea prilej firii trupești să lucreze și să sufere cele ce sunt proprii trupului omenesc, ca nu cumva întruparea Lui, cea mai presus de fire și slăvită, să fie socotită o închipuire oarecare și o vedenie deșartă. El a primit și a suportat acestea nu fără voia Sa sau dintr-o constrângere, cu toate că le primea la Sine în mod natural și omenește și le făcea și le săvârșea prin mișcări sau frământări omenești. Să piară, deci, orice gând defăimător cu privire la adevărul întrupării Domnului! Căci Hristos era Dumnezeu și a primit să sufere acestea trupește, ca să ne mântuiască pe noi prin suferințele Sale proprii, dându-ne în dar, prin ele, starea de nepătimire. Acestea le-a arătat El însă atunci când a hotărât să sufere [...] și să lucreze omenește, atunci când socotea că le este de folos celor care-L priveau, pentru care S-a și făcut om cu adevărat, și nu atunci când pornirile firești și trupești voiau să se miște în chip natural pentru săvârșirea lucrării lor, chiar atunci când necredincioșii, plini de cutezanță, ardeau de dorința de a-și împlini urzelile lor josnice. El a îmbrăcat cu adevărat trup pătimitor, muritor și stricăcios, supus pătimirilor noastre firești și nevinovate și a consimțit să sufere și să lucreze cu acest trup al Său pe măsura firii lui, până la învierea Sa din morți, când a nimicit ce este pătimitor, muritor și stricăcios în noi și ne-a dăruit nouă izbăvirea de ele. Așadar, El a dovedit că săvârșește cele smerite și cele omenești de bunăvoie, rămânând însă Dumnezeu în toate acestea, pentru că El Însuși era stăpân al suferințelor și al faptelor omenești, și nu numai stăpân, ci și căpetenie peste ele, deși a luat fire în mod natural pătimitoare. De aceea, cele omenești ale Sale erau mai presus de om, nu pentru că El nu era de fire omenească, ci pentru că El S-a făcut om de bunăvoie, iar acestea nu erau săvârșite în mod tiranic, ca la noi, oamenii, și fără de voie, ci le săvârșea când voia și pe cât le voia, și El Însuși îi îngăduia pe cei care-I produceau suferințele, și îngăduia pătimirile ce se lucrează prin fire” (trad. de C. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem*, Paris, 1972, pp. 205-206) [tr. rom. cit. *supra*, pp. 54-55 – n. trad.].

privilegiile conferite de modul Său de naștere mai presus de fire și de faptul că firea Lui omenească era în El unită cu dumnezeirea Sa.

Acesta este unul dintre aspectele chenozei Sale, înțeleasă în sens propriu, ca dezbrăcare de privilegiile dumnezeiești (cf. *Filipeni* 2, 6-8), dezbrăcare săvârșită nu doar prin faptul că Se face om, ci odată ce omenitatea este asumată.¹⁷⁰

¹⁷⁰ A se vedea pe acest subiect, F. BRUNE, *Pour que l'homme devienne Dieu*, ed. a II-a, Saint-Jean-de-Braye, 1992, pp. 401-421. V. LOSSKY interpretează astfel gândirea Sfântului Maxim: „Se poate spune că Persoana lui Hristos, înainte de lucrarea răscumpărătoare, înainte de Înviere, avea în natura Sa umană doi poli deosebiți – nesticăciunea naturală și lipsa naturală de suferință – proprii unei firi desăvârșite și îndumnezeite și în același timp posibilitatea alterării și a suferinței luate asupra-Și de bunăvoie, condiții cărora Persoana Sa chenotică a supus și supunea fără încetare firea Sa umană liberă de păcat. Pentru aceasta Sfântul Maxim distinge două moduri de asumare a naturii umane de către Cuvântul: asumarea firească și asumarea relativă sau iconomică. Cea dintâi este, ca să spunem așa, ascunsă de a cea de-a doua. Ea nu se arată decât o singură dată înainte de Pătimire, când Hristos S-a făcut văzut celor trei apostoli, așa cum era în firea Sa umană îndumnezeită, strălucind de lumina Dumnezeirii Sale” (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, pp. 144-145) [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 177 – n. trad.]. Această interpretare nu corespunde însă gândirii Sfântului Maxim: nu putem considera că pentru el există o nepătimire și nesticăciune a firii omenești a lui Hristos alături sau ca substrat al stării pătimitoare și stricătioase pe care Și-a asumat-o. Mai corect ar fi să se vorbească de o nepătimire și de o nesticăciune potențială pe care Cuvântul le poate actualiza după voia Sa. Hristos a renunțat cu adevărat de bunăvoie, de la nașterea Sa și până la împlinirea deplină a economiei Sale mântuitoare, la nepătimire și nesticăciune. Ceea ce se petrece la Schimbarea la Față ține de altfel de o altă ordine: aici El nu voiește să Se arate ca nepătimitor și nesticătios, ci descoperă vederii firea Sa omenească slăvită, renunțând într-un anume fel în acel moment și pentru scurtă vreme, din rațiuni pedagogice, la privilegiile pe care aceasta le avea prin unirea cu firea dumnezeiască. V. Lossky comite de altfel o eroare în legătură cu asumarea relativă sau iconomică, care nu constă în asumarea stării pătimitoare și stricătioase a firii căzute (această asumare, potrivit Sfântului Maxim, face cu adevărat parte din asumarea firească), ci într-o împrăziere ca doctor a bolii celui de care se îngrijește (este termenul și comparația de care se folosește Sfântul Maxim), pentru a-l izbăvi pe om de nesupunerea pe care omul supus păcatului o arată față de Dumnezeu, potrivit vocii (*gnômè*) și alegerii sale (*proairesis*), nesupunere care, din cauza caracterului ei păcătos, nu poate face propriu-zis obiectul unei asumări, pentru că Hristos nu Și-a asumat tendința noastră spre păcat (a se vedea în această privință critica judicioasă pe care o aduce interpretării lui V. Lossky, M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, pp. 317-320). Vorbind de o nesticăciune naturală și de o asumare iconomică a stricătunii, interpretarea lui V. Lossky nu are cum să

Această concepție, departe de a reduce realitatea chenozei, cum i s-a reproșat, dimpotrivă, o accentuează. Și de altfel găsim numeroase pasaje în scrierile Sfântului Maxim care arată că pentru el, în mod indubitabil, Cuvântul a pătimit cu adevărat în trup, asumându-și cu adevărat, întru totul slăbiciunea și sărăcia stării căzute, afară de păcat.¹⁷¹

4. Firea omenească a lui Hristos își păstrează neschimbate, după unire, însușirile ființiale

Este de netăgăduit faptul că, potrivit Sfântului Maxim, firea omenească a lui Hristos se află sub cârmuirea Cuvântului dumnezeiesc și că însușirile sale excepționale, și mai cu seamă faptul de a fi îndumnezeită, se datorează unirii ei după ipostas cu firea dumnezeiască.¹⁷² Dar lucrul acesta nu trebuie înțeles ca desființare a însușirilor firii omenești, nici ca reducere a acesteia la funcția de instrument pasiv, care ar exclude orice participare din partea ei. De fapt, dacă Sfântul Maxim, chiar apărând această poziție, a scăpat de erorile în care au căzut monofiziții, monoenergiștii și monoteliții, și poate fi scutit de orice bănuială că ar fi manifestat tendințe favorabile acestor concepții eretice, lucrul acesta se datorește faptului că, în mod corelativ, el afirmă în mod constant și insistent – și aceasta încă din primele sale

scape de învinuirea de aftartodochetism pe care i-o aduc M. DOUCET (pp. 318-319) și F.-M. LÉTHEL (*Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, pp. 62-63, n. 6).

¹⁷¹ A se vedea de exemplu: *Qu. D.*, I, 12, CCSG 10, pp. 143-144 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea I, 12, p. 240 – n. trad.]. *Ep.*, 9, PG 91, 448C [tr. rom. cit., *Epistola* 9, p. 60 – n. trad.]. *Myst.*, XXIV, PG 91, 713B, CCSG 69, p. 68.1125-1129 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 45 – n. trad.]. *Thal.*, 61, PG 90, 629A-637D, CCSG 22, p. 87-101; 63, PG 90, 681D-684B, CCSG 22, pp. 173-175 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, pp. 381-390; Întrebarea 63, pp. 426-427 – n. trad.]. *Cap. XV*, 14, PG 90, 1185AB [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis...*, *Cinci-sprezece capete*, p. 515 – n. trad.]. *Cap. X*, 6, PG 90, 1188C; 9, PG 90, 1188D-1189A [tr. rom. de M. Portaru, în: B. Tătaru-Cazaban (ed.), *Comuniune și contemplație...*, *Zece capete despre virtute și păcat*, pp. 38-41 – n. trad.]. *Ep.*, 14, PG 91, 537A; 11, PG 91, 453C [tr. rom. cit., *Epistola* 14, p. 117; *Epistola* 11, p. 61 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 9, PG 91, 121A; 19, PG 91, 220C-221A [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 8, pp. 244-245; *Opusculul* 17, p. 294 – n. trad.].

¹⁷² A se vedea între altele *Th. Pol.*, 8, PG 91, 105C-108C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 7, pp. 236-237 – n. trad.].

scrieri – că firea omenească a lui Hristos, la fel ca firea Lui dumnezeiască, își păstrează după unire, neștirbite și nevătămate, însușirile ființiale, rațiunea (*logos*) ei proprie. Prin aceasta, Sfântul Maxim nu face decât să apere, explicitând la maximum, afirmația calcedoniană a neamestecării firilor pe care o aflăm în adverbul ἀσυγχύτως¹⁷³. Acest principiu este formulat la modul general în *Răspunsuri către Talasie*:

„Această taină [a lui Hristos] este desigur unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și omenității într-un singur ipostas. Unirea aceasta adună omenitatea la un loc cu dumnezeirea în tot chipul în rațiunea (*logos*) ipostasului și face din amândouă un singur ipostas compus, fără să aducă niciun fel de micșorare a deosebirii lor ființiale după fire. Astfel se înfăptuiește, precum am spus, un singur ipostas al lor, și totuși deosebirea firilor rămâne neatinsă, ceea ce face ca și după unire să se păstreze nemicșorată integritatea lor după fire, măcar că sunt unite. Căci acolo unde prin unire nu s-a produs nicio schimbare sau alterare în cele ce s-au unit, a rămas neatinsă rațiunea (*logos*) ființială a fiecăreia dintre cele ce s-au unit. Iar acolo unde rațiunea (*logos*) ființială a rămas neatinsă și după unire, au rămas nevătămate și firile, nepierzând niciuna ale sale din pricina unirii”¹⁷⁴.

În *Ambigua*, 36, el precizează:

„Căci înainte firea [omenească] nu primise unirea cu Dumnezeu după niciun mod sau rațiune (*logos*) 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 (*logos*) proprie neschimbată și deosebită de ființa lui Dumnezeu cu care are prin unire unitatea de ipostas, păstrându-se deosebirea. Aceasta, pentru ca rațiunea

¹⁷³ A se vedea H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 54-55.

¹⁷⁴ *Thal.*, 60, PG 90, 620CD, CCSG 22, p. 73.9-26 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, pp. 381-390; Întrebarea 60, pp. 371-372 – n. trad.].

(*logos*) ființei după care a fost făcută și este, să-și păstreze ființa ei nemicșorată în niciun fel [...]”.¹⁷⁵

Vom regăsi, evident, aceste afirmații cu toată precizia care se impune, în lucrările îndreptate contra monofizismului, Sfântul Maxim luându-și drept sprijin învățătura Părinților dinaintea lui și în mod deosebit pe cea a Sfântului Chiril al Alexandriei. Astfel, în *Epistola* 15, el scrie așa:

„Dacă deci rațiunea (*logos*) după ființă a fiecăreia [a fiecărei firi] din cele unite a rămas [nesticată] după unire, fiindcă definiția ființei niciuneia dintre ele nu a trecut în definiția ființei celeilalte, e evident că dumnezeirea lui Hristos a rămas dumnezeire după ființă, neschimbându-se în ființa trupului; și omenitatea Lui iarăși a rămas omenitate după ființă, nepătimind o prefacere în firea dumnezeirii. Iar dacă nici dumnezeirea lui Hristos, nici omenitatea n-au trecut una în alta din pricina unirii lor după ipostas, ci firile au rămas, după marele Chiril, neamestecate, e clar că după unire s-a menținut deosebirea firilor păstrate în Hristos”.¹⁷⁶

Iar în *Epistola* 12:

„Nu se vatămă nicidecum rațiunea (*logos*) celor unite, prin unire [...], nu se amestecă una cu alta prin faptul că amândouă sunt unite după ipostas, ci mai degrabă rămân în ceea ce este fiecare prin ființă. Aceasta știind-o și înțeleptul Chiril, zice limpede: «Nici nu se amestecă firile între ele, prin faptul că alcătuiesc un ipostas al Fiului, nici nu se împart (despart) între ele prin faptul că sunt și rămân și se cugetă una și alta (evident după ființă) după unire». Fiecare rămâne cu proprietatea și deosebirea ei naturală. Prin aceasta, Cuvântul este Dumnezeu după fire, și nu trup, deși Și-a făcut trupul propriu în chip iconomic, iar trupul nu este după fire Dumnezeu, deși a devenit propriu al Cuvântului după

¹⁷⁵ *Amb. Io.*, 36, PG 91, 1289C. A se vedea și *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1320BC. *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040C, CCSG 48, p. 11.35-38 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 101, p. 250; *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 50 – n. trad.].

¹⁷⁶ *Ep.*, 15, PG 91, 575BC [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 137 – n. trad.].

unire. Cum nu este deci necesar, corect și cuvenit și conform cu învățătura Părinților, care spun că se păstrează deosebirea după unire, să credem că sunt și se păstrează în Hristos Cel Unul cele două firi, a căroră este deosebirea, și din care este El [compus], cunoscându-le pe cele asumate în unirea de nedescompus, în sensul că nu primesc nicio schimbare sau prefacere a uneia în alta?¹⁷⁷

Tot așa, contra monoenergismului, Sfântul Maxim va afirma subzistența lucrării fiecăreia dintre cele două firi după unire. În *Opuscule teologice și polemice*, 1, el subliniază faptul că Hristos, păstrând intacte, în mod integral, rațiunile (*logoi*) proprii fiecăreia dintre firile Sale, lucrează, prin urmare, potrivit fiecăreia dintre cele două firi ale Sale, lucrarea omenească nefiind așadar înlăturată prin preeminența lucrării dumnezeiești:

„Fiind ipostas al firilor [celor două], El a primit în mod natural și rațiunile (*logoi*) ființiale ale lor. Iar dacă a primit rațiunile (*logoi*) ființiale ale firilor al căror ipostas a fost, a avut pe drept cuvânt și lucrarea naturală însuflețită a trupului, a cărei rațiune (*logos*) s-a semănat în fire. Iar dacă a avut ca om o lucrare naturală, prin a cărei rațiune (*logos*) se susține firea, e evident că a avut și ca Dumnezeu o lucrare naturală (a firii dumnezeiești), care revela dumnezeirea mai presus de ființă. Căci fiind Dumnezeu desăvârșit și Același om desăvârșit, lucra în mod natural prin amândouă [firile] cele căroră le era ipostas, neîmpărțindu-se. Iar dacă lucra în mod natural prin fiecare din cele căroră le era ipostas, neîmpărțindu-se, e vădit că împreună cu firile, al căror ipostas era, avea și lucrările lor ființiale și susținătoare ale lor, a căror unire era El însuși, lucrând corespunzător Sieși și făcând cunoscute prin cele ce lucra adevărul celor din care, în care și care era.”¹⁷⁸

¹⁷⁷ *Ep.*, 12, PG 91, 472B-D. Cf. *Ep.*, 12, PG 91, 469A-B și D, 473A [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 72 și, respectiv, p. 70 și p. 73].

¹⁷⁸ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 36BC [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, pp. 194-195 - n. trad.].

În *Ambigua. Către Toma*, 5, este formulată aceeași idee, odată cu respingerea foarte clară a ideii că una din cele două firi ar putea fi dominată de cealaltă:

„În taina dumnezeieștii întrupări, dumnezeirea și omenitatea s-au unit după ipostas, fără să iasă niciuna din lucrarea sa naturală din cauza unirii [...], în toată puterea de activitate a dumnezeirii Sale, Cuvântul întrupat a avut [...] toată puterea pătimitoare a omenității Sale”.¹⁷⁹

Ideea unei supremații a lucrării dumnezeiești care ar desființa lucrarea omenească era deja respinsă în *Opuscule teologice și polemice*, 5:

„Celor ce zic că trebuie să se vorbească de o singură lucrare a lui Hristos, pentru faptul că fiind mai plină de putere, cea dumnezeiască stăpânește pe cea omenească, trebuie să li se răspundă așa: [...] dacă vorbiți de o lucrare prin stăpânire, pe cea omenească socotind-o copleșită, ca una ce e stăpânită, prin aceasta introduceți micșorarea ambelor. Căci cea care stăpânește e fără îndoială și ea din cele ce pătimesc, pentru că și ea e stăpânită de cea stăpânită. Căci deși aceea e mai mică, totuși (cea care stăpânește) e stăpânită, precum aurul pe de o parte stăpânind, e stăpânit pe de alta de argintul stăpânit de el sau de aramă, chiar dacă mai puțin, după câtimea cu care se amestecă”.¹⁸⁰

În ceea ce privește scrierile contra monotelismului, acestea afirmă de asemenea despre cele două voințe naturale, dumnezeiască și omenească, că ele subzistă deopotrivă și una, și cealaltă potrivit deosebirii lor ființiale, și că voința omenească nu este suprimată sau alterată în urma unirii.¹⁸¹

¹⁷⁹ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1060AB, CCSG 48, p. 33.280-283. A se vedea și *Amb. Th.*, 1049C-1052A, CCSG 48, p. 24.99-104 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5e, p. 63 și, respectiv, 5b, pp. 57-58 - n. trad.].

¹⁸⁰ *Th. Pol.*, 5, PG 91, 64AB [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 4*, pp. 211-212 - n. trad.].

¹⁸¹ Cf. *Th. Pol.*, 19, PG 91, 225B [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 18*, pp. 296-297 - n. trad.].

În ceea ce privește foarte precis subiectul nostru, Sfântul Maxim afirmă în nenumărate rânduri (și această precizare însoțește toate pasajele referitoare la îndumnezeirea prin unire, citate de noi) că îndumnezeirea firii omenești nu desființează deosebirea dintre ea și firea dumnezeiască și nu-i modifică nicidecum rațiunea (*logos*) proprie, nu-i alterează însușirile ființiale. Astfel, în *Ambigua*, 31, el spune:

„[Cuvântul] 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 câtuși de puțin experiența circumscrierii în spațiu; și ne-a îndumnezeit desăvârșit nesuprimând nimic din firea noastră prin vreo modificare. [...] Și este cu adevărat același Dumnezeu întreg și același Om întreg, dându-Se pe Sine însuși mărturie, prin desăvârșirea celor două firi în care este cu adevărat, despre neschimbabilitatea și constanța amândurora”¹⁸²

Și în *Opuscule teologice și polemice*, 4:

„S-a făcut toate pentru noi, a lucrat de bunăvoie pentru noi, nearătând în chip mincinos nici ființa noastră, nici vreuna din însușirile ei ireproșabile și naturale, deși a îndumnezeit-o pe aceasta împreună cu toate acelea, făcând-o arzătoare asemenea unui fier încins și arătând-o organ al lucrării dumnezeiești, ca Unul ce a pătruns-o cu totul și la culme prin unirea cu ea în mod neamestecat, în unul și același unic ipostas”¹⁸³

Fără să-și renege nicidecum afirmația sa, care o preia pe cea a Sfântului Grigorie de Nazianz, că „partea mai puternică a biruit-o pe cealaltă”, Sfântul Maxim exclude orice interpretare monofizită a acestei formule, potrivit căreia însușirile ființiale ale firii omenești ar

¹⁸² *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 95, p. 242 – n. trad.].

¹⁸³ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 60BC [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 3*, p. 209 – n. trad.].

fi estompate sau modificate în favoarea celor ale firii dumnezeiești, datorită superiorității acesteia:

„Căci a spune că «biruirea» s-a făcut după altă rațiune [*logos*] ce caracterizează în mod substanțial natura asumată nu e lipsit de premejdie, pentru că atunci nu mai cunoaștem după unire diferența trupului însuflețit înzestrat cu minte în ce privește calitatea lui naturală, ca unul «biruit de ceea ce este superior» și nemiavând nimic care să dea mărturie de existența lui proprie.”¹⁸⁴

În lupta sa contra monoenergismului și a monotelismului, Sfântul Maxim subliniază în același sens că îndumnezeirea firii omenești în Hristos nu o lipsește pe aceasta de voință și de lucrare, îndumnezeirea neimplicând mutilarea firii și neîmpiedicând-o să subziste potrivit cu ceea ce este ea în mod ființial. În *Opuscule teologice și polemice*, 16, el scrie astfel:

„Cum e Cuvântul întrupat om desăvârșit fără voință naturală? Fiindcă îndumnezeirea ei prin unirea cu Dumnezeu ca și a firii înseși a trupului rațional și mintal însuflețit nu o scoate din realitatea ei ființială, cum nici unirea extremă a fierului cu focul nu scoate fierul din firea lui, ci fierul pătimește cele ale focului fiindcă a devenit foc prin unire, dar e greu după fire și taie, fiindcă n-a suferit nicio alterare a firii sale, nici nu a căzut din lucrarea lui naturală, ci a rămas în acestea, deși există în același ipostas unic cu focul și-și lucrează nedespărțit de el cele ale firii proprii, adică taie, și cele ce rezultă din unire, adică arderea.”¹⁸⁵

La fel precizează el în *Opusculul 7* că voința omenească a lui Hristos, „în întregime și deplin îndumnezeită prin consimțirea și

¹⁸⁴ *Ep. 2 Th.*, CCSG 48, p. 43.32-37. [tr. rom. cit., în *Mystagogia Trinitatis...*, p. 502; și în: „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistola a doua către avva Toma”, în *Revista Teologică*, N.S. 3 (75), 1993, 3 – n. trad.].

¹⁸⁵ *Th. Pol.*, 16, PG 91, 189CD [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 13*, p. 278 – n. trad.].

legătura cu voința părintească”, „devine și este numită dumnezeiască cu adevărat prin unirea în sens propriu cu aceea, dar nu prin fire. Căci nu a ieșit nicidecum, îndumnezeindu-se, din fire”.¹⁸⁶ Referitor la această voință despre care Sfântul Grigorie de Nazianz spune că este „în întregime îndumnezeită”, Sfântul Maxim, în *Opusculul* 20, spune iarăși că „ceea ce este îndumnezeit e numai decît și unit, însă nu părăsește nici deosebirea ființială, întrucât se menține neamestecat în unire”.¹⁸⁷

În ceea ce privește lucrarea firii omenești, faptul că ea nu este desființată prin îndumnezeirea acesteia, ci, dimpotrivă, păstrată, este subliniat îndeosebi într-un pasaj din *Opusculul* 8, în care Sfântul Maxim tâlcuiește cugetarea Sfântului Chiril: „trupul nu avea o unică lucrare prin fire cu Cuvântul, cum nu avea nicio unică fire, deși s-a făcut înrudită (συγγενής) cu El prin faptul de a se fi îndumnezeit datorită unirii”.¹⁸⁸

În *Opusculul* 7, Sfântul Maxim opune chiar îndumnezeirea firii omenești falsificării firii, adică amputării ei, modificării însușirilor ei ființiale sau alterării rațiunii (*logos*) ei: „N-a venit să strice [să falsifice] firea, pe care El însuși a făcut-o ca Dumnezeu și Cuvântul, ci a venit să îndumnezeiască cu totul firea pe care El însuși a voit, cu bunăvoința Tatălui și cu împreună-lucrarea Duhului, să o unească cu Sine după ipostas împreună cu toate însușirile ce-i aparțin în mod natural”.¹⁸⁹

Această ultimă observație, care opune îndumnezeirea falsificării firii, este în mod particular interesantă; ea ne arată că pentru Sfântul Maxim îndumnezeirea este o confirmare a firii, că îi garantează propria realitate și se situează într-un anume fel în prelungirea ei, permițându-i, potrivit planului lui Dumnezeu, împlinirea deplină în acord cu rațiunea (*logos*) sa, creșterea și sporirea până la atingerea țintei sale, potrivit scopului dumnezeiesc – chiar dacă, după cum vom

¹⁸⁶ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 81D. Cf. *Th. Pol.*, 7, PG 91, 84AB [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 6, p. 223 și, respectiv, p. 224 – n. trad.].

¹⁸⁷ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 236B. Cf. 232B-236A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 19, p. 302 și, respectiv, pp. 299-302 – n. trad.].

¹⁸⁸ *Th. Pol.*, 8, PG 91, 105C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 7, p. 236 – n. trad.].

¹⁸⁹ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 77C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 6, p. 220 – n. trad.].

vedea, această împlinirea nu stă în puterile sale – și că, păstrându-i însușirile ființiale, o înalță mai presus de sine.¹⁹⁰

Preocuparea Sfântului Maxim de a afirma integralitatea și integritatea firii omenești asumate de Dumnezeu Cuvântul îl îndreptățește de asemenea să afirme că însăși această fire, cu toate cele ce-i aparțin ființial, a fost cu adevărat îndumnezeită. Dacă însușirile ființiale ale firii omenești și, în paralel, cele ale firii dumnezeiești, nu se mențin, am avea de-a face cu o fire intermediară compusă din două esențe, care nu ar fi nici dumnezeiască, nici omenească, și pe care nimeni n-ar putea-o cugeta.¹⁹¹

În ansamblu, limpede este că pentru Sfântul Maxim firea omenească, fiind îndumnezeită, nu-și schimbă rațiunea (*logos*) și nu devine dumnezeiască în mod ființial, nu devine consubstanțială cu firea dumnezeiască:

„Propovăduim [...] în Hristos [...] deosebirea [...] din cauza [prin rațiunea] diversității de ființă a celor [a firilor] din care este El, datorită căreia părțile lui Hristos nu trec câtuși de puțin una în alta. Căci nu se fac vreodată aceeași după ființă dumnezeirea și omenitatea, ca să nu fie nimic creat de o fire și de o ființă cu dumnezeirea, prin unire. Fiindcă a spune că o fire este de o ființă cu altă fire știm că e propriu unei cugetări nesănătoase [nebunești]. Căci nu e vreodată o fire de o fire și de o ființă cu altă fire”¹⁹²

Această concepție va fi confirmată și proclamată drept articol de credință de Sinodul VI ecumenic (Constantinopol III).¹⁹³

¹⁹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 55. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 31-32, 443 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 45-46, p. 465 – n. trad.]. M. Doucet, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montréal, 1972, pp. 404-405. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 116, pp. 288-289. *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 54, p. 220 [tr. rom. cit., *Teologia bizantină*, p. 56, p. 220 – n. trad.].

¹⁹¹ Cf. *Ep. 2 Th.*, 11, CCSG 48, p. 43.44-44.51 [tr. rom. cit., în *Mystagogia Trinitatis...*, p. 503; și în: „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistola a doua către avva Toma”, în *Revista Teologică*, N.S. 3 (75), 1993, 3 – n. trad.].

¹⁹² *Ep.*, 15, PG 91, 565D-568A [tr. rom. cit., *Epistola 15*, p. 137 – n. trad.].

¹⁹³ Cf. Denzinger 556.

5. *Ipostasul compus al Cuvântului întrupat, condiție a unirii și a salvărilor firilor unite*

Din toate pasajele citate de noi referitor la îndumnezeirea firii omenești a lui Hristos ca urmare a unirii acestei firi în persoana Sa cu firea dumnezeiască, s-a observat importanța capitală pe care Sfântul Maxim o acordă ipostasului Cuvântului întrupat. Într-adevăr, prin ipostasul Cuvântului firea omenească este asumată și enipostaziată; potrivit acestui ipostas cele două firi, dumnezeiască și omenească, sunt strâns unite, pot să se întrepătrundă, și firea omenească poate fi astfel îndumnezeită; dar tot datorită faptului că unirea lor se face potrivit ipostasului, fiecare dintre cele două firi își poate păstra însușirile ființiale,¹⁹⁴ afirmarea unirii firilor și nedespărțirea lor fiind întotdeauna însoțită, în textele Sfântului Maxim, de afirmarea deosebirii și neconfundării lor – și invers –, el arătându-se în această privință întru totul credincios formulării de la Calcedon. Astfel, atunci când Sfântul Maxim voiește să excludă orice interpretare monofizită a formulei Sfântului Grigorie de Nazianz, preluând-o în nume propriu, anume că „partea mai puternică a biruit-o pe cealaltă”, el se referă tocmai la această noțiune de unire ipostatică:

„[...] am zis că «trupul s-a amestecat cu Dumnezeu și s-a făcut unul, ceea ce e superior biruind ceea ce e inferior» și, arătând apoi, iarăși, după ce rațiune, cum și cât s-a făcut biruirea, am continuat zicând: «Cuvântul a îndumnezeit la modul propriu trupul pe care l-a asumat prin identitate ipostatică», ca să înfățișez în chip limpede că, întrupându-Se, Cuvântul a făcut «biruirea» prin rațiunea identității ipostatice, iar cum și cât prin aceea că ceea ce a fost asumat a fost îndumnezeit la modul propriu și pe cât era cu putință. Căci dacă, deșertându-Se negrait și fără schimbare, Cuvântul S-a făcut sămânță a propriului Său trup, e limpede atunci că trupul asumat la modul propriu avea același ipostas cu El, nedeosebindu-se de El în ce privește această rațiune, adică

¹⁹⁴ A se vedea H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 243, pp. 253-256. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, pp. 220-221 [tr. rom. cit., *Teologia bizantină*, pp. 220-221 – n. trad.].

după ipostas. Iar dacă după ipostas, trupul lui nu se deosebește cu nimic de Cuvântul [...] Căci a spune că «biruirea» s-a făcut după altă rațiune ce caracterizează în mod substanțial natura asumată nu e lipsit de primejdie, pentru că atunci nu mai cunoaștem după unire diferența trupului însuflețit înzestrat cu minte în ce privește calitatea lui naturală».¹⁹⁵

Insistența Sfântului Maxim asupra faptului că unirea firilor în Hristos se săvârșește „după ipostas”, cu toate conotațiile pe care el le dă acestei noțiuni,¹⁹⁶ acordă deja poziției maximiene o precizie și o subtilitate pe care nu le aflăm la marii săi predecesori (îndeosebi Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Grigorie de Nyssa), care, cei mai mulți, vorbesc la modul general de unire (fără a preciza modalitatea săvârșirii ei) sau folosesc chiar termenul ambiguu de „amestec” (μίξις, κρᾶσις, ἀνάκρασις).¹⁹⁷ Sfântul Maxim beneficiază în acest caz de contribuțiile sinodului de la Calcedon și ale celui de-al doilea sinod de la Constantinopol,¹⁹⁸ de unele elaborări conceptuale ale lui Leonțiu de Bizanț¹⁹⁹, și mai cu seamă de cele ale lui Leonțiu al Ierusalimului²⁰⁰ și Justinian,²⁰¹ dar și de propriile sale dezvoltări hristologice, produse

¹⁹⁵ *Ep. 2 Th.*, 10, CCSG 48, p. 42.18-43.35 [tr. rom. cit., în *Mystagogia Trinitatis...*, p. 502; și în: „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistola a doua către avva Toma”, în *Revista Teologică*, N.S. 3 (75), 1993, 3 – n. trad.].

¹⁹⁶ A se vedea H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 219 s. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 49 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 63 – n. trad.].

¹⁹⁷ A se vedea H. U. VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, Paris, 1947, p. 20. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, t. I, Cambridge, 1956, pp. 396-407. J.-R. BOUCHET, „Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse”, *Revue thomiste*, 68, 1968, pp. 533-582. Trebuie totuși notat faptul că Sfântul Chiril respinge acești ultimi termeni (a se vedea H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, t. I, Cambridge, 1956, pp. 408-409).

¹⁹⁸ A se vedea M. DOUCET, „La volonté humaine du Christ, spécialement en Son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, pp. 150-151.

¹⁹⁹ A se vedea H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, pp. 412-417. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, p. 257 s.

²⁰⁰ A se vedea A. GRILLMEIER, *op. cit. supra*, p. 370 s.

²⁰¹ A se vedea A. GRILLMEIER, *op. cit. supra*, p. 553 s.

de critica pe care o face monofizismului, și în mod special monofizismului severian,²⁰² pe care le aflăm mai ales în *Epistolele* 17, 13, 15, 14, 12 și 18, și în *Opuscule teologice și polemice*, 21.²⁰³ Sfântul Maxim subliniază aici faptul că cele două firi ale lui Hristos sunt unite în mod ipostatic, o unire ipostatică fiind întâlnirea a două firi diferite într-un singur ipostas, fiecare dintre cele două firi păstrându-și în raport cu cealaltă – cu care este unită și de care nu este despărțită – identitatea sa intactă, imuabilă și nedivizată.²⁰⁴ Ea se deosebește de unirea relațională (σχετική) a nestorienilor, care este simpla asemănare a două firi prin identitatea de voință, mișcare și cugetare, prin comunitatea de dispoziție.²⁰⁵ Ea se deosebește de asemenea de unirea naturală a apolinariștilor, eutihienilor și severienilor. Criticând cu vigoare noțiunea severiană de fire compusă,²⁰⁶ Sfântul Maxim spune că unirea frilor se săvârșește potrivit unui ipostas compus (σύνθετος).²⁰⁷ Acest

²⁰² Referitor la această din urmă erezie, a se vedea lucrarea clasică a lui J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.

²⁰³ PG 91, respectiv 459A-509B, 509B-533A, 533B-544C, 544C-576B, 580C-584D, 584D-589B, 245D-257A [tr. rom. cit., *Epistola* 12, pp. 70-98; *Epistola* 13, pp. 98-114; *Epistola* 14, pp. 115-143; *Epistola* 16, pp. 144-147; *Epistola* 18, pp. 149-152; *Opusculul* 20, pp. 308-313 – n. trad.]. A se vedea și *Th. Pol.*, 13, PG 91, 145A-149A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 10, pp. 254-256 – n. trad.]. Ordinea cronologică este următoarea: *Ep.* 17 (câtre 633), *Th. Pol.*, 21 (633 sau 646), *Ep.* 13 (633-634), *Ep.* 15 (634-640), *Ep.* 14 (634-640), *Ep.* 12 (641).

²⁰⁴ Cf. *Ep.*, 12, PG 91, 484AB, 493A-C, 501CD; 13, PG 91, 521A-C; 14, PG 91, 536B; 15, PG 91, 556A-557A, 557A-560B, 560D-561A, 561AB, 572BC [tr. rom. cit., *Epistola* 12, pp. 79-80, pp. 88-89, p. 94; *Epistola* 13, pp. 106-107; *Epistola* 14, p. 116; *Epistola* 15, pp. 127-130; pp. 130-134; pp. 140-141 – n. trad.]. Referitor la funcția ipostasului deopotrivă unificatoare a frilor și păstrătoare a identității lor, a se vedea și *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044D-1045A, CCSG 48, p. 16.82-17.90 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 53 – n. trad.].

²⁰⁵ A se vedea *Ep.*, 12, PG 91, 481A-484C [tr. rom. cit., *Epistola* 12, pp. 75-79 – n. trad.].

²⁰⁶ A se vedea *Th. Pol.*, 21, PG 91, 252A-256D. *Ep.*, 13, PG 91, 516D-520C; 15, PG 91, 568B, 568C-572A; 12, PG 91, 488C-489B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 20, pp. 311-313. *Epistola* 13, pp. 103-106; *Epistola* 15, pp. 139-140; *Epistola* 12, pp. 84-86 – n. trad.].

²⁰⁷ A se vedea *Ep.*, 13, PG 91, 517C, 525D-529A, B-D; 15, PG 91, 553D-556A, 556C-557A, 557D; 12, PG 91, 489BC și D, 492D-493A [tr. rom. cit., *Epistola* 13, p. 104, pp. 109-112; *Epistola* 15, pp. 126-127, pp. 128-129, p. 131; *Epistola* 12, pp. 86-89

ipostas nu este un ipostas nou, rezultat din unire, ci chiar ipostasul Fiului lui Dumnezeu, Cel Unul din Sfânta Treime; Sfântul Maxim preia aici dogma elaborată la Sinodul V ecumenic (Constantinopol II). El spune totuși că firile „care au concurat săvârșesc (συνθελεῖν) o unică Persoană și un unic ipostas al Fiului”.²⁰⁸ Faptul că două firi „săvârșesc” ipostasul înseamnă că el rezultă din unirea lor așa cum întregul rezultă din unirea părților sale. Sfântul Maxim reia de nenumărate ori această comparație, care însă nu trebuie să ne facă să uităm că ipostasul, fiind rezultat sau efect, este totodată cauza acestui efect: tot așa cum unul rezultă din două firi cum rezultă întregul din părțile sale, din punctul de vedere al ipostasului, tot așa, cele două firi sunt constituite ca părți prin acest unul care este ipostasul, ca printr-un întreg.²⁰⁹ Se vede astfel că noțiunea de săvârșire nu înseamnă că ipostasul, înainte de unire, ar fi fost nesăvârșit, nedeșăvârșit, ci că după unire el este ipostasul nu doar al firii dumnezeiești, ci și al firii omenești, că cele două firi îi aparțin așa cum părțile sunt părți ale întregului, și că el este principiul și fundamentul unității lor.²¹⁰ Pentru a înțelege mai bine lucrul acesta, e necesar să ne oprim asupra unei formule pe care Sfântul Maxim o folosește în nenumărate rânduri în lupta sa contra monofizismului (apoi contra monoenergismului și monotelismului): „firilor din care, în care și care este Hristos”.²¹¹ Prima exprimare a

– n. trad.]. Referitor la această noțiune care ocupă un loc esențial în hristologia lui Justinian (cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 571-472) și al cărei echivalent îl aflăm în canonul 4 al Sinodului de la Constantinopol II (Denzinger 424), a se vedea H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 230-231, 232-256, și P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983, pp. 157-201. Studiul lui J.-M. GARRIGUES, „La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur” (*Revue thomiste*, 74, 1974, pp. 189-204), având drept scop în principiu studierea acestei noțiuni, este marcat de apriorismele discutabile ale autorului și se arată a fi nu foarte conform textelor și intențiilor Sfântului Maxim.

²⁰⁸ *Ep.*, 12, PG 91, 469D. Cf. *Ep.*, 15, PG 91, 556C [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 71. *Epistola* 15, p. 128 – n. trad.].

²⁰⁹ Cf. *Ep.*, 12, PG 91, 493D [tr. rom. cit., *Epistola* 12, pp. 88-89 – n. trad.].

²¹⁰ Referitor la această problemă a relației dintre „părți” și „întreg”, a se vedea H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 235-241, 244.

²¹¹ Cf. *Amb. Io.*, 27, PG 91, 1269C. *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1052D, CCSG 48, p. 26.137-138 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 89, p. 235. *Ambigua. Către Toma*,

acestei formule: „Hristos este din două firi”, se află la Sfântul Chiril al Alexandriei; a doua: „El este în două firi”, a fost introdusă de Sinodul de la Calcedon; în veacul al VI-lea, teologii le-au reunit deja pe acestea două.²¹² A treia formulare: „Hristos este firile” a fost introdusă de Sfântul Maxim. A mărturisi că Hristos este „din două firi” înseamnă a mărturisi că El este compus din dumnezeire și omenitate, cum este întregul din părțile sale. A mărturisi că El este „în două firi” înseamnă a afirma că El există în dumnezeire și în omenitate, în dumnezeirea Sa și în omenitatea Sa, că El este întotdeauna în una și în cealaltă din firile Lui ca întregul în părțile sale sau prin părțile sale, și că Îl cunoaștem ca nedivizat după unire în firile care Îl constituie, altfel spus că El este în același timp Dumnezeu și om. A mărturisi că Hristos este firile înseamnă a afirma că El este în mod real și deplin Dumnezeu și în mod real și deplin om, și că „Același este Dumnezeu și om”. Sfântul Maxim insistă în mod deosebit asupra faptului – și acesta este sensul comun al celor trei formulări – că unirea într-un ipostas compus nu desființează deosebirea firilor, ci le salvagardează principiul lor ființial (sau *logos*) și le permite să-și păstreze nealterate însușirile proprii, fără ca aceasta să implice despărțirea lor.²¹³ Noțiunea de compoziție sau de sinteză, folosită pentru a exprima pe cât este cu putință taina și paradoxul unirii ipostatice, are avantajul de a o implica pe cea de unitate evitând totodată ideea de amestec și de confundare.

5d, p. 58 – *n. trad.*] *Ep.*, 15, PG 91, 573A. *Th. Pol.*, 6, PG 91, 68A și *D. Pyr.*, PG 91, 289B, Doucet, p. 544. *Th. Pol.*, 19, PG 91, 224A; 9, PG 91, 121B [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 141. *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 5, pp. 213-214. *Disputa cu Pyrrhus*, p. 321. *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 17, p. 294; *Opusculul* 8, p. 245 – *n. trad.*] *Rel. Mot.*, 7, PG 90, 121B. *Dis. Biz.*, 8, PG 90, 144A [tr. rom. cit., în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu...*, Relatarea procesului, p. 127. *Disputa de la Bizya*, p. 163 – *n. trad.*] Formule prescurtate găsim în *Amb. Io.*, 27, PG 91, 1268D, 1269B. *Th. Pol.*, 21, PG 91, 252A. *Ep.*, 13, PG 91, 524D-525A; 12, PG 91, 468BC, 500BC, 500D-501A. *Th. Pol.*, 7, PG 91, 80C. *Th. Pol.*, 9, PG 91, 128C. Referitor la această formulă, a se vedea P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983, pp. 203-239.

²¹² A se vedea *supra*, unde această problemă a fost deja evocată.

²¹³ În afara trimiterilor de mai sus, a se vedea *Thal.*, 60, PG 90, 620CD, CCSG 22, p. 73.10-19 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, pp. 371-372 – *n. trad.*].

Faptul că Hristos este în firele Sale, este firele Sale, sau încă și faptul că există o „identitate ipostatică” a firilor,²¹⁴ face posibilă comunicarea însușirilor și perihoreza firilor.²¹⁵

Dacă ipostasul cel unul al lui Hristos, ipostasul unirii, nu este un ipostas nou, ci însuși ipostasul Cuvântului, existând din veșnicie înainte de unire, aceasta înseamnă că el este ipostasul firii omenești a Cuvântului tot așa cum este și al firii Sale dumnezeiești, că firea omenească nu are și nu a avut niciodată ipostas propriu în afara acestui ipostas, și, altfel spus, că ea nu a existat înainte de Întrupare. Astfel, nu printr-o caracteristică proprie unui ipostas omenesc se deosebește firea omenească a lui Hristos de cea a celorlalți oameni, ci prin cea a ipostasului dumnezeiesc.²¹⁶ Din ipostasul Cuvântului își primește existența și-și are subzistența firea omenească a lui Hristos. Altfel spus, firea omenească a lui Hristos este *enipostaziată*. În vreme ce noțiunea de ipostas desemnează, potrivit Sfântului Maxim, deopotrivă „ceea ce este prin sine însuși, constituit în mod distinct” (definiție apropiată de cea pe care o dă Leonțiu de Bizanț²¹⁷), și „ființa cu însușiri proprii, deosebindu-se, prin număr, de cele de același gen” (definiție care o urmează pe cea a lui Leonțiu al Ierusalimului²¹⁸), noțiunea de „enipostaziat” (ἐνυπόστατον)²¹⁹ desemnează „ceea ce nu subzistă nicidecum de sine, ci e văzut în altele, ca specia în indivizii de sub ea”, sau, cum este cazul aici, „ceea ce se compune cu altceva deosebit după

²¹⁴ A se vedea îndeosebi *Ep.*, 15, PG 91, 556B, 556D-557A, 557A-560B [tr. rom. cit., *Epistola* 15, pp. 127-141 – *n. trad.*].

²¹⁵ Cf. *Amb. Io.*, 27, PG 91, 1269C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 89, p. 235 – *n. trad.*]. *Th. Pol.*, 9, PG 91, 120A [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul* 8, p. 244 – *n. trad.*]. Aceste noțiuni vor fi analizate mai jos.

²¹⁶ Cf. *Ep.*, 15, PG 91, 557A-D [tr. rom. cit., *Epistola* 15, pp. 129-133 – *n. trad.*].

²¹⁷ Cf. *Nest. et Eutyech.*, PG 86, 1280A; *Adv. arg. Sev.*, PG 86, 1945A.

²¹⁸ Cf. *Adv. Nest.*, I, 11, PG 86, 1445B; II, 1, PG 86, 1532C.

²¹⁹ În sensul în care Sfântul Maxim folosește această noțiune, ea pare să-și aibă originea mai degrabă la Leonțiu al Ierusalimului (cf. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993, pp. 378-387, 659-660), decât la Leonțiu de Bizanț (așa cum crede P. JUNGLAS, „Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen”, *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, VII/3, 1906, pp. 148-162), în lucrările căruia ea își păstrează încă, potrivit lui A. GRILLMEIER (*Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, p. 263 s.), vechiul ei sens.

ființă, spre a da naștere unui oarecare întreg”.²²⁰ Această noțiune permite înțelegerea faptului că firea omenească este asumată de Cuvântul Însuși, felul în care în Hristos firea omenească poate veni la existență și subzista fără ipostas omenească, prin și în ipostasul Cuvântului (ipostasul Cuvântului, care îi este imanent, putând la rândul său să fie numit prin urmare în-ființat [ἐνοούσιον]²²¹), și cum, de asemenea, firea omenească poate fi cea a Cuvântului, ca și firea dumnezeiască, și în ipostasul Cuvântului să fie unită strâns cu aceasta, neconfundându-se cu ea, păstrându-și, ca și aceea, proprietățile ființiale sau *logosul* său.²²² Prin asumarea firii omenești, care este enipostaziată, ipostasul Cuvântului, mai înainte simplu, devine ipostas compus, alcătuit din firea dumnezeiască și firea omenească, ca întregul din părțile sale.

6. Perihoreza firilor în ipostasul Cuvântului, principiu al îndumnezeirii

Ideea de comunicare a însușirilor (ἀντίδοσις ἰδιωμάτων) era admisă în hristologie înainte de Sfântul Maxim și chiar înainte de Sinodul de la Calcedon, care a permis precizarea conținutului ei.²²³ Dar Sfântul Maxim a avut o contribuție decisivă la explicarea ei și i-a acordat un loc esențial atât în hristologia, cât și în învățătura sa cu privire la desăvârșirea duhovnicească și la îndumnezeire.²²⁴

Sfântul Maxim recurge frecvent la termenii ἀντίδοσις și ἐπαλλαγή pentru a desemna *comunicarea* reciprocă dintre firile lui Hristos și, respectiv, *schimbul* care se produce între ele, dar utilizează de asemenea – și este aproape primul care face acest lucru – și noțiunea de

²²⁰ *Ep.*, 15, PG 91, 557D-560A [tr. rom. cit., *Epistola* 15, pp. 131-132 – *n. trad.*].

²²¹ *Cf. Th. Pol.*, 16, PG 91, 205B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 13, p. 288: „în ființă” – *n. trad.*].

²²² *Cf. Ep.*, 15, PG 91, 560A-C [tr. rom. cit., *Epistola* 15, pp. 132-134 – *n. trad.*].

²²³ A se vedea L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 22-23 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 36-37 – *n. trad.*]. A. MICHEL, „Idiomes (Communication des)”, *Dictionnaire de théologie catholique*, VII, 1922, col. 595-600.

²²⁴ L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 22-23, 26 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 37-38, p. 41 – *n. trad.*].

perihoreză (περιχώρησις),²²⁵ pe care o putem considera cheia modului în care înțelege el modalitățile de îndumnezeire a firii omenești asumate de Cuvântul.²²⁶

Comunicarea însușirilor nu înseamnă pentru Sfântul Maxim doar faptul că ipostasului unic i se atribuie însușirile fiecăreia dintre cele două firi,²²⁷ ci faptul că, într-adevăr are loc, potrivit ipostasului, o comunicare reală a firilor și un schimb real al însușirilor lor,²²⁸ comunicare și schimb care au însă, după cum vom vedea, particularitatea de păstra identitatea ființială sau *logosul* fiecărei firi.²²⁹ Potrivit

²²⁵ A se vedea G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955, p. 243, p. 244. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 23-24 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 37 – n. trad.]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ folosește totuși verbul περιχωρεῖν într-un context hristologic (*Ep.*, 101, 31, SC 208, p. 48) și constituie foarte probabil principala sursă a Sfântului Maxim. Vom afla o analiză a noțiunii de *perikhôresis*, a interpretărilor ei și a surselor Sfântului Maxim, în lucrarea citată a lui L. THUNBERG, pp. 23-32 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 38-47 – n. trad.]. A se vedea și P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983, pp. 349-351.

²²⁶ Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 141-142 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 174-175 – n. trad.]. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 22, 27, 48, 61-62, 457 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 36, 41, 61-62, 74-75, 472 – n. trad.]. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, pp. 54, 220-221 [tr. rom. cit., *Teologia bizantină*, pp. 220-221 – n. trad.]. I.-H. DALMAIS, „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 840. M. DOUCET, „La volonté humaine du Christ, spécialement en Son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 389.

²²⁷ Concepție care este, de exemplu, cea a lui Leonțiu de Bizanț (cf. *Nest. et Eutyh.*, PG 86, 1285C) și a teologilor de tradiție antiohiană, Nestorie și discipolii săi dezvoltând, în ceea ce-i privește, o concepție pur nominalistă a acestei noțiuni (cf. M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912, p. 116. A. MICHEL, „Idiomes [Communication des]”, *Dictionnaire de théologie catholique*, VII, 1922, col. 597-598).

²²⁸ Aceste două sensuri de comunicare a însușirilor erau deja distincte la SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI (referitor la cel de-al doilea, a se vedea mai ales *Inc. unig.*, SC 97, pp. 278, 282). Le vom regăsi la SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN (*De fide orth.*, III, 3-4, PTS 13, pp. 115-118) [tr. rom. cit., *Dogmatica*, pp. 117-123 – n. trad.].

²²⁹ Ceea ce deosebește această concepție de cea a monofizismului moderat al lui Sever, care de altfel se folosește de comunicarea însușirilor mai ales pentru a atribui

comunicării și schimbului dintre firi și însușirile lor, se poate spune că Dumnezeu S-a născut din Fecioara Maria, că Dumnezeu S-a arătat „pătimitor contra păcatului”,²³⁰ că Dumnezeu a suferit și a murit pe cruce,²³¹ sau, invers, că trupul asumat a devenit ceea ce l-a uns,²³² dar și că Hristos a lucrat ca Stăpân cele ale robului și ca rob cele ale Stăpânului,²³³ sau că El lucra dumnezeiește cele omenești, și omenește cele dumnezeiești,²³⁴ că El „nu lucra nici cele dumnezeiești [doar] în mod dumnezeiesc, căci le lucra prin trupul însuflețit mintal și unit cu El după ipostas, și nu cu dumnezeirea simplă [cum era ea mai înainte], nici cele omenești [doar] în mod omenesc, ci cu libertatea (stăpânirea) unei infinite puteri, nesupus necesității”.²³⁵ Astfel, potrivit schimbului, este posibil să „legăm cele proprii fiecăreia din cele două firi cu cealaltă”,²³⁶ sau încă, după cum tâlcuiește Sfântul Maxim în alt loc, „însușirile care sunt ale uneia dintre cele două părți [sau firi] ale lui Hristos, se dau, potrivit negrăitei uniri, în proprietatea celeilalte părți”.²³⁷ În ceea ce privește noțiunea de perihoreză, contrar

Cuvântului întreaga parte omenească a iconomieii (cf. J. LEBON, *Le Monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 473); în ceea ce privește monofizismul extremist, acesta ajunge în mod logic la negarea comunicării însușirilor.

²³⁰ *Th. Pol.*, 9, PG 91, 120A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 8*, p. 243 – n. trad.].

²³¹ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 240A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 19*, p. 304 – n. trad.].

²³² *Th. Pol.*, 9, PG 91, 120A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 8*, p. 243: „trup asumat și făcut ceea ce îl unge” – n. trad.].

²³³ *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044CD, CCSG 48, p. 16.68-74 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 53 – n. trad.].

²³⁴ Cf. *Ep.*, 19, PG 91, 592D-593A [tr. rom. cit., *Epistola 19*, p. 154 – n. trad.]. *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044C, CCSG 48, p. 16.68-74; 5, PG 91, 1060B, CCSG 48, p. 33.286-34-290 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 53; 5, p. 63 – n. trad.]. *Ep.*, 15, PG 91, 573B [tr. rom. cit., *Epistola 15*, p. 142 – n. trad.].

²³⁵ *Th. Pol.*, 9, PG 91, 1020A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 8*, p. 244 – n. trad.].

²³⁶ *Th. Pol.*, 9 [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 8*, p. 243 – n. trad.].

²³⁷ O altă scurtă definiție a comunicării însușirilor găsim în *Th. Pol.*, 20, PG 91, 240A: „pentru negrăita unire a firii dumnezeiești și a celei omenești, se zice că a pătimit Dumnezeu cu omenitatea și că S-a coborât din cer cu dumnezeirea și prin aceasta a arătat extrema comunicare reciprocă a ambelor firi ale lui Hristos și Fiul cel Unul” [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 19*, p. 304 – n. trad.]. A se vedea și *Th. Pol.*, 9, PG 91, 120A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 8*, p. 243-244 – n. trad.].

celor afirmate de G. L. Prestige, ea nu înseamnă doar o mișcare alternativă, „ideea subiacentă [fiind] metafora rotației unui punct dat care revine la punctul de plecare”.²³⁸ Pentru Sfântul Maxim, acest termen înseamnă efectiv „pătrundere” sau „întrepătrundere”: pătrunderea firii dumnezeiești în firea omenească a lui Hristos,²³⁹ dar și pătrunderea firii Sale omenești în firea Sa dumnezeiască,²⁴⁰ și, așadar, întrepătrunderea celor două firi ale Sale (cu toate însușirile și lucrările²⁴¹ respective).²⁴²

Mai multe texte evocă pătrunderea firii omenești de firea dumnezeiască a Cuvântului. Astfel, în *Ambigua*, 42, el spune despre Cuvântul că prin „sfântul Lui trup însufletit rațional, pe care l-a luat din noi”, „a procurat firii [noastre] cu generozitate îndumnezeirea, din care nu mai poate nicidecum cădea, fiind întrepătrunsă (περιχωρήσασαν) cu Însuși Dumnezeu cel întrupat, ca sufletul cu trupul, printr-o unire

²³⁸ G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955, pp. 244-245. Această interpretare a lui Prestige (apropiată de cea a lui H. WESER, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*, disertație teologică, Halle-Berlin, 1869, p. 15) a fost criticată în mod pertinent de H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, 1956, pp. 424-425, și P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983, pp. 349-351.

²³⁹ A se vedea L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 27-28 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 40-41 – n. trad.].

²⁴⁰ Cf. *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1053B, CCSG 48, p. 26.152-27.153 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5, p. 59 – n. trad.] și comentariul lui L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 28 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 42 – n. trad.].

²⁴¹ Cel mai adesea acestor lucrări (sau energii) le aplică Sfântul Maxim termenul de *perikhôresis*, ceea ce este în mod foarte limpede legat de preocupările sale în cadrul controversei monoenergiste (cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 24) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 38 – n. trad.].

²⁴² Cf. *Th. Pol.*, 16, PG 91, 208AB. *Pyr.*, PG 91, 337CD, Doucet, p. 594 [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 13*, p. 288. *Disputa cu Pyrrhus*, pp. 346-347 – n. trad.]. *Dis. Biz.*, 21, PG 90, 157D [tr. rom. cit., în: *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu...*, *Disputa de la Bizya*, 6, p. 156 – n. trad.]. A se vedea L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 29-32 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 40 – n. trad.]. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 472.

neamestecată”.²⁴³ Încă și mai limpede este acest pasaj din *Opuscule teologice și polemice*, 4, în care Sfântul Maxim spune despre Cuvântul că „a îndumnezeit-o pe aceasta [firea noastră] împreună cu toate acelea [însușirile ei], făcând-o arzătoare asemenea fierului încins, și arătând-o organ al lucrării dumnezeiești ca Unul ce a pătruns-o cu totul și la culme prin unirea cu ea în mod neamestecat, în unul și același ipostas”.²⁴⁴ Regăsim o idee asemănătoare, aplicată lucrării omenești a lui Hristos, într-un pasaj din *Opusculul* 8, în care este explicată expresia Sfântului Chiril: „o unică și înrudită lucrare arătată prin amândouă”; Sfântul Maxim explică anume că Hristos, prin faptul că tămăduia și dădea viață prin sfântul Lui trup, arăta că acesta „s-a făcut și el de viață făcător, precum focul arzând prin fier arată și fierul arzând prin unirea cu el. Prin aceasta se arată că arderea nu e numai a focului după fire, ci și a fierului din pricina unirii; și că lucrarea dumnezeiască a Cuvântului în minuni nu e numai a Lui din pricina firii, ci și a sfântului Său trup, pentru unirea cu el după ipostas”.²⁴⁵

La un moment dat – ceea ce este de ajuns pentru a demonstra că într-adevăr el concepea perihoreza ca împlinindu-se în ambele sensuri și care confirmă, dintr-un alt punct de vedere, rolul pe care i-l recunoaște acesteia în procesul de îndumnezeire – Sfântul Maxim vorbește despre ea ca de o pătrundere a firii dumnezeiești de către firea omenească, pentru a arăta felul în care Hristos poate lucra în chip mai presus de omenească ceea ce este omenească; ceea ce se leagă de ideea, deja întâlnită la el, că omenitatea lui Hristos nu era „simplă”, ca a noastră, ci în întregime îndumnezeită în puterile și lucrările sale prin unirea după ipostas cu firea dumnezeiască:

„Lucra ale omului mai presus de om, arătând lucrarea omenească concrescută (συμφωεῖσθαι), fără schimbare, printr-o unire maximă, cu puterea dumnezeiască, pentru că firea [omenească],

²⁴³ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1320AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 109, p. 273 – n. trad.].

²⁴⁴ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 60B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 3, p. 209 – n. trad.].

²⁴⁵ *Th. Pol.*, 8, PG 91, 101C. Cf. *Th. Pol.*, 101 AB [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 7, p. 234. Cf. *Opusculul* 7, pp. 233-234 – n. trad.].

unită în chip neamestecat cu firea [dumnezeiască], o pătrundea pe aceea în întregime (δι' ὅλου περιεχώρεσε), neavând nicidecum ceva dezlegat și despărțit de dumnezeirea unită cu ea după ipostas”²⁴⁶

În majoritatea textelor Sfântului Maxim, perihoreza firilor (sau a lucrărilor acestora) este înfățișată ca o compenetrare reciprocă (expresia περιχώρησις εἰς ἀλλήλας fiind adesea folosită) care se produce în virtutea unirii,²⁴⁷ această reciprocitate fiind pe de altă parte implicată în noțiunile de „comunicare” și mai ales de „schimb”, pe care Sfântul Maxim le utilizează drept echivalente ale expresiei precedente, care are însă o conotație de pătrundere.

Îndumnezeirea este evocată în *Ambigua. Către Toma*, 4, în raport cu schimbul (ἐπαλλαγή) care se produce între cele două firi ale lui Hristos în ceea ce El săvârșea. Sfântul Maxim scrie astfel:

„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 făcut arătată golirea (chenoza) cea negrăită, care a îndumnezeit prin trup pătimitor tot neamul omenesc devenit pământ prin stricăciune. Lucrând prin schimbarea [comunicarea] acestor însușiri [ale Stăpânului și ale robului, cele omenești și cele dumnezeiești], a adevărit 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, odată ce

²⁴⁶ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1053B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5, p. 59, cu menționarea unei diferențe notabile de traducere: „pentru că și firea (omenească) era întrepătrunsă în întregime de firea dumnezeiască” – *n. trad.*].

²⁴⁷ Cf. *Th. Pol.*, 20, PG 91, 232A; 7, PG 91, 88A. *Pyr.*, PG 91, 337CD, Doucet, p. 594; PG 91, 345D-348A, Doucet, p. 603 [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 19, p. 299; *Opusculul* 6, pp. 225-226; *Disputa cu Pyrrhus*, p. 347 și, respectiv, p. 352 – *n. trad.*]. *Dis. Biz.*, 21, PG 90, 157D [tr. rom. cit., în: *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu...*, *Disputa de la Bizya*, 6, p. 156 – *n. trad.*].

corespunzător 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”²⁴⁸

Acest text dă la iveală deopotrivă strânsa unire dintre firea dumnezeiască și cea omenească, și a lucrărilor lor în virtutea unirii după ipostas,²⁴⁹ care permite schimbul însușirilor; dar el subliniază totodată că firile, ca și lucrările lor care se manifestă în mod unitar, rămân totuși neamestecate. Îndumnezeirea trupului Cuvântului este de asemenea evocată în *Opusculul* 9, pentru a ilustra ce înseamnă comunicarea (ἀντίδοσις): „Numim pe Dumnezeu pătimitor împotriva păcatului și trup asumat și făcut ceea ce îl unge și, aș îndrăzni să spun, identic cu Dumnezeu (ὁμοθεός)”²⁵⁰ În *Ambigua. Către Toma*, 5, aceeași noțiune de comunicare apare într-un context în care este explicată noțiunea de „lucrare teandrică” aplicată lui Hristos de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Sfântul Maxim recurge aici la metafora fierului și a focului, reluată în nenumărate rânduri în scrierile sale, care simbolizează de asemenea strânsa unire a firilor, dar și întrepătrunderea lor reciprocă, fiecare primind și manifestând însușirile celeilalte, arătând însă că rămân neamestecate și neschimbate, fiecare păstrându-și *logosul* propriu și nepierzându-și niciuna dintre însușirile sale ființiale:

„Pe aceasta a numit-o poate teandrică cel ce a inventat un nume potrivit acestei taine, ca să arate modul comunicării de pe urma unirii negrăite. Căci comunicarea aceasta trece, prin reciprocitate, atributele naturale ale fiecărei părți din Hristos celeilalte, fără prefacerea și contopirea unei părți în cealaltă, în ce privește rațiunea firii. Puterea tăietoare a sabiei înroșite în foc devine putere arzătoare, și puterea arzătoare, putere tăietoare. Căci precum s-a

²⁴⁸ *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044CD, CCSG 48, p. 16.68-81 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 53 – n. trad.].

²⁴⁹ Vom afla de asemenea o insistență particulară asupra aspectului unitar în *Th. Pol.*, 20, PG 91, 232A, și *Th. Pol.*, 7, PG 91, 88A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul* 19, p. 299, și *Opusculul* 6, p. 225 – n. trad.].

²⁵⁰ *Th. Pol.*, 9, PG 91, 120A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 8, pp. 243-244: „îndrăznesc a zice și împreună-Dumnezeu” – n. trad.]. Citatul este din SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ (cf. *Or.*, XLV, 13, PG 36, 641A).

unit focul 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 niciun fel nu pătimizește niciuna 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, necăzută de la însușirea cea proprie după fire. Așa și în taina dumnezeieștii Întrupări, dumnezeirea și omenitatea s-au unit după ipostas, fără să iasă niciuna din lucrarea sa naturală 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, toată puterea pătimitoare a omenității Sale. Astfel, Dumnezeu fiind, săvârșea omeneste minunile, împlinindu-le prin trupul după fire pătimitor, și om fiind, suporta dumnezeiește patimile firii, făcând aceasta cu putere dumnezeiască. Mai bine-zis, le împlinea și pe unele, și pe altele în chip teandric, ca Acela ce era deodată Dumnezeu și om. Prin pătimiri ne-a redat pe noi nouă înșine [...], iar prin minuni ne-a dat pe noi Sieși, deveniți după pilda Lui”²⁵¹

Acest principiu al unei uniri strânse și al unei întrepătrunderi, care rezultă de aici, a firilor și a însușirilor lor naturale, fără ca *logosul* (sau însușirile lor ființiale) să fie alterat, este afirmat de nenumărate ori de Sfântul Maxim. La obiecția lui Pyrrhus: „Dar, oare, Părinții [...]

²⁵¹ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1057D-1060B, CCSG 48, p. 32.265-34.293 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5e, p. 63 – n. trad.]. Despre felul în care trebuie înțeleasă expresia „lucrare teandrică” a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, cu referire la noțiunea de perihoreză reciprocă, a se vedea și *Th. Pol.*, 7, PG 91, 84D-88B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 6*, pp. 225-226 – n. trad.]. Metafora fierului și a focului este de asemenea folosită de Sfântul Maxim în *Quaestiones et dubia*, cu aceeași semnificație: „Precum fierul trecut prin foc are toate caracteristicile proprii focului – fiindcă luminează și arde – dar cu firea nu este foc, ci fier, la fel și firea omenească a Domnului, întrucât era unită cu Cuvântul, le știa pe toate și pe toate cele cuvenite lui Dumnezeu le-a arătat întru Sine. Dar în măsura în care nu era unită cu El [Cuvântul], nu știa” (*Qu. D.*, I, 67, CCSG 10, p. 155) [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri, Întrebarea I*, 67, pp. 250-251 – n. trad.].

n-au socotit comună și slava, și ocara?” Sfântul Maxim îi răspunde, definind limpede principiul comunicării însușirilor:

„Sfinții Părinți au spus aceasta după modul comunicării [însușirilor]. Dar este evident că ea, comunicarea, nu este a uneia, ci a celor două și neegale. E dăruirea prin reciprocitate în mod natural a celor proprii în mod natural fiecărei părți a lui Hristos prin unirea negrăită a lor,²⁵² fără prefacerea și amestecarea naturală [adică potrivit rațiunii firii] a niciunei părți în cealaltă”.²⁵³

Această din urmă explicație e dată cu privire la voințe, dar și când e vorba de lucrări e valabil același principiu, după cum arată Sfântul Maxim în acest pasaj din *Disputa cu Pyrrhus* recurgând la comparații extrem de semnificative:

„Din faptul că cineva lucrează în mod îndoit, corespunzător cu cele două firi ale lui, nu urmează că fiecare constă din două persoane, nici din faptul că cel ce lucrează în mod îndoit este unul, nu se confundă în una mișcările corespunzătoare ființial firilor lui. În mod asemănător, în cuvântul rostit vedem și înțelesul aflat la baza cuvântului rostit, dar și cuvântul rostit subordonat înțelesului, ca și interioritatea reciprocă [perihoreza] deplină între ele; și nici deosebirea dintre ele nu introduce deosebirea persoanelor, nici extrema lor unire a lor nu produce confundarea lor. Dar ce-ar spune cineva și despre sabia încinsă în foc, care salvează atât firile, adică focul și fierul, cât și lucrările lor naturale, adică arderea și tăierea, și le arată pe acestea prin toate deodată și în fiecare? Căci nici arderea ei nu e separată de tăiere după unire,

²⁵² O altă definiție pe scurt a comunicării însușirilor se dă în *Th. Pol.*, 20, PG 91, 240A: a zice că „pentru negrăita unire a firii dumnezeiești și omenesti a pățimit Dumnezeu cu omenitatea și S-a coborât din cer cu dumnezeirea” arată „extrema comunicare reciprocă a ambelor firi ale lui Hristos și Fiul cel Unul”. A se vedea și *Th. Pol.*, 9, PG 91, 120A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul* 19, p. 304, și, respectiv, *Opusculul* 8, p. 243 – n. trad.].

²⁵³ *Pyr.*, PG 91, 296D-297A, Doucet, p. 552 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 325 – n. trad.].

nici tăierea de ardere, și nici faptul că lucrarea ei naturală e dublă nu introduce două săbii încinse; nici unitatea sabiei încinse nu produce o amestecare sau o confundare a deosebirii esențiale a firilor”.²⁵⁴

Aceeași idee, ilustrată printr-un același exemplu, o aflăm dezvoltată în *Opuscule teologice și polemice*, 16:

„Îndumnezeirea prin unirea cu Dumnezeu a firii înseși a trupului rațional și mintal însușit nu o scoate din realitatea ei ființială, cum nici unirea extremă a fierului cu focul nu scoate focul din firea lui, ci fierul pătimește cele ale focului fiindcă a devenit foc prin unire, dar e greu după fire și taie, fiindcă n-a suferit o alterare a firii sale, nici nu a căzut din lucrarea lui naturală, ci a rămas în acestea, deși există în același ipostas unic cu focul și-și lucrează nedespărțit de el cele ale firii proprii, adică taie, și cele ce rezultă din unire, adică arderea. Căci e a lui tăierea, dar și a focului, pentru perihoreză și pentru schimbul ce are loc între ele. Și focul nu impune firea lui fierului, chiar dacă se vede împreună cu focul, nici lucrarea lui naturală firii focului, deși se vede împreună cu arderea și nu are nicio separare de aceasta, ci se arată și se cunoaște împreună cu aceasta și în aceasta”.²⁵⁵

Mai departe, în același *Opuscul*, Sfântul Maxim notează încă și faptul că în mod convenit Părinții au raportat lucrările „la Unul și Același”, ca unele „care se păstrează unite natural între ele prin perihoreza lor într-o unire nedespărțită în El”, mișcate însă „în mod unitar potrivit uneia sau alteia [dintre cele două firi]”.²⁵⁶

Putem deduce din aceste texte că, și din perspectiva perihorezei, îndumnezeirea firii omenești este cu adevărat o îndumnezeire reală, care se săvârșește prin comunicarea însușirilor, datorită strânsei uniri,

²⁵⁴ *Pyr.*, PG 91, 337C-340A, Doucet, pp. 594-595 [tr. rom. cit. *supra*, pp. 346-347 – n. trad.].

²⁵⁵ *Th. Pol.*, 16, PG 91, 189C-192A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 13, pp. 278-279 – n. trad.].

²⁵⁶ *Th. Pol.*, 208AB [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 13, p. 288 – n. trad.].

după ipostas, a firilor și a însușirilor lor, dar că prin îndumnezeire firea omenească nu suferă alterare în ceea ce privește însușirile ei ființiale, își păstrează propria rațiune (*logos*), altfel spus că îndumnezeirea nu o preschimbă în fire dumnezeiască și nu pune în locul lucrării ei lucrarea dumnezeiască. Insistența asupra acestui ultim aspect pe care o aflăm în textele Sfântului Maxim trebuie plasată în contextul ei istoric și se datorează indubitabil preocupării sale aproape permanente de a combate ereziile (monofizism, monoenergism, monotelism) care neagă distincția reală a firilor, voințelor sau lucrărilor, insistând asupra aspectului unitar, interpretat din punctul lor de vedere, adică în sensul unei absorbiri sau al unei confundări; e de înțeles că, datorită acestui fapt, când e vorba de interpretarea textelor Sfântului Maxim, mulți comentatori au tendința de a prefera formula „fără amestecare, fără schimbare” celei „fără împărțire, fără despărțire”.²⁵⁷ Vom nota însă și în acest caz grija Sfântului Maxim de a menține întotdeauna un echilibru riguros cu aspectul unitar corect înțeles (de unde multe sale tâlcuiri ale formulelor unitare ale Sfântului Chiril al Alexandriei și ale Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul), echilibru întru totul conform cu formula de la Calcedon, luată în mod riguros *în totalitatea sa*. Însuși H. U. von Balthasar – care are tendința de a privilegia într-atât neconfundarea firilor, încât, la prima ediție a cărții sale *Kosmische Liturgie*, a evidențiat doar ἀσυγχύτως – spune că „distanța prin care se păstrează firile nu mai poate constitui obiectul unei neînțelegeri, în sensul că între ele nu ar fi decât un raport exterior de juxtaponere. În ipostasul lui Hristos s-a ajuns la o «strânsă împropriere» a celor două, care produce în firi o întrepătrundere [*Durchdringung und Durchwachsung*] vie (πρὸς ἀλλήλας συμφυῖα καὶ περιχωρήσει), un schimb reciproc de însușiri, ca acela care se produce între foc și fierul încins. Putem vorbi chiar, împreună cu Părinții capadocieni, de un soi de «amestec al celor două firi», în urma căruia nu mai poate fi vorba de o simplă deosebire (ψιλή διαφορά), ci care întemeiază mai degrabă o comuniune intimă de ființare și o împreună-lucrare. Pe această întrepătrundere reciprocă se sprijină posibilitatea

²⁵⁷ După cum observă F. BRUNE, *Pour que l'homme devienne Dieu*, ed. a II-a, Saint-Jean-de-Braye, 1992, pp. 330-333.

«comunicării interșanjabile» a numelor care aparțin în mod propriu fiecărei firi».²⁵⁸

În plus, trebuie să notăm că această comunicare a însușirilor, schimbul sau perihoreza realizează o comuniune a firilor prin intermediul ipostasului care le este comun și nu se pot produce decât datorită unirii după ipostas.²⁵⁹ H. U. von Balthasar e îndreptățit în acest caz să scrie că „această transpoziție se sprijină pe identitatea (ontologică) a ipostasului și nu poate avea loc decât în și prin mediul său”.²⁶⁰ Cu privire la acest subiect însă, se impun mai multe precizări.

1. Acest fapt nu permite să se afirme, așa cum face un comentator recent, că „în ipostasul lui Hristos, lucrările naturale intră într-un schimb (ἀντίδοσις), într-o întrepătrundere (περιχώρησις) care nu este naturală, ci ipostatică, personală”;²⁶¹ faptul că perihoreza se face după ipostas, datorită unirii ipostatice și chiar, pentru a merge până la formularea lui H. U. von Balthasar, înlăuntrul ipostasului, nu înseamnă că ea însăși este ipostatică, și nu naturală. Toate textele Sfântului Maxim indică faptul că într-adevăr firile, însușirile și lucrările lor se află în perihoreză.

2. Cu atât mai puțin, faptul acesta nu îndreptățește să se afirme, așa cum face un alt comentator, că perihoreza se realizează „într-un mod ipostatic specific, care este filiația”, sau că „însușirile lucrărilor colaborează în perihoreză prin aceea că ele sunt împreună ipostaziate în modul personal de a exista al Fiului, care imprimă o formă unică activității Sale”.²⁶² Sfântul Maxim nu privește în acest context

²⁵⁸ *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 255.

²⁵⁹ A se vedea *indeosebi Ep.*, 19, PG 91, 593B [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 155 – n. trad.].

²⁶⁰ *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 255-256. Formularea lui F. HEINZER, care se referă la *Amb. Th.*, 2, 1037A, CCSG 48, p. 8.6-13 (*Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, p. 143): „Hier erscheint die Hypostase des Logos als aktueller «Träger» der spezifischen Eigenart der beiden Naturen [...] und somit auch als ontologischer Grund der Idiomenkommunikation”, este în schimb ambiguă.

²⁶¹ C. VON SCHÖNBORN, *L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I-er et le II-e concile de Nicée (325-787)*, Fribourg, Elveția, 1976, p. 123.

²⁶² J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 136 (cf. p. 134) și 137. Idee reluată de I.-H. DALMAIS, „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 840.

ipostasul potrivit cu ceea ce-l deosebește de Tatăl și de Duhul, cu ceea ce-l caracterizează în mod propriu, ci potrivit faptului că ipostasul se deosebește de firi și constituie principiul lor de unitate; altfel spus, aici îl preocupă ce este ipostasul și care este funcția lui, nu cine anume este el. *A fortiori* în niciun moment nu este vorba în textele care evocă perihoreza, de „filiație” ca atitudine sau mod personal de a exista, așa cum ar voi unii comentatori²⁶³ din dorința de a înțelege îndumnezeirea într-un sens exclusiv intențional și moral.²⁶⁴ Iar în pasajele citate ca referințe de acești comentatori, în care ipostasul lui Hristos este privit în calitatea sa de ipostas al Fiului, Sfântul Maxim nu se referă deloc la „modul personal de a exista al Fiului”, la „modul relației Sale de origine” sau la „filiația” Sa ca „atitudine” față de Tatăl, ci la însușirile Sale ipostatice, privite la modul foarte general, ca „idionuri” (ἰδιώματα), cu proprietatea lor distinctivă, pentru a arăta prin ce se deosebesc ipostasurile dumnezeiești unul de altul²⁶⁵ și prin ce se deosebesc în raport cu firea lor cea una,²⁶⁶ pentru a sublinia că ființele de aceeași esență sau fire se deosebesc prin ipostas,²⁶⁷ pentru a înfățișa faptul că Dumnezeu Cuvântul întrupat este unit, prin cele două firi, cu Dumnezeu Tatăl și cu Maica Sa, deosebindu-Se de ei prin ipostasul Său, cele două firi fiind unite fără amestecare,²⁶⁸ pentru a sublinia că particularitățile prin care trupul Cuvântului se deosebește de al celorlalți oameni îi păstrează după ipostas unirea și identitatea cu El, sau încă și faptul că însușirile care Îl deosebesc, ca Fiu și Cuvânt, de cele comune ale dumnezeirii, Îi păstrează unirea sau identitatea

²⁶³ J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976. C. VON SCHÖNBORN, *L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I-er et le II-e concile de Nicée (325-787)*, Fribourg, Elveția, 1976, pp. 117-120. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, pp. 141-144.

²⁶⁴ A se vedea critica interpretării lui J.-M. Garrigues pe care o face F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, pp. 151-152.

²⁶⁵ A se vedea *Ep.*, 15, PG 91, 548BC (extras din *Or.*, XXIX, a lui GRIGORIE DE NAZIANZ), 549C-552A, 553D [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 122, pp. 123-126, pp. 126-127 – *n. trad.*].

²⁶⁶ A se vedea *Ep.*, 15, 549CD [tr. rom. cit., *Epistola* 15, pp. 123-124 – *n. trad.*].

²⁶⁷ A se vedea *Ep.*, 15, 549B-552A [tr. rom. cit., *Epistola* 15, pp. 123-124 – *n. trad.*].

²⁶⁸ A se vedea *Ep.*, 15, 556A-D și 557B-D [tr. rom. cit., *Epistola* 15, pp. 127-128 – *n. trad.*].

după ipostas cu trupul.²⁶⁹ Iar în ceea ce privește însuși pasajul în care Sfântul Maxim arată prin ce anume se deosebesc cele Trei Persoane dumnezeiești și precizează, referitor la Cuvântul, că El se deosebește prin faptul de a fi născut (ή γέννησις),²⁷⁰ este cu totul impropriu a traduce în vreun fel acest ultim termen prin „filiație” și a-l înțelege ca pe o dispoziție filială sau ca pe un mod de a acționa filial, care să fie apoi caracterizate, printr-o nouă deplasare de sens, drept ascultare și iubire. Vom nota în plus și faptul că în niciunul din textele în care Sfântul Maxim aplică, într-un context trinitar, noțiunea de *tropos* ipostasurilor dumnezeiești, aceasta nu este folosită cu aceste înțelesuri (de ascultare și iubire), ci desemnează doar „modul de a fi” sau „modul de a subzista” al ipostasurilor, deosebit de *logosul* ființei sau al existenței.²⁷¹ Vom observa de altfel extrema discreție a Sfântului Maxim, asemănătoare cu cea a tuturor Părinților răsăriteni, atunci când este vorba de caracterizarea însușirilor ipostatice, și faptul că el preferă să folosească în acest caz, ca și aceștia, expresii apofatice, formă pe care o regăsim în contextul hristologic care ne preocupă.²⁷²

3. Aceasta nu înseamnă nici că nu există comunicare și chiar comunicare de la fire la fire, așa cum afirmă multe interpretări recente.²⁷³ Dacă Sfântul Maxim afirmă în mod constant că unirea firilor este menținută după ipostas în același timp cu existența deosebirii lor după ființă, este greu de găsit un text în care Sfântul Maxim ar vorbi despre perihoreza însăși în termeni pur ipostatici, și nu în termeni referitori la fire.²⁷⁴ Toate exemplele pe care el le dă (îndeosebi cel

²⁶⁹ A se vedea *Ep.*, 15, 557AB și 560B [tr. rom. cit., *Epistola* 15, pp. 129-130 și p. 132 – n. trad.].

²⁷⁰ *Ep.* 15, 549D-552A [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 124 – n. trad.].

²⁷¹ A se vedea *supra* cap. II, IV.

²⁷² A se vedea îndeosebi *Ep.*, 15, PG 91, 557AB [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 128 – n. trad.].

²⁷³ H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 254. J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 164. C. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I-er et le II-e concile de Nicée (325-787)*, Fribourg, Elveția, 1976, p. 110.

²⁷⁴ Cele două referințe date pe această temă de H. U. VON BALTHASAR (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 255-256) nu merg în acest sens. În *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044B s., CCSG 48, p. 15.52 s. [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 52 – n. trad.], Sfântul Maxim insistă desigur asupra ipostasului ca principiu de unire și totodată de păstrare a firilor și a lucrărilor acestora, dar afirmă în același timp foarte clar

al sabiei și al focului, al cuvântului rostit și al gândului)²⁷⁵ indică, dimpotrivă, o comuniune ontologică, și am putea spune chiar naturală.²⁷⁶

că schimbul se face între cele dumnezeiești și cele omenești, altfel spus între însușirile celor două firi. Celălalt pasaj citat ca referință (*Amb. Io.*, 27, PG 91, 1268C-1272A, dat în mod greșit drept *Amb. Io.*, 6, PG 91, 1068 ș. u.) constituie obiectul unei erori de interpretare: autorul afirmă că în comunicarea însușirilor, însușirile uneia dintre firi sunt raportate la cealaltă în mod impropriu (p. 256), în timp ce Sfântul Maxim, în acest pasaj, urmărește un cu totul alt scop, și anume pe acela de a arăta că Dumnezeu este în mod propriu „Tatăl” lui Hristos „Cel ce este Fiul lui Dumnezeu și Cuvântul și Unul din Sfânta Treime”, dar nu este în mod propriu „Tată” al lui Hristos ca om, în vreme ce El este în mod propriu „Dumnezeu” pentru Hristos ca om, și în mod impropriu pentru Hristos Cel ce este Cuvântul, pentru că în această calitate este El însuși Dumnezeu. În ceea ce-l privește, J.-M. GARRIGUES (*Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 136-137) începe prin a concepe perihoreza firilor lui Hristos începând de la perihoreza ipostasurilor trinitare, în vreme ce o astfel de apropiere nu se regăsește în niciun moment la Sfântul Maxim. Apoi citează în sprijinul afirmației sale că perihoreza se săvârșește „într-un mod specific ipostatic, al filiației”, un pasaj din *Disputa cu Pyrrhus* (345-348A citat de noi *infra*), unde este într-adevăr vorba de un mod, dar de acela al manifestării lucrărilor *naturale* (!) ale lui Hristos, de „compenetrarea reciprocă a firilor lui Hristos” (și nu: de „perihoreza armonioasă...”, cum traduce J.-M. Garrigues, voind desigur ca prin această interpolare să dea impresia unui acord intențional), și de acela al „comunicării potrivit unirii celei negrăite” (și nu: „al comunicării proprii unirii indivizibile”, cum traduce J.-M. Garrigues); niciunul din aceste trei moduri nu evocă modul specific ipostatic al filiației din interpretarea lui Garrigues. Afirmația că „idiomurile [însușirile] energiilor colaborează în perihoreză prin aceea că ele sunt enipostaziate în modul de a fi personal al Fiului” nu se poate sprijini, în ceea ce privește a doua parte, pe vreun text al Sfântului Maxim. În ceea ce-l privește, F. HEINZER, în paragraful în care analizează comunicarea însușirilor, în mod curios nu citează niciunul din numeroasele texte ale Sfântului Maxim pe această temă, dar se sprijină în mod esențial pe tezele lui J.-M. Garrigues și ale lui C. von Schönborn, și ne uimește faptul că poate vedea în formula maximiană: „[Cuvântul] ne-a arătat chipul unei viețuiri de formă dumnezeiască (πολιτεία θεοειδοῦς ζωῆς)” (*Asc.*, 1, PG PG 90, 912B) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, pp. 27-28 – n. trad.], expresia unui „tropos filial” (*Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, p. 144), θεοειδής raportându-se în mod evident la *natura dumnezeiască*.

²⁷⁵ Cf. *Ep.*, 19, PG 91, 593B [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 155 – n. trad.]. *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1060A, CCSG 48, p. 33.272-280 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5e, p. 63 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 16, PG 91, 189C-192A. *Pyr.*, PG 91, 337C-340A, Doucet, p. 594-595 [tr. rom. cit., *Scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 13, pp. 278-279. *Disputa cu Pyrrhus*, pp. 346-347 – n. trad.].

²⁷⁶ A se vedea și *Ep.*, 19, PG 91, 593B, unde Sfântul Maxim vorbește de o „convergență (σύννοδος) naturală”, și *Ep.*, 15, PG 91, 556C, unde scrie „s-a făcut comun ipostasul cel unul al lui Hristos trupului și dumnezeirii prin unirea cea negrăită,

Adevărat rămâne faptul că o astfel de comuniune păstrează ființa fiecărei firi, nu-i modifică în niciun fel *logosul*; că această coeziune a firilor nu înseamnă niciodată confundarea lor; că întrepătrunderea lor nu este niciodată propriu-zis un amestec, iar comuniunea lor nu este niciodată o comunitate de fire; că unirea firilor nu este niciodată o unitate potrivit ființei, care le-ar desființa și pe una, și pe cealaltă, instituind o treia, compusă din cele două. Acest din urmă aspect îl subliniază Sfântul Maxim atunci când, la întrebarea lui Pyrrhus: „Deci precum firile, tot așa nici cele [însușirile] naturale ale lor nu aveau nimic comun?”, răspunde: „Nimic, decât numai ipostasul acelorași firi”²⁷⁷ sau atunci când, în *Opuscule teologice și polemice*, 8, precizează: „Nicio fire nu comunică prin fire cu altă fire, ci este nepărtașă cu oricare alta, fiind cu totul deosebită prin ființă”²⁷⁸ sau încă și mai limpede atunci când, în *Epistola* 15, el scrie astfel: „Propovăduim [...] în Hristos [...] deosebirea [...] din cauza [rațiunii] diversității de ființă a celor [a firilor] din care este El, datorită căreia părțile lui Hristos nu trec câtuși de puțin una în alta. Căci nu se fac vreodată aceeași după ființă cu dumnezeirea prin unire. Fiindcă a spune că o fire este de o ființă cu altă fire știm că e propriu unei cugetări nesănătoase. Căci nu e vreodată o fire de o fire și de o ființă cu altă fire.”²⁷⁹

înfăptuită prin *convergența* (*σύνοδος*) lor într-o unire naturală, sau [adică] adevărată și reală” [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 155 și, respectiv, *Epistola* 15, p. 128 – n. trad.].

²⁷⁷ Pyr., PG 91, 296CD, Doucet, pp. 551-552 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 325 – n. trad.]. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 255-256. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, pp. 292-297. „Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d’après sa formule des natures «desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ»”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 220.

²⁷⁸ *Th. Pol.*, 8, PG 91, 108C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 7, p. 238 – n. trad.]. După cum remarcă M. DOUCET („La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l’Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, pp. 148-149), acest ultim pasaj a făcut obiectul unei interpretări eronate din partea lui H. U. VON BALTHASAR (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 254), urmat de C. VON SCHÖNBORN, *L’icône du Christ*, Fribourg, Elveția, 1976, p. 110, care interpretează de asemenea în mod greșit *Ep.*, 15, PG 91, 565D-568A [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 137 – n. trad.], confundând comunitatea firilor cu comuniunea de ființă sau unirea naturală înțeleasă în sens strict.

²⁷⁹ *Ep.*, 15, PG 91, 565D-568A [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 137 – n. trad.].

Vom observa, în fine, că Sfântul Maxim nu oferă nicio precizare referitor la modul de producere a perihorezei, care, ca și modul de producere a unirii, este indicibilă, ținând de taina lui Hristos. Astfel, cu privire la expresia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul: „o nouă lucrare [teandrică]”, el spune că noutatea înseamnă „modul nou și negrăit al manifestării lucrărilor naturale ale lui Hristos, potrivit modului negrăit al interiorității reciproce (al perihorezei) a firilor întreolaltă, și viețuirea Lui ca om, străină și mai presus de înțelegere și necunoscută firii celor create, ca și modul comunicării reciproce în baza unirii negrăite”²⁸⁰.

7. O soluție a antinomiei: firea omenească a Cuvântului este îndumnezeită nu după „logosul” ființei Sale, ci după „tropusul” existenței Sale

Faptul că firea omenească a Cuvântului întrupat este ea însăși în mod real îndumnezeită datorită unirii și perihorezei sale cu firea Sa dumnezeiască după ipostas și faptul că, în mod corelativ, firea omenească își păstrează, ca și firea dumnezeiască, însușirile ei ființiale, că *logosul* ei nu este alterat, ci subzistă intact, altfel spus faptul că ea este profund schimbată și rămâne totodată în mod esențial aceeași, constituie o antinomie a cărei soluție Sfântul Maxim o găsește în distincția dintre *logos* și *tropos*. O soluție totuși aproximativă, pe care Sfântul Maxim a avansat-o numai atunci când controversa monoenergistă a impus o maximă precizare în explicitarea relației celor două lucrări; este caracteristic faptul că această distincție apare mai cu seamă în textele care au drept scop explicitarea expresiilor ambigue ale Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, Sfântul Maxim arătându-se de altfel preocupat de păstrarea aspectului tainic al unirii.

Cuplul *logos-tropos* are în general funcția de a explica faptul că o realitate de ordin natural poate accede la un mod de existență nou, supranatural, rămânând totuși aceeași în ceea ce privește esența sa. Principiul general este exprimat în *Ambigua*, 42:

²⁸⁰ Pyr., PG 91, 345D-348A, Doucet, p. 603 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 352 - n. trad.].

„Toată înnoirea, vorbind în general, se referă la modul (*tropos*) lucrului ce se înnoiește, dar nu la rațiunea (*logos*) firii. Pentru că o rațiune (*logos*) înnoită alterează firea, întrucât nu mai are rațiunea (*logos*) după care există neslăbită. Dar modul (*tropos*) înnoit cu păstrarea rațiunii (*logos*) celei după fire arată puterea minunii, întrucât indică o fire suportând o lucrare ce lucrează peste rânduiala ei. Rațiunea (*logos*) firii omenești este ca firea să fie suflet și trup, sau constând din suflet rațional și trup; iar modul (*tropos*) este chipul în care lucrează și suportă o lucrare în mod natural, chip ce se alterează și se schimbă adeseori, fără să schimbe cu sine câtuși de puțin și firea. 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 puterii Sale ce le cuprinde și le străbate pe toate”²⁸¹

Am văzut că, în hristologie, Sfântul Maxim folosește cuplul *logos-tropos* cel mai adesea în legătură cu modul nou de zămislire și naștere a Cuvântului în trup, care constituie o înnoire a firii omenești ce păstrează *logosul* acesteia.

În *Ambigua. Către Toma*, 5, cuplul este utilizat pentru a explicita mai multe expresii dionisiene, mai întâi aceasta: „S-a făcut ființă mai presus de ființă și lucra cele ale omului mai presus de om”²⁸² Sfântul Maxim atrage atenția asupra faptului că, zicând aceasta, Sfântul Dionisie „n-a suprimat lucrarea constitutivă a ființei celei primite, precum nici însăși ființa, [...] ci a arătat în amândouă noutatea modurilor (τροποι) cu păstrarea rațiunilor (*logoi*) naturale, fără de care nimic din cele ce există nu e ceea ce este”²⁸³ Mai departe, el spune că trebuie să se mărturisească „împreună cu firea, și mișcarea, fără de care nu este nici fire, cunoscând că altceva este rațiunea (*logos*) existenței,

²⁸¹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1341D-1344A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 114, p. 291 – n. trad.].

²⁸² *Ep.*, IV, PG 3, 1072B [tr. rom. cit., în: *Opere complete. Epistola IV*, p. 258 – n. trad.]. A se vedea comentariile lui E. BELLINI, „Maxime interprete du Pseudo-Denys l'Aréopagite”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 43-49.

²⁸³ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1049D-1052A, CCSG 48, p. 24.99-104 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5d, p. 291 – n. trad.].

și altceva modul (*tropos*) existenței, prima indicând firea, al doilea, iconomia. Întâlnirea acestora desăvârșind marea taină a învățaturii suprafirești despre firile lui Iisus [...].²⁸⁴ Și, iarăși, mai departe:

»[Hristos] lucra cele ale omului mai presus de om, arătând într-o unire supremă lucrarea omenească concrescută cu puterea dumnezeiască. Pentru că și firea omenească era întrepătrunsă în întregime de firea dumnezeiască, fiind unită în mod necontopit cu aceea, și neavând nicidecum ceva dezlegat și despărțit de dumnezeirea unită cu ea după ipostas. Căci Cuvântul, Cel mai presus de ființă, însușindu-Și pentru noi ființa noastră a unit cu afirmarea firii negarea prin depășire a atributelor ei naturale și S-a făcut om, unind modul (*tropos*) cel mai presus de fire al felului de a exista cu rațiunea (*logos*) existenței firii. Aceasta ca să adeverească, pe de o parte, firea, ca neprimind în noutatea modurilor (*tropoi*) nicio prefacere în ce privește rațiunea (*logos*) ei, iar pe de alta, să arate puterea suprainfinită ca făcându-se de asemenea cunoscută în săvârșirea [tr. fr.: geneza] celor contrare. [...] Căci Cuvântul, Cel mai presus de ființă, primind prin zămislirea cea negrăită toate ale firii împreună cu firea, nu avea niciun atribut omenesc, afirmat prin rațiunea (*logos*) naturală, care să nu fie și dumnezeiesc, adică negat prin modul (*tropos*) cel mai presus fire.²⁸⁵

Tâlcuind apoi această afirmație a Sfântului Dionisie din epistola mai sus citată: „De fapt, ca să spunem pe scurt, nu era nici om, dar nu pentru că n-ar fi fost om, ci, fiind [ieșit] dintre oameni, era dincolo de oameni, și cu adevărat S-a făcut om mai presus de om”,²⁸⁶ el spune:

„«Nu era om», deoarece era prin fire slobod de necesitatea firii, nefiind supus legii nașterii, proprie nouă. Dar «nu pentru că n-ar

²⁸⁴ *Amb. Th.*, 1052B [tr. rom. cit. *supra*, 5d, p. 58 – *n. trad.*].

²⁸⁵ *Amb. Th.*, 1053BC [tr. rom. cit. *supra*, 5d, pp. 59-60 – *n. trad.*]. Sfântul Maxim dă drept exemplu în acest context faptul că Hristos a împlinit cele pătimitoare ale firii noastre prin libera Sa voie, și nu ca noi, printr-o necesitate naturală (1053C) [tr. rom. cit. *supra*, 5d, p. 59: „El a făcut pătimirile (neputințele) firii fapte ale voinței Sale, nu cum sunt la noi, efecte ale necesității naturale” – *n. trad.*]. Mai înainte, a dat drept exemplu mersul pe apă (1049BC).

²⁸⁶ *Amb. Th.*, 1053BC.

fi fost om», căci era cu adevărat om, după întreaga ființă, purtând atributele 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 noutatea modurilor (*tropoi*), circumscriind firea, ceea ce nu putem face noi. «Și cu adevărat S-a făcut om mai presus de om», unind întreolaltă în chip neștirbit modurile (*tropoi*) mai presus de fire și rațiune (*logoi*) cele după fire. Astfel, celor ce le era cu neputință să se împreune, S-a făcut El, Căruia nimic nu-I este cu neputință, unire adevărată, nelucrând prin niciuna din cele două, al căror ipostas era, în mod separat de cealaltă, ci mai degrabă adevărind prin fiecare pe cealaltă».²⁸⁷

Aceeași idee se regăsește în *Disputa cu Pyrrhus*, unde Sfântul Maxim scrie astfel:

„În Domnul, nu premerge cele naturale voinței, ca în noi. Căci flămânzind cu adevărat și însetând, nu a flămânzit și nu a însetat în modul (*tropos*) nostru, ci într-un mod (*tropos*) mai presus de noi, adică cu voia. La fel, înfricoșându-Se, nu Se înfricoșează ca noi, ci mai presus de noi. Și, vorbind în general, tot ce e natural (după fire) în Hristos are unit cu rațiunea (*logos*) lui naturală, modul (*tropos*) cel mai presus de fire, ca să adeverească și firea prin rațiune (*logos*), dar și iconomia, prin mod (*tropos*)».²⁸⁸

Vom nota mai întâi că aceste explicații au apărut din necesitatea de a răspunde într-un mod foarte precis la interpretările eronate ale lui Cyrus, pe de o parte,²⁸⁹ și ale lui Pyrrhus, pe de altă parte. Probabil

²⁸⁷ *Amb. Th.*, 1053D-1056A [tr. rom. cit. *supra*, 5d, p. 60 – n. trad.]. De notat că în acest *Ambiguum* 5 cuvântul *tropos* este folosit într-un alt sens: în 1056CD, el desemnează modul negrăit al unirii celor două firi și al lucrărilor lor. Expresia „modul (*tropos*) iconomiei” se raportează la ambele sensuri precedente, referindu-se la Întrupare și la unirea ipostatică.

²⁸⁸ *Pyr.*, PG 91, 297D-300A, Doucet, pp. 554-555 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, pp. 326-327 – n. trad.].

²⁸⁹ Cyrus este într-adevăr primul care (în *Pactul de unire* din 633) citează *Epistola* IV a lui PSEUDO-DIONISIE interpretând-o într-un sens monoenergist. *Ambiguum*

că altfel Sfântul Maxim n-ar fi dat aceste precizări într-un limbaj pe care el însuși îl caracterizează drept „vorbire meșteșugită și greu de înțeles pentru cei mulți”²⁹⁰

Vom observa apoi că în aceste texte nu găsim nicio referire directă la îndumnezeire, dar nu suntem nici departe de ea. În *Ambigua*, 5, se vorbește pe larg, după cum am văzut mai sus, de perihoreză, de care îndumnezeirea este strâns legată. De altfel, multe din textele pe care le-am citat referitor la îndumnezeirea firii omenești a Cuvântului evocă modul (*tropos*), mai presus de fire, al puterilor (îndeosebi al voinței) și al lucrărilor Sale. Lucrul acesta ne îndreptățește deja să operăm o inducție și să afirmăm că Sfântul Maxim cugetă că îndumnezeirea vizează modul de existență (sau felul de a fi) al firii asumate, și nu esența ei, care rămâne neschimbată. Această înțelegere a lucrurilor pare să fie confirmată printr-un pasaj din *Ambigua*, 36, în care este vorba de „modul de a subzista dumnezeiește” al firii omenești și în care acesta este raportat la „*logosul* modului de existență”, expresie care poate fi considerată drept un echivalent al noțiunii de *tropos*:

„La început firea nu primise unirea cu Dumnezeu după niciun mod (*tropos*) sau rațiune (*logos*) a ființei sau ipostasului, în care [acești *tropoi* sau *logoi*] se contemplă în general toate cele ce există. Dar cum a primit să fie una cu El după ipostas, prin unirea negrăită, păstrându-și după ființă rațiunea (*logos*) proprie neschimbată și deosebită de ființa dumnezeiască cu care are, prin unire, unitatea de ipostas, păstrându-se deosebirea. Aceasta pentru ca rațiunea (*logos*) ființei, după care a fost făcută și este, să-și păstreze ființa ei nemicșorată în niciun fel, iar prin rațiunea (*logos*) modului de existență a ființei să primească a subzista

ad Thomam 5, care combate, pe linia *Scrisorii sinodale* a SFÂNTULUI SOFRONIE (cf. PG 87, 3177BC), această interpretare, a fost, se pare, redactat în 644. A se vedea E. BELLINI, „Maxime interprète du Pseudo-Denys l'Aréopagite”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 39-42.

²⁹⁰ *Pyr.*, PG 91, 300A, Doucet, p. 555 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 327 - n. trad.].

dumnezeiește, ca să nu cunoască și să nu admită nicidecum tendința mișcării în jurul a altceva”²⁹¹

Unii comentatori admit această interpretare. Astfel, P. Sherwood spune că în Hristos „firea și voința [omenești] sunt complet îndumnezeite, nu potrivit firii lor, care rămâne întotdeauna omenească, ci potrivit modului lor de existență. Aceasta este taina lui Hristos”²⁹²

IV. Caracterul entitativ al îndumnezeirii firii omenești a lui Hristos

Spre deosebire de interpretarea precedentă, interpretările recente,²⁹³ care concep *troposul* într-un sens pur ipostatic, iar ipostaticul, la rândul său, într-un sens intențional (care dă modului de a înțelege îndumnezeirea, ce decurge de aici, o coloratură nestorianistă²⁹⁴), nu pot fi acceptate, după cum am arătat deja în mai multe rânduri.²⁹⁵

Nimic nu îndreptățește raportarea îndumnezeirii, în general, la o „modalitate ipostatică a filiației”, care ar fi întipărită ca un habitus în lucrarea omenească a lui Hristos.²⁹⁶ Nimic nu îndreptățește nici

²⁹¹ *Amb. Io.*, 36, PG 91, 1289CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 101, p. 150 – n. trad.].

²⁹² *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 57-58. G. C. BERTHOLD scrie într-un mod mai stângaci: „Logosul uman există într-un *tropos* divin” („Freedom and Liberation in the Theology of Maximus the Confessor”, teză dactilografată, Paris, Institut catholique, 1975, p. 242).

²⁹³ Ale lui J.-M. Garrigues, A. Riou, F. Léthel, I. H. Dalmais, C. von Schönborn și F. Heinzer.

²⁹⁴ A se vedea pe această temă observațiile lui F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, p. 150; *Pour que l'homme devienne Dieu*, ed. a II-a, Saint-Jean-de-Braye, 1992, p. 380.

²⁹⁵ În capitolul pe care l-am consacrat antropologiei (cap. II, pct. IV), în partea din capitolul precedent consacrată înnoirii firilor (cap. IV, pct. V), și mai sus, în acest capitol, în partea consacrată perihorezei.

²⁹⁶ J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1972, p. 135. În textul la care se referă J.-M. Garrigues atunci când afirmă lucrul acesta (*Th. Pol.*, 20, PG 91, 241AB) se vorbește de cu totul altceva: „Nu i-a premers Lui legea nașterii prin sămânță, conformă păcatului, ci legea dreptății dumnezeiești care s-a arătat pentru a-și pune în noi amprenta desființând cu desăvârșire legea din

afirmația, încă și mai precisă, că „noul mod de existență al firii umane enipostaziată în Fiul se înfățișează în ea ca o amprență (*hypotyposis*) a harului care operează sub forma unui habitus creat”,²⁹⁷ o astfel de noțiune scolastică de habitus și ideea unui har creat, care țin în mod vizibil de o grilă de lectură neotomistă²⁹⁸ și utilizate aici într-un mod total anacronic, fiind cu totul străine de textele și gândirea Sfântului Maxim.²⁹⁹

Nu se poate nici, în aceeași ordine de idei și într-un mod mai precis, raporta îndumnezeirea la „modul ipostatic, adică filial, potrivit căruia Hristos Își supune în întregime voința Sa omenească Tatălui”³⁰⁰ (altfel spus, la supunerea filială a Fiului în fața voinței Tatălui Său³⁰¹), afirmând că, potrivit Sfântului Maxim, „îndumnezeirea voinței umane a lui Hristos se săvârșește (în ceasul agoniei) prin acord (*sumphuia*), dând astfel îndumnezeirii o dimensiune propriu-zis intențională (și

neascultare intrată în fire, [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 19, p. 305 – *n. trad.*].

²⁹⁷ „La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur”, *Revue thomiste*, 74, 1974, p. 201. Această teză este dezvoltată în „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 286-296.

²⁹⁸ J.-M. GARRIGUES mărturisește lucrul acesta de altfel, în mod indirect (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1972, pp. 187-188). A se vedea și Prefața lui M.-J. LE GUILLOU la această lucrare, pp. 7-8, care indică spiritul în care, sub îndrumarea sa, au fost concepute lucrările lui J.-M. Garrigues, A. Riou, C. von Schönborn, F.-M. Léthel.

²⁹⁹ A se vedea criticile lui A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irénikon*, 48, 1975, p. 485, și F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, p. 153, ca și observația lui M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 349.

³⁰⁰ I.-H. DALMAIS, „L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur (à propos de l'«Ambiguum» 42)”, *Studia Patristica*, XV, 1984, p. 289. Această formulă rezumă tezele lui J.-M. GARRIGUES. Pentru acesta, „în vremea agoniei din Ghetsimani, Fiul Își întipărește în omenitatea Sa această amprență (*hypotyposis*) a ascultării filiale”, de unde „purcede Duhul filiației care marchează omul cu pecetea înfierii divine”, la care acest autor reduce (în mod abuziv, după cum vom arăta ulterior) îndumnezeirea (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1972, p. 161. Cf. *ibid.*, p. 147, și „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, p. 287, unde această „amprență” este prezentată ca un „habitus omenesc al lui Hristos”).

³⁰¹ I.-H. DALMAIS, „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 845. Acest autor urmează aici tezele lui J.-M. Garrigues și F.-M. Léthel.

nu doar „fizică”) (cf. *Op.* 3, 48B)³⁰² Fără a vorbi de confuzia care se face aici între mântuire și îndumnezeire, vom nota că în pasajul din *Opuscule teologice și polemice*, 3 (PG 91, 48 B) citat aici ca referință, Sfântul Maxim, privitor la afirmația Sfântului Grigorie de Nazianz, că voința omenească a lui Hristos „nu avea nimic contrar lui Dumnezeu, fiind întregă îndumnezeită”, observă că, „dacă s-a îndumnezeit, s-a îndumnezeit prin unirea cu Cel ce îndumnezeia”. Pe lângă faptul că „Cel ce îndumnezeia” desemnează aici pe Dumnezeu, și nu în mod specific pe Tatăl (a îndumnezei fiind o lucrare care ține de firea dumnezeiască comună, și nu de un ipostas particular), regăsim aici ideea, de multe ori exprimată de Sfântul Maxim, că voința omenească a Cuvântului era îndumnezeită, „mișcată și întipărită dumnezeiește”, prin unirea după ipostas a firii omenești cu firea dumnezeiască, și aceasta de la începutul acestei uniri, iar nu doar în virtutea unui act particular sau a unei dispoziții (precum ascultarea) a Cuvântului în omenitatea Sa. Un astfel de act sau o astfel de dispoziție nu fac decât să confirme în plan personal (cum vom vedea ulterior) ceea ce se împlinise deja pentru Hristos în plan natural.³⁰³

Nu putem nici raporta, în mod mai extins (ascultarea de Dumnezeu fiind o manifestare de iubire față de El), îndumnezeirea la un

³⁰² F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, p. 92, n. 50.

³⁰³ Criticând remarca citată mai sus de F.-M. Léthel, M. DOUCET scrie în mod pertinent: „Mai mult decât prin acordul (*synneusis*) și supunerea (*hypakoë*) lui Hristos, adică mai mult decât printr-un act de ascultare a Sa, se primește o mișcare dumnezeiască. Cele două voințe ale Sale se află deja în relație pe planul fizic, mai fundamental. Maxim utilizează aici noțiunile de *symphuia* și de *typôsis*. [F.-M. Léthel în remarca sa] nu redă această utilizare maximiană. El leagă *symphuia* de intenționalitate, de raportul dinamic, în vreme ce Maxim îl leagă de planul fizic, în *Th. Pol.*, 3 citat, ca și în alte locuri, chiar dacă cele două planuri sunt ambele vizate în aceste texte. Folosite de Maxim, cuvintele *symphuia*, *symphyês*, *emphytos*, *prosphuôs*, *epiphyênai*, au toate, ca *physis*, rădăcina *phy-*. Termenul *symphuia* poate fi redat prin «coeziune, conaglutinare pe planul firii». «*Conjunctio et quasi naturalis cohaesio*» traduce Combefis. Adesea folosit de Maxim cu referire la lucrări, sub aspectul lor de puteri naturale, și pentru firile înseși, acest cuvânt este uneori însoțit de *di'holou*, marcând astfel că nimic din firi și din elementele naturale nu rămâne în afara acestei coeziuni. *Symphuia* se repercutează apoi și se manifestă, pe plan intențional, prin acord; dar ea nu se situează pe acest plan, potrivit sensului cuvântului” („La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, pp. 147-148).

presupus „*tropos* filial al iubirii”³⁰⁴ imprimat ca „*habitus de har*” în omenitatea lui Hristos (apoi a oamenilor).³⁰⁵ Dacă este adevărat că iubirea dumnezeiască este cea care iconomisit taina Întrupării, totuși nu putem, pervertind total sensul unirii ipostatice, să afirmăm că „unirea firilor în Hristos [ține] de un mod nou, care este iubirea”,³⁰⁶ și să vorbim de un „«*tropos*» care, ca și iubirea, a armonizat energiile omului și ale lui Dumnezeu, permițând unirea firilor lor în Iconomie”,³⁰⁷ *tropos* redus la „«*troposul*» filial, la condiția filială, potrivit căreia numai omul se poate uni cu Dumnezeu”,³⁰⁸ și să se afirme că, prin urmare, „întregul alexandrinism este în mod antinomic rectificat prin această teologie care vede unirea firilor și, așadar, îndumnezeirea ca depinzând de o liberă dăruire de către Tatăl a unui «*tropos*» ipostatic de fiu”.³⁰⁹ „Modul negrăit” al unirii firilor de care vorbește Sfântul Maxim în *Ambigua. Către Toma*, 5,³¹⁰ nu desemnează nicidecum „*troposul* filial al iubirii” (expresie greu de găsit în scrierile Sfântului Maxim), ci modul incomprehensibil și inexprimabil potrivit căruia cele două

³⁰⁴ Expresie utilizată frecvent de J.-M. Garrigues și preluată de A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 186, p. 189.

³⁰⁵ Teză a lui J.-M. GARRIGUES expusă în *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1972, pp. 176-199, și „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 286-296.

³⁰⁶ J.-M. GARRIGUES, „Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du «sein du Père» (Jn 1, 18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale”, *Istina*, 15, 1970, p. 459.

³⁰⁷ J.-M. GARRIGUES, „Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du «sein du Père» (Jn 1, 18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale”, *Istina*, 15, 1970, p. 459. Găsim o eroare de interpretare asemănătoare la A. RIOU, și anume că „Hristos enipostaziază firea în *troposul* filial al iubirii” (*Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 186), ceea ce corespunde ideii la fel de aberante că „natura umană [...] era menită prin vocație spre a fi enipostaziată de Adam în *troposul* filial al iubirii” și că, „pentru că lucrul acesta nu s-a întâmplat, ea a ajuns «dezipostaziată»” (p. 189).

³⁰⁸ J.-M. GARRIGUES, „Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du «sein du Père» (Jn 1, 18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale”, *Istina*, 15, 1970, p. 459.

³⁰⁹ J.-M. GARRIGUES, „Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du «sein du Père» (Jn 1, 18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale”, *Istina*, 15, 1970, p. 459.

³¹⁰ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1056D, CCSG 48, p. 30.226 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5e, p. 62 - n. trad.], pasaj evocat mai sus de J.-M. Garrigues.

firi sunt unite în ipostasul Cuvântului. Tot așa, atunci când Sfântul Maxim spune: „Cuvântul lui Dumnezeu a venit în chip negrăit prin trup la oameni prin modul (*tropos*) iconomiei, nu prin legea firii”,³¹¹ el nu are în vedere „această manieră filială de a fi pe care Dumnezeu o dă în Logosul Său întrupat, [...] care atrage unirea firilor”,³¹² ci opune unei uniri a firilor care ar rezulta dintr-o necesitate naturală, asumarea voluntară și liberă a firii omenești de către Cuvântul dumnezeiesc.

Ne va frapa, în schimb, dacă luăm aminte la textul însuși al Sfântului Maxim, marele număr de pasaje care exprimă foarte limpede îndumnezeirea firii omenești a lui Hristos în termeni de natură și care invită la situarea acestei îndumnezeiri într-o ordine entitativă. Aici nu vom face decât să prezentăm o culegere de extrase semnificative – deja citate și comentate de noi –, în ordine cronologică, care evidențiază totodată poziția constantă pe care o are Sfântul Maxim în această privință, manifestată de la un capăt al altul al operei sale:

- *Viața Maicii Domnului*: „Te lăudăm, Înțelepciune negrăită și Putere a iubirii de oameni, care [...] ai unit și îndumnezeit firea noastră”.³¹³

- *Tâlcuire la Tatăl nostru*: David înțelege prin „«Sfatul lui Dumnezeu Tatăl» coborârea (chenoza) negrăită a Fiului cel Unul Născut în vederea îndumnezeirii firii noastre”.³¹⁴

- *Ambiguum* 36: firea omenească asumată de Cuvântul, „prin rațiunea (*logos*) modului de existență a ființei, a primit a subzista dumnezeiește, ca să nu cunoască și să nu admită nicidecum tendința mișcării în jurul a orice altceva”.³¹⁵

- *Ambiguum* 36: „Cuvântul înfăptuiește cu firea oamenilor o comuniune cu mult mai minunată decât prima, unind cu Sine în chip esențial după ipostas însăși firea noastră”.³¹⁶

³¹¹ *Ep.*, 13, PG 91, 517BC [tr. rom. cit., *Epistola 13*, pp. 103-104 – *n. trad.*].

³¹² Așa cum afirmă J.-M. Garrigues în pretinsul său comentariu al acestui pasaj.

³¹³ *Vita Virg.*, 129, CSCO 479, p. 115 [tr. rom. cit., *Viața Maicii Domnului*, p. 123 – *n. trad.*].

³¹⁴ *Pater*, PG 90, 873C, CCSG 23, p. 29.41-43 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 306-307 – *n. trad.*].

³¹⁵ *Amb. Io.*, 36, PG 91, 1289CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 101, p. 250 – *n. trad.*].

³¹⁶ *Amb. Io.*, 36, PG 91, 1289D.

- *Ambiguum* 42: „Pe acestea [rațiunea (*logos*) facerii și modul (*tropos*) nașterii] le-a primit pentru noi Dumnezeu [Cuvântul] care a reînnoit firea sau, ca să spunem mai adevărat, a înnoit-o și a readus-o la străvechea frumusețe a nestrăciunii prin sfântul Lui trup însuflețit rațional, pe care l-a luat din noi; ba, mai mult, i-a procurat firii cu generozitate îndumnezeirea”³¹⁷

- *Ambiguum* 42: Dacă „Cuvântul lui Dumnezeu Se întrupează ca să mântuiască și chipul 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 ce este în întregime 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 [...]?”³¹⁸

- *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, scolia 3: „Întruparea lui Dumnezeu ne este cheazășie sigură a nădejdiei de îndumnezeire a firii oamenilor. Atât de deplin îl va face pe om Dumnezeu, cât de deplin S-a făcut Dumnezeu om. Căci e vădit că Cel ce S-a făcut om fără de păcat va îndumnezei firea fără prefacerea ei în Dumnezeu; și atât îl va ridica pe om din pricina Sa, cât s-a coborât El din pricina omului”³¹⁹

- *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54: „Cuvântul a intrat într-o a doua comuniune cu firea, care e cu atât mai luminată decât cea dintâi, cu cât prima dată i-a dăruit din ce era mai bun, iar pe urmă s-a împărtășit El însuși din ceea ce era mai rău. Aceasta ca să mântuiască și chipul și ca să facă nemuritor și trupul. Deci ștergând cu totul cuvântul șarpelui, suflat în urechile firii, a făcut iarăși curată [de răutate] firea ca la început. Ba încă a făcut-o să întreacă prin îndumnezeire prima ei plăsmuire. Și precum neexistând la început, a întemeiat-o, tot așa o mântuiește [...] și pentru ea a împlinit tot sfatul lui Dumnezeu Tatăl, îndumnezeind-o prin Întrupare”³²⁰

³¹⁷ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1320A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 109, p. 273 – n. trad.].

³¹⁸ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1336A [tr. rom. cit. *supra*, 109, p. 285 – n. trad.].

³¹⁹ *Thal.*, 22, scolia 3, CCSG 7, p. 143.11-145.17 (cu autenticitate nesigură) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 105-106 – n. trad.].

³²⁰ *Thal.*, 54, PG 90, 520CD, CCSG 7, p. 459.275-286 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 54, pp. 284-285 – n. trad.].

- *Răspunsuri către Talasie*, 61: „El a dăruit *firii* prin întruparea Sa harul mai presus de fire, adică îndumnezeirea”³²¹

- *Ambigua. Către Toma*, 3: „trupul s-a împreunat (unit) 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”³²²

- *Ambigua. Către Toma*, 5: „Nu S-a subordonat firii (omenești) făcându-Se om, dimpotrivă, mai degrabă a ridicat la Sine firea, făcând-o o altă taină”³²³

- *Scrisoarea a doua către avva Toma*: „Trupul «s-a amestecat» în chip vădit «cu Dumnezeu și s-a făcut unul, ceea ce era superior biruind ceea ce era inferior», adică «Cuvântul, care l-a asumat, îndumnezeindu-l la modul propriu [în mod real] prin identitate ipostatică»”³²⁴

- *Scrisoarea a doua către avva Toma*: „Am zis că «trupul s-a amestecat cu Dumnezeu și s-a făcut unul, ceea ce e superior biruind ceea ce e inferior» și, arătând apoi, iarăși, după ce rațiune, cum și cât s-a făcut biruirea, am continuat zicând: «Cuvântul a îndumnezeit *la modul propriu* trupul [tr.fr.: *firea*] pe care l-a asumat prin identitate ipostatică», ca să înfățișez în chip limpede că, întrupându-Se, Cuvântul a făcut «biruirea» prin rațiunea identității ipostactice, iar cum și cât prin aceea că ceea ce a fost asumat [tr.fr.: *firea*] a fost îndumnezeit *la modul propriu* și pe cât era cu putință”³²⁵

- *Opuscule teologice și polemice*, 4: „S-a făcut toate pentru noi, a lucrat de bunăvoie pentru noi, nearătând în chip mincinos nici *fînța noastră*, nici vreuna din însușirile ei ireproșabile și *naturale*, deși a îndumnezeit-o pe aceasta împreună cu toate acelea, făcând-o arzătoare asemenea unui fier încins și arătând-o organ al lucrării

³²¹ *Thal.*, 61, PG 90, 632A, CCSG 22, p. 91.106-108 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 383 – *n. trad.*].

³²² *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040C, CCSG 48, p. 11.31-34 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 50 – *n. trad.*].

³²³ *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1048D-1049A [tr. rom. cit. *supra*, 5, p. 56 – *n. trad.*].

³²⁴ *Ep. 2 Th.*, 9, CCSG 48, p. 42.12-15 [tr. rom. cit., în: *Mystagogia Trinitatis...*, p. 502; și în: „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistola a doua către avva Toma” în *Revista Teologică*, N.S. 3 (75), 1993, 3 – *n. trad.*].

³²⁵ *Ep. 2 Th.*, 9, CCSG 48, p. 42.18-43.25 [tr. rom. cit. *supra* – *n. trad.*].

dumnezeiești, ca Unul ce a pătruns-o cu totul și la culme prin unirea cu ea în mod neamestecat în unul și același unic ipostas³²⁶.

- *Opuscule teologice și polemice*, 4: Omenitatea lui Hristos „a avut pe Cuvântul însuși ca sămânță proprie care a înnoit *modul (tropos)* nașterii, primit odată cu existența și *existența în chip dumnezeiesc* în ipostasul Lui. Aceasta pentru ca să se întărească ceea ce este al nostru și să se facă crezut ceea ce e mai presus de noi³²⁷”.

- *Opuscule teologice și polemice*, 8: „*Trupul s-a făcut Dumnezeu și lucrarea lui ființială s-a făcut dumnezeiască* prin unirea cu Cel ce era Dumnezeu Cuvântul prin fire”, Hristos „arătând prin faptul că dădea viață și prin trupul Său, că și trupul s-a făcut de-viață-făcător, precum focul arzând prin fier arată și fierul arzând prin unirea cu el³²⁸”.

- *Opuscule teologice și polemice*, 8: „*Trupul nu avea o unică lucrare prin fire cu Cuvântul, cum nu avea nicio unică fire, deși s-a făcut înrudită [co-naturală] cu El prin faptul de a se fi îndumnezeit datorită unirii*”³²⁹.

- *Opuscule teologice și polemice*, 20: „voința omenescului în Hristos, deși era *naturală*, nu era simplă [voință] ca în noi, precum nici *omenescul însuși*, fiind îndumnezeită mai presus de noi prin unirea culminantă³³⁰”.

- *Opuscule teologice și polemice*, 20: „Nu este altul omenescul din noi și altul cel din Mântuitorul. Nici alta voința după *rațiune* a firii, deși voiește altfel și mai presus de noi, pentru că [în Mântuitorul omenescul] s-a constituit dumnezeiește, iar voința a fost modelată dumnezeiește în unirea culminantă cu dumnezeirea³³¹”.

- *Opuscule teologice și polemice*, 6: „Cuvântul în întregime și-a asumat ființial (οὐσιωθέντος) firea omenească și a îndumnezeit-o prin această asumare ființială (οὐσίωσις)³³²”.

³²⁶ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 60BC [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 3*, p. 209 – *n. trad.*].

³²⁷ *Th. Pol.*, 4, 61B [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 3*, p. 211 – *n. trad.*].

³²⁸ *Th. Pol.*, 8, PG 91, 101A-C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 7*, p. 234 – *n. trad.*].

³²⁹ *Th. Pol.*, 8, 105C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 7*, p. 236 – *n. trad.*].

³³⁰ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 236D [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 19*, p. 303 – *n. trad.*].

³³¹ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 237A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 19*, p. 303, cu menționarea unei mici deosebiri de traducere, care nu afectează demonstrația autorului – *n. trad.*].

³³² *Th. Pol.*, 6, PG 91, 68C [cf. tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 5*, p. 214, de data aceasta cu o deosebire notabilă față de tr. fr.: Cuvântul „întrupat Care a dat ființă firii omenești și a îndumnezeit-o prin faptul că i-a dat ființă” p. 214 – *n. trad.*].

- *Opuscule teologice și polemice*, 7: „[Cuvântul] a venit să îndumnezeiască cu totul *firea* [...], ca s-o unească cu Sine după ipostas împreună cu toate însușirile ce-i aparțin în mod natural”.³³³

- *Opuscule teologice și polemice*, 7: „[Cuvântului] Îi era propriu să voiască omenește [...], dar nu se întâmpla aceasta prin socotință proprie [voință gnostică], ci prin voința naturală în sens propriu întipărită continuu de dumnezeirea Lui după ființă și mișcată [statornic] spre împlinirea iconomiei și îndumnezeită [complet] prin consimțirea și legătura cu cea [voința] părintească și devenită și numită dumnezeiască cu adevărat prin unirea în sens propriu cu aceea, dar nu prin *fire*. Căci nu a ieșit nicidecum, îndumnezeindu-se, din ceea ce este după *fire*”.³³⁴

- *Opuscule teologice și polemice*, 16: „Îndumnezeirea [...] prin unirea cu Dumnezeu a *firii înseși a trupului* rațional și mintal însuflețit nu o scoate din realitatea ei ființială, cum nici unirea extremă a fierului cu focul nu scoate focul din *firea* lui, ci fierul pătimește cele ale focului fiindcă a devenit foc prin unire, dar e greu după *fire* și taie, fiindcă n-a suferit nicio alterare a firii sale, nici nu a căzut din lucrarea lui naturală, ci a rămas în acestea, deși există în același ipostas unic cu focul și-și lucrează nedespărțit de el cele ale firii proprii, adică taie, și cele ce rezultă din unire, adică arderea”.³³⁵

- *Opuscule teologice și polemice*, 1: „Luând existența odată cu unirea cu Dumnezeu Cuvântul [omenitatea Lui] [...] și-a avut stabilitatea nemișcată în El, *potrivit venirii la o existență* desăvârșit curată și îndumnezeită de Dumnezeu Cuvântul”.³³⁶

- *Opuscule teologice și polemice*, 15: „El [Dumnezeu Cel întrupat] a curățit-o [voința] de toată pata, îndumnezeind prin Întrupare *întreaga noastră fire*”.³³⁷

Atunci când Sfântul Maxim, încercând să rezolve pe cât este cu putință contradicția unei firi care poate fi în mod real îndumnezeită,

³³³ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 77C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 6, pp. 220-221 – n. trad.].

³³⁴ *Th. Pol.*, 7, 81CD [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 6, p. 223 – n. trad.].

³³⁵ *Th. Pol.*, 16, PG 91, 189CD [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 13, p. 278 – n. trad.].

³³⁶ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 32A [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, p. 192 – n. trad.].

³³⁷ *Th. Pol.*, 15, PG 91, 157AB [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 15, p. 261 – n. trad.].

fără ca să-și piardă astfel însușirile ființiale, folosește, după cum am văzut, noțiunea de *tropos*, el nu părăsește această înțelegere entitativă a îndumnezeirii: ceea ce se schimbă este *troposul* firii ipostaziate, modul ei de a exista, „felul în care există” și „felul în care subzistă”, sau, cum va spune Sfântul Maxim într-un alt context, starea sau calitatea ei, *logosul* acestei firi rămânând în ceea ce-l privește inalterat, ceea ce noi am subliniat deja studiind sensul noțiunii de *tropos* în cadrul antropologiei.

V. Firea omenească a lui Hristos are ea un rol activ în îndumnezeire?

Este remarcabil faptul că Sfântul Maxim, spunând de multe ori despre Cuvântul că a voit și a lucrat dumnezeiește mântuirea noastră³³⁸ (afirmație reluată de canoanele 10 și 11 ale sinodului de la Lateran,³³⁹ la redactarea cărora de altfel Sfântul Maxim pare să fi contribuit,³⁴⁰ și de definiția sinodului III de la Constantinopol³⁴¹), nu spune niciodată

³³⁸ *Th. Pol.*, 6, PG 91, 68D: „După amândouă firile din care și în care și al căror ipostas era, Se făcea cunoscut ca fiind prin fire voit și lucrător al mântuirii noastre” [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 5, p. 214 – *n. trad.*]. *Pyr.*, PG 91, 289C, Doucet, p. 545: „Prin amândouă firile Lui era [...] Același voit și lucrător al mântuirii noastre”; PG 91, 320C, Doucet, p. 576: „Învățătorii Bisericii [...] în acord cu evangheliștii, cu apostolii, cu prorocii L-au numit pe Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos voit și lucrător al mântuirii noastre prin amândouă firile” [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 321 și, respectiv, p. 337 – *n. trad.*]. *Th. Pol.*, 9, PG 91, 128C: „Același și singur și Unul Domnul nostru și Dumnezeu e voit și lucrător prin fire al mântuirii noastre după fiecare fire a Lui din care și în care constă”. *Th. Pol.*, 15, PG 91, 160C: „Însuși Cuvântul Se prezintă pe Sine [...] după ambele firi ale Sale, din care și în care constă, ca fiind prin fire voit și lucrător al mântuirii noastre” [tr. rom. cit., *Opusculul* 8, p. 249 și, respectiv, *Opusculul* 12, p. 263 – *n. trad.*]. *Rel. Mot.*, 7, PG 90, 121B: „Domnul și Dumnezeuul nostru [...] prin natură, după fiecare din cele [firile] din care, în care și care este El, [...] vrea și lucrează mântuirea noastră”. *Dis. Biz.*, 29, PG 90, 165D: „După fiecare din cele două firi ale Sale, El vrea și lucrează mântuirea noastră” [tr. rom. cit., în *Sfântul Maxim Mărturisorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu...*, *Relatarea...*, p. 128; *Discuția de la Bizya*, p. 163 – *n. trad.*].

³³⁹ Denzinger 510, 511.

³⁴⁰ A se vedea P. SHERWOOD, „Constantinople III”, în G. DUMEIGE (éd.), *Histoire des conciles œcuméniques*, t. III, Paris, 1974, pp. 178-179.

³⁴¹ Denzinger 557.

că El lucrează dumnezeiește și omenește îndumnezeirea noastră. Nu putem nicidecum privi lucrul acesta ca întâmplător, dacă avem în vedere că Sfântul Maxim folosește cu parcimonie noțiunea de îndumnezeire; că face o deosebire, în majoritatea cazurilor, după cum am văzut, între mântuire și îndumnezeire; că aceste texte sunt extrase din scrierile în care Sfântul Maxim dă dovadă de o mare precizie; și că primul dintre aceste texte figurează într-un context în care, pe de o parte, îndumnezeirea firii este în mod explicit legată de asumarea ființei (ὀμοιωσις) noastre de către Cuvântul³⁴² și în care, pe de altă parte, mântuirea este direct legată de ascultarea lui Hristos până la moarte, și încă moarte pe cruce,³⁴³ care, după cum am arătat, ține propriu-zis de iconomia mântuitoare a Cuvântului întrupat și nu este niciodată raportată de Sfântul Maxim la îndumnezeire. Dar este mai cu seamă o rațiune principială pentru care nu se poate admite că Hristos voiește și mai cu seamă lucrează omenește îndumnezeirea firii Sale omenești: această îndumnezeire e săvârșită din prima clipă a Întrupării, prin unirea după ipostas cu Dumnezeu Cuvântul. Felul în care se va exprima Sinodul VI Ecumenic este întru totul caracteristic în această privință, subliniind faptul că trupul și voința omenească ale Cuvântului și-au păstrat, îndumnezeite fiind, însușirile lor ființiale: „După cum trupul Său întru totul sfânt, curat și însuflețit, nu a fost desființat prin îndumnezeire, ci a rămas în firea și rațiunea (*logos*) sa, tot așa voia Sa omenească îndumnezeită nu a fost desființată, ci mai degrabă păstrată și ocrotită”.³⁴⁴ Această idee a unei îndumnezeiri apriorice se regăsește în numeroase expresii ale Sfântului Maxim, citate de noi anterior.

Putem totuși admite că atunci când Sfântul Maxim afirmă că Hristos a voit și a lucrat dumnezeiește și omenește mântuirea noastră, el nu exclude o înțelegere mai amplă a noțiunii de mântuire, care ar putea așadar include și îndumnezeirea, însă cu condiția ca această înțelegere să fie însoțită de unele precizări.

³⁴² *Th. Pol.*, 6, PG 91, 68C [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 5*, p. 214 – *n. trad.*].

³⁴³ *Th. Pol.*, 6, PG 91, 68C. A se vedea și urmarea din *Th. Pol.*, 9, PG 91, 128C, unde este vorba de mântuire în sensul strict al termenului [tr. rom. cit. *supra, Opusculul 5*, p. 214 și, respectiv, *Opusculul 8*, p. 249 – *n. trad.*].

³⁴⁴ Denzinger 556.

Mai întâi de toate trebuie notat faptul că Hristos n-ar fi putut lucra îndumnezeirea firii Sale omenești prin voința și puterile Sale omenești, de vreme ce, după cum vom vedea, pentru Sfântul Maxim îndumnezeirea nu poate fi decât rezultatul unei lucrări dumnezeiești, ca una ce iese din hotarele firii.

Potrivit concepției „fizice” a îndumnezeirii, adoptată de Sfântul Maxim, firea omenească a Cuvântului este îndumnezeită, potrivit voii Sale dumnezeiești, prin însăși unirea ipostatică, din clipa în care se săvârșește această unire, așadar fără ca voința omenească să fi putut s-o voiască.

Totuși voința și puterile omenești ale Cuvântului au un rol activ în îndumnezeirea firii Sale omenești care se săvârșește prin unirea ipostatică.

În primul rând, Cuvântul întrupat, prin voința Sa omenească, ca și prin voința Sa dumnezeiască, consimte la planul dumnezeiesc și părintesc, nu doar în ceea ce privește mântuirea oamenilor, ci și îndumnezeirea lor, și participă în mod dumnezeiesc și omenesc la împlinirea acestui plan.

În al doilea rând, Cuvântul, potrivit voinței Sale omenești, consimte în fapt și în mod continuu la îndumnezeirea pe care firea Sa omenească, împreună cu toate puterile (între care și voința) și lucrările ei, a primit-o aprioric prin unirea după ipostas cu firea dumnezeiască. De unde insistența repetată a Sfântului Maxim asupra acordului permanent al voinței omenești a Cuvântului cu voința dumnezeiască și părintească, acord care se împlinește atât pe plan natural, cât și pe plan personal. Marcel Doucet subliniază în această privință că atunci când Sfântul Maxim scrie că voința omenească a lui Hristos este „deplin îndumnezeită prin coeziunea (σύννευσις) și acordul (συμφυΐα) cu voința părintească”,³⁴⁵ el „indică cele două dimensiuni ale îndumnezeirii voinței: una fizică, prin *symphuïa*, și alta intențională, prin *synneusis*. Ordinea este așadar următoarea: (1) unirea firii asumate cu Persoana dumnezeiască; (2) *symphuïa* și perihoreza firilor,

³⁴⁵ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 81D [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 6, p. 223: „prin consimțirea și legătura cu cea [voința] părintească” – *n. trad.*]. Găsim această distincție de asemenea în *Th. Pol.*, 6, PG 91, 65B (de două ori) [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 5, p. 213 – *n. trad.*].

mod de existență nou și îndumnezeire a firii omenești și, în ea, a voinței-puterii; (3) *synneusis* constantă, adică acordul voințelor în act.³⁴⁶ Această interpretare poate fi criticată, pentru că termenul σύννευσις nu are aici în mod necesar un sens intențional; Sfântul Maxim îl utilizează în altă parte într-un context în care acesta nu are acest sens, însemnând o convergență sau o unire de ordin natural,³⁴⁷ ceea ce se acordă destul de bine cu afirmația, reluată de multe ori în scrierile Sfântului Maxim, că voința omenească a lui Hristos este mișcată în chip dumnezeiesc. Pe lângă aceasta, vom nota că în multe formule analoge acest termen este absent, fie că este înlocuit prin cuvântul ἔνωσις, mai imprecis,³⁴⁸ fie că termenul συμφυῖα, a cărui conotație este, așa cum am văzut, naturală, este singur prezent.³⁴⁹ Dar distincția, pe de altă parte, dintre voința dumnezeiască și voința părintească în raport cu distincția dintre συμφυῖα și σύννευσις pare să militeze în favoarea acestei interpretări, care ni se pare deplin compatibilă cu gândirea maximiană.

³⁴⁶ „La volonté humaine du Christ, spécialement en Son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 149.

³⁴⁷ Cf. *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1309C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106a, p. 265 – n. trad.]. Acest sens se află de asemenea la SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXIX, 2, SC 250, p. 178.11 [tr. rom. cit., în: *Cele 5 cuvântări teologice ale celui între sfinți Părintele nostru Grigorie de Nazianz*, Ed. Anastasia, 1993, p. 52 – n. trad.].

³⁴⁸ *Th. Pol.*, 16, PG 91, 17A. În *Th. Pol.*, 7, PG 91, 81D, ἔνωσις înlocuiește deopotrivă συμφυῖα și σύννευσις, folosite câteva rânduri mai sus.

³⁴⁹ *Th. Pol.*, 6, PG 91, 68C; 3, PG 91, 48B și C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 5*, p. 214; *Opusculul 2*, p. 202 – n. trad.].

Capitolul VI

FUNDAMENTELE HRISTOLOGICE ALE ÎNDUMNEZEIRII (III).

RELAȚIA DINTRE ÎNDUMNEZEIREA FIRII OMENEȘTI A LUI HRISTOS ȘI ÎNDUMNEZEIREA OAMENILOR

I. Îndumnezeirea oamenilor se întemeiază pe îndumnezeirea firii omenești în ipostasul Cuvântului

U nind în Sine firea omenească și firea dumnezeiască, Cuvântul întrupat Se arată ca mijlocitor între Dumnezeu și oameni, ca singurul prin Care și în Care oamenii pot de-acum să ajungă la îndumnezeire.

Am văzut că potrivit planului dumnezeiesc, Adam ar fi putut fi îndumnezeit prin Cuvântul „în mod direct”, adică fără mijlocirea întrupării Sale; am văzut de asemenea că dreptii Vechiului Legământ au putut fi, în mod excepțional, îndumnezeiți de Cuvântul mai înainte de a Se fi întrupat. Dar de-acum comuniunea oamenilor cu Dumnezeu, posibilă și accesibilă pentru toți cei mântuiți, trece prin comuniunea, cu mult mai minunată decât cea dintâi, dintre firea dumnezeiască și firea oamenilor, pe care Cuvântul a săvârșit-o în Sine însuși prin taina negrăită a întrupării Sale. Sfântul Maxim scrie astfel:

„Mai înainte firea nu primise unirea cu Dumnezeu după niciun mod (*tropos*) sau rațiune (*logos*) a ființei sale 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 [...]. Prin aceasta Cuvântul înfăptuiește cu firea oamenilor o comuniune cu

mult mai minunată decât prima, unind cu Sine în chip esențial după ipostas însăși firea noastră”¹

În altă parte spune la fel:

„Cuvântul a intrat într-o a doua comuniune cu firea, care e cu atât mai luminată decât cea dintâi, cu cât prima dată i-a dăruit din ceea ce era mai bun, iar pe urmă s-a împărtășit El însuși din ceea ce era mai rău. Aceasta, ca să mântuiască și chipul și să facă nemuritor și trupul. Deci ștergând cu totul cuvântul șarpelui, suflat în urechile firii, a făcut iarăși firea curată ca la început. Ba încă a făcut-o să întreacă prin îndumnezeire prima ei plăsmuire. Și precum neexistând la început, a întemeiat-o, așa surpându-se pe urmă, a mântuit-o [...]. Prin aceasta a împlinit tot Sfatul lui Dumnezeu și Tatăl, îndumnezeind-o prin Întrupare.”²

Din aceste texte se vede că în El însuși, prin intermediul firii omenești pe care Și-a asumat-o, Cuvântul mântuiește și îndumnezeiește firea omenească în întregime și că la mântuire și îndumnezeire ajung în El toți oamenii prin această fire omenească mântuită și îndumnezeită.³ Am putea cita încă și acest alt text, în care funcția mediatoare a lui Hristos este limpede subliniată:⁴

¹ *Amb. Io.*, 36, PG 91, 1289CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 101, p. 250 – n. trad.].

² *Thal.*, 54, PG 90, 520CD, CCSG 7, p. 459.275-286 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 284 – n. trad.].

³ Cf. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 54, p. 220 [tr. rom. cit., *Teologia bizantină*, p. 56, p. 220 – n. trad.].

⁴ Referitor la Hristos ca mediator, a se vedea și: *Pater*, PG 91, 876B, CCSG 23, p. 30 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 308 – n. trad.]. *Thal.*, 61, PG 90, 637C, 101.287 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 390 – n. trad.]. *Ep.*, 15, PG 91, 556A [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 127 – n. trad.]. O altă dimensiune a funcției mediatoare a lui Hristos constă în desființarea diviziunilor și polarităților din creație și în unirea acesteia cu Dumnezeu, așa cum am văzut în capitolul I, pct. III, cu referire la *Thal.*, 48, PG 90, 436AB, CCSG 7, p. 333.65-335.78 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 48, p. 207 – n. trad.] și *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308C-1313B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106a, pp. 264-266 – n. trad.].

„Căci fiind mijlocitor între Dumnezeu și oameni, trebuie să păstreze unitatea naturală cu cele între care mijlocește, fiind [din] amândouă. Aceasta pentru ca unind cu adevărat în Sine și prin Sine cele pământești cu cele cerești, să aducă firea materială a oamenilor, războită de păcat, lui Dumnezeu și Tatăl, mântuită, împăcată și îndumnezeită [de El], nu prin identitatea ființei, ci prin puterea negrăită a înomenirii [Sale], spre a ne face și pe noi părtași firii dumnezeiești prin sfântul Său trup ca pârgă”.⁵

Această afirmație a medierii pe care o exercită Hristos între Dumnezeu și oameni prin faptul că unește în El cele două firi, și afirmația că această mediere este condiția mântuirii și a îndumnezeirii continuă în mod evident o lungă tradiție care are ca reprezentanți, printre alții, pe Sfinții Irineu de Lugdunum⁶ și Atanasie cel Mare⁷.

II. În Hristos este îndumnezeită firea comună tuturor oamenilor

Multe pasaje din scrierile Sfântului Maxim arată că pentru el îndumnezeirea firii omenești a lui Hristos se comunică întregii firi omenești și trece în mod nemijlocit și concret la toți oamenii. Astfel, într-un extras din *Epistola 12*, citat anterior, el spune despre Cuvântul că „unind cu adevărat în Sine și prin Sine cele pământești cu cele cerești” și oferind „firea materială a oamenilor, războită de păcat, lui Dumnezeu Tatăl, mântuită și îndumnezeită [...] ne face și pe noi părtași firii dumnezeiești”.⁸ De asemenea, foarte caracteristic este acest pasaj din *Ambigua. Către Toma*: prin patimile firești și ireproșabile asumate de El odată cu firea omenească, „a mistuit ceea ce era mai rău în noi, sau caracterul pătimitor intrat mai pe urmă în fire [...]. Și prin aceasta nu numai că ne-a mântuit pe noi, cei ținuți sub păcat,

⁵ *Ep.*, 12, PG 91, 468C [tr. rom. cit., *Epistola 12*, p. 69 – n. trad.].

⁶ A se vedea, de exemplu, *Adv. haer.*, IV, 6, 7, SC 100, pp. 452-454.

⁷ Cf., de exemplu, *Contr. Ar.*, II, 47, PG 26, 248 [tr. rom. cit., *Trei cuvinte împotriva arienilor*, p. 283 – n. trad.]. A se vedea M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, pp. 196-198.

⁸ *Ep.*, 12, PG 91, 468C [tr. rom. cit., *Epistola 12*, p. 69 – n. trad.].

ci *ne-a împărtășit și din puterea dumnezeiască*”⁹ În multe alte pasaje se folosesc aceleași expresii sau expresii asemănătoare. Astfel, Sfântul Maxim spune că Hristos „nu era om simplu, ci și Dumnezeu care S-a întrupat ca să înnoiască prin El și întru El *firea învechită a oamenilor și să o facă părtașă la firea dumnezeiască*”¹⁰

Problema care se pune este aceea de a ști cum concepe Sfântul Maxim modul în care mântuirea și îndumnezeirea se comunică firii tuturor oamenilor: oare, prin faptul că firea omenească luată asupra Sa de Cuvântul ar fi firea omenească în totalitatea ei, în sensul că i-ar cuprinde pe toți oamenii, altfel spus ar fi firea comună tuturor oamenilor? Sau prin faptul că, asumându-și o fire particulară, totuși ceea ce se petrece cu această fire se poate transmite prin „contaminare” și se poate întinde la întreaga fire, atingându-i pe toți oamenii? Se știe că există o astfel de discuție referitor la poziția Sfântului Grigorie de Nyssa, iar concluziile sunt împărțite.¹¹ Într-un mod cam grăbit, H. U. von Balthasar afirmă că „este fals să se pretindă împreună cu A. Harnack și F. Loofs că pentru Grigorie de Nyssa [...] și, după părerea unora,¹² și chiar pentru Maxim, Hristos nu și-ar fi asumat nicio fire omenească particulară, ci ființa universală a omului,

⁹ *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A, CCSG 48, p. 14.39-15.45 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, pp. 51-52 – n. trad.].

¹⁰ *Thal.*, 53, PG 90, 505C, CCSG 7, p. 437.116-119 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 53, pp. 270-271 – n. trad.].

¹¹ A se vedea, pe de o parte, HERMANN, *Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda*, Halle, 1875, pp. 16-27; A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, 1889, t. I, p. 12 ș. u.; A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909, t. II, pp. 166-167; L. MALEVEZ, „L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique”, *Recherches de science religieuse*, 25, 1935, pp. 260-280, iar pe de altă parte: K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904, p. 222; J. LENZ, *Jesus-Christus nach der Lehre des heiligen Gregor von Nyssa*, Trèves 1925, p. 84 s.; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, Louvain, 1933, p. 389 ș. u.; H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942, p. 103; D. L. BALÁS, (Μετοχία Θεού). *Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa*, Roma, 1966, pp. 150-151; J.-R. BOUCHET, „Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse”, *Revue thomiste*, 68, 1968, p. 581.

¹² H. WESER, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*, Halle-Berlin, 1869, p. 19.

care îi cuprinde pe toți indivizii, punct de vedere care astăzi nu mai trebuie combătut”, chiar dacă, imediat, el recunoaște că „este totuși imposibil să se nege o anumită tendință în direcția unei concepții abstracte despre ființă și fire”, chiar dacă Sfântul Maxim menține „un anumit caracter concret al universalului, datorită conceptului său de *katholou*”.¹³ H. U. von Balthasar consideră că, potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, „Hristos Și-a asumat o fire individuală și concretă, și nicidecum firea umană – la modul general – ca atare; dar în plus, prin mijlocirea acestui contact parțial, El ajunge la firea întregă, indivizibilă și continuă, iar prin această unitate vitală, El transmite harul, învierea, îndumnezeirea întregului neam omenesc, unindu-i astfel pe toți oamenii și prin ei întreaga creație cu Sine”.¹⁴ S-ar putea crede că tot așa gândește Sfântul Maxim atunci când folosește cu referire la Hristos noțiunea de ἀπαρχή [primiții, pârgă] (termen care de asemenea revine adesea la Sfântul Grigorie¹⁵), spunând anume că „ne face și pe noi părtași firii dumnezeiești nu prin identitatea ființei, ci prin puterea negrăită a înomenirii, prin sfântul Lui trup ca pârgă”.¹⁶ Analizând această noțiune [ἀπαρχή], M. Doucet consideră că, pentru Sfântul Maxim, în Persoana lui Hristos „se află ἀπαρχή [primițiile] întregii firi omenești”, că „îndumnezeirea omenității în Persoana Sa răzbate în întreaga umanitate, adică în toate persoanele în care se regăsește firea comună îndumnezeită” și că „noi devenim părtași ai firii dumnezeiești prin ἀπαρχή [primițiile] trupului lui Hristos”.¹⁷ L. Malevez, în mod îndreptățit, referitor la concepția Sfântului Grigorie de Nyssa, scrie că „ideea de «primiții» trezește ideea de colectivitate umană, cu care Hristos este pus în relație prin acest cuvânt”.¹⁸ Această

¹³ *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 227.

¹⁴ *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942, p. 103.

¹⁵ A se vedea E. D. MOUTSOULAS, „Ἀπαρχή: Ein kurzer Überblick über die wesentlichen Bedeutungen des Wortes in heidnischer, jüdischer und christlicher Literatur”, *Sacris Erudiri*, 15, 1964, pp. 5-14.

¹⁶ *Ep.*, 12, PG 91, 468C [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 69 – n. trad.].

¹⁷ „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 208.

¹⁸ „L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique”, *Recherches de science religieuse*, 25, 1935, p. 268.

observație este valabilă desigur și în cazul Sfântului Maxim.¹⁹ Cu atât mai mult cu cât această idee își are temeiul la Apostolul Pavel: „Iar dacă este pârgă (de făină) sfântă, și frământătura este sfântă; și dacă rădăcina este sfântă, și ramurile sunt” (*Romani* 11, 16).

Adesea, după cum am văzut, Sfântul Maxim spune despre Cuvântul că a mântuit și a îndumnezeit „firea noastră”. Nu putem înțelege această expresie ca referindu-se doar la faptul că Hristos cu adevărat Și-a asumat, a mântuit și a îndumnezeit în El însuși aceeași fire ca a noastră, sau cu adevărat firea omenească cu tot ceea ce prezintă ea drept caracteristici fințiale, cu toate puterile și lucrările ei, cu toate particularitățile, adică, scurt vorbind, o fire omenească completă, întru totul asemănătoare cu a noastră, afară de păcat, ceea ce bineînțeles Sfântul Maxim afirmă de altfel în numeroase rânduri și constituie însăși tema centrală a scrierilor sale consacrate combaterii monofizismului, monoenergismului și monotelismului; ni se pare însă că trebuie să înțelegem această expresie și ca referindu-se la firea comună, cea a tuturor oamenilor din toate timpurile. Însăși afirmația că Dumnezeu Cuvântul Și-a asumat sau Și-a împroriat, apoi a mântuit și îndumnezeit „întreaga fire (τήν ὅλην φύσιν)”, care trebuie adeseori înțeleasă ca desemnând faptul că Dumnezeu Cuvântul a luat asupra Sa o fire completă, integrală²⁰ (netrunchiată și neschimbată în ceea ce privește rațiunea (*logos*) ei), și a mântuit-o și a îndumnezeit-o în întregime,²¹ poate fi, în anumite cazuri, interpretată ca referindu-se la faptul că Dumnezeu Cuvântul Și-a asumat firea tuturor oamenilor, firea comună, și că, prin urmare, ea este cea pe care El a mântuit-o și a îndumnezeit-o în Sine. Ca în acest text în care Sfântul Maxim vorbește despre sfinți ca „moștenitori cu Hristos, după iconomie, prin puterea întrupării Celui ce Și-a însușit toată firea”.²² Aflăm foarte limpede

¹⁹ Cf. M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 209.

²⁰ A se vedea, de exemplu, *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A, CCSG 48, p. 14.36-39 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 51 – n. trad.].

²¹ A se vedea *Th. Pol.*, 6, PG 91, 68C. *Th. Pol.*, 15, PG 91, 157AB [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul* 5, p. 214, și, respectiv, *Opusculul* 12, p. 261 – n. trad.].

²² *Thal.*, 59, PG 90, 612CD, CCSG 22, p. 59.225-226 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea* 59, p. 364 – n. trad.].

ideea că Hristos Și-a asumat firea tuturor oamenilor în acest capitol din *Quaestiones et dubia*: „Cel care zice: «Am venit să caut pe cel pierdut», se referă la întreaga fire [în general]”.²³ Trebuie să admitem cel puțin că, după cum spune M. Doucet, gândirea Sfântului Maxim „oscilează în mod neclar între firea [ca] ansamblu al însușirilor (λόγοι φύσεως) și firea [ca] întreg ce cuprinde toți indivizii”.²⁴

Pe un plan mai teoretic, trebuie notat că Sfântul Maxim concepe firea omenească enipostaziată de Cuvântul ca o esență universală și totuși concretă. În concepția sa despre noțiunea de fire, Sfântul Maxim, potrivit lui P. Sherwood, nu face decât să urmeze pe cel care îi este învățător în această privință, și anume pe Sfântul Grigorie de Nyssa, care concepe firea ca pe un universal concret.²⁵ Tot așa, noțiunea de ființă (οὐσία) capătă pentru Sfântul Maxim un sens foarte larg, care înglobează speciile și indivizii.²⁶ Putem observa că pentru el comunul, universalul, generalul, ființa și firea sunt noțiuni echivalente, ca și opusele lor, particularul, singularul, ipostasul și persoana. Așa cum scrie Sfântul Maxim în *Epistola* 15: „Comun și universal sau general este, după Părinți, ființa (substanța) și firea. Căci spun că acestea sunt identice între ele. Iar propriu și particular este ipostasul și persoana. Căci și acestea sunt, după ei, identice”.²⁷ Echivalența între ființă și fire este reafirmată puțin mai departe: „Ființa și firea sunt același lucru, precum același lucru sunt persoana și ipostasul”.²⁸ În *Opuscule teologice și polemice*, 23, caracterul comun al ființei și firii este reafirmat, și faptul că firea înseamnă „firea comună”: „Ființa arată ce este comun și de necircumscriș, ce este omul [de exemplu]. Căci zicând cineva om, înțelege firea comună, fără să deosebească prin cuvânt un anume om,

²³ *Qu. D.*, 168, CCSG 10, p. 117.3-4 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 168, p. 210 – *n. trad.*].

²⁴ „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 209.

²⁵ *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 230, n. 287. A se vedea și L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 92-93 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 123-124 – *n. trad.*].

²⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 214. A se vedea și L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 91-92 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 123-124 – *n. trad.*].

²⁷ *Ep.*, 15, PG 91, 545A [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 120 – *n. trad.*].

²⁸ *Ep.*, 15, 549B [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 123 – *n. trad.*].

cunoscut în particular și după nume. Firea este ce se recunoaște în toți cei declarați de una și aceeași specie (εἶδος).²⁹ Iar în *Opuscule teologice și polemice*, 26, el asimilează din nou firea cu specia (εἶδος), spunând că urmează cuvântul Părinților: „Firea este [...] după Părinți specia atribuită unor multe și diferite [exemplare] după număr [...]. Ființa este [...], după Părinți, entitatea naturală atribuită (predicată) multor și diferitelor ipostasuri”.³⁰

Prin urmare, putem spune că pentru Sfântul Maxim, într-un anume fel „firea comună, εἶδος-ul umanității, se regăsește [ca bun] indiviz în toți indivizii”.³¹ Ca urmare a acestui fapt, efectele păcatului lui Adam au afectat întreaga umanitate. Și tot prin acest fapt, după cum spune Sfântul Maxim, „sfinții [...] prin multele lor pătimiri [...] au eliberat firea din ei de moartea ca osândă pentru păcat”.³² Vom nota, dintr-un alt punct de vedere, că Sfântul Maxim insistă – încă din primele sale scrieri – foarte puternic asupra unității firii omenești, iubirea având menirea de a pune capăt divizării firii, produsă prin filautie.³³

²⁹ *Th. Pol.*, 23, PG 91, 265C.

³⁰ *Th. Pol.*, 26, PG 91, 276A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 26*, p. 320 – n. trad.]. G.-L. PRESTIGE îi reproșează Sfântului Maxim că astfel „a făcut din *ousia* echivalentul lui *species* (εἶδος)” (*Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955, p. 233). Grijă pe care o are, în aceste două ultime scrieri, Sfântul Maxim de a opune în mod explicit definițiile Părinților celor ale filosofilor, arată că el se inspiră din conceptele Părinților, iar nu ale filosofilor. Astfel, dacă nu este fals să afirmi că firea este pentru Sfântul Maxim un universal care nu este abstract, ca pentru Aristotel, ci mai degrabă concret, ca la Platon și la neoplatonici, inspiratorii lui nu trebuie căutați printre acești filosofi, ci mai degrabă la Părinții dinaintea lui. După cum remarcă C. MOELLER referitor la noțiunea de „fire comună”, „primele folosiri ale acestei terminologii trinitare în hristologie se fac mult mai mult sub influența Sfântului Vasile decât a filosofilor profani; o mare parte a tradiției teologice calcedoniene și a celei numite neocalcedoniene se va mărgini la recopierea definițiilor Sfântului Vasile, aplicându-le la hristologie” („Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT [ed.], *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, pp. 639-640). Este semnificativ faptul că Sfântul Maxim însuși îi citează pe Sfântul Vasile cel Mare și pe Sfântul Grigorie de Nazianz în sprijinul distincțiilor pe care le stabilește în *Ep.*, 15, 545A [tr. rom. cit., *Epistola 15*, p. 120 – n. trad.].

³¹ M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, p. 207.

³² *Thal.*, 61, PG 90, 637A, CCSG 22, p. 99.250-253 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 388 – n. trad.].

³³ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 396C-399B [tr. rom. cit., *Epistola 2*, pp. 29-32 – n. trad.].

Cu atât mai mult Hristos, noul Adam,³⁴ are „puterea de a lucra asupra firii în toți cei în care ea se află. Firea este îndreptată în întregime în Iisus Hristos, în totalitatea ei «comprehensivă», și de Iisus Hristos în totalitatea ei «extensivă», adică în toți indivizii din specia om».³⁵ În El, întreaga fire omenească, fiind asumată, este mântuită și îndumnezeită.

Ceea ce este adevărat pentru toți oamenii, este cu atât mai mult adevărat când este vorba de Hristos, prin faptul că El nu a luat asupra Sa un ins, un om individual, ceea ce confirmă în mod indirect că firea comună este cea asumată, și așadar mântuită și îndumnezeită. Pentru Sfântul Maxim, Cuvântul nu și-a asumat o fire omenească deja individualizată – individualizare care la oamenii obișnuiți se face prin sinteza ipostatică a sufletului și a trupului. Ipostasul Cuvântului este cel care dă firii comune caracterul său concret și singular în momentul în care aceasta este asumată de El; înainte de această asumare, firea omenească este lipsită de caractere particulare; ea este așadar într-adevăr firea comună.³⁶ Odată enipostaziată, firea omenească primește particularități ipostatice,³⁷ dar le primește de la ipostasul dumnezeiesc,³⁸ fapt care o particularizează, adică o deosebește și o diferențiază,³⁹ dar nu o individualizează.⁴⁰

³⁴ Paralela între Adam și Hristos, care implică și unul, și celălalt întreaga fire, este subliniată de H. WESER, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*, disertație teologică, Halle-Berlin, 1869, pp. 19-21.

³⁵ M. DOUCET, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, Montreal, 1972, p. 208.

³⁶ A se vedea analiza lui M. DOUCET (*Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, Montreal, 1972, pp. 209-211) și critica pe care o face el încercării de interpretare tomistă a lui de H. U. VON BALTHASAR (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 247-248).

³⁷ Cf. *Ep.*, 15, PG 91, 556C, 560B, 560C [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 128, p. 133 – *n. trad.*].

³⁸ Cf. *Ep.*, 15.

³⁹ Cf. *Ep.*, 15, PG 91, 560B [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 133 – *n. trad.*]. Traducerea lui J.-M. GARRIGUES și interpretarea sa sunt din acest punct de vedere eronate („La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur”, *Revue thomiste*, 74, 1974, p. 202).

⁴⁰ Trebuie totuși să recunoaștem că în această privință concepția Sfântului Maxim rămâne destul de imprecisă, și că el nu pare să fi urmat încercările de aprofundare pe această temă ale predecesorului său, Leonțiu al Ierusalimului, încercări de altfel destul de confuze și nu foarte coerente referitor la o problemă complexă, care continuă

Faptul că firea omenească a lui Hristos nu are ipostas omenească, ci există enipostaziată în ipostasul dumnezeiesc al Cuvântului,⁴¹ îi permite să includă într-un anume fel în ea însăși toți indivizii pe care-i cuprinde firea omenească. Fapt care îi permite Sfântului Maxim să spună, de exemplu: „El însuși m-a luat pe mine întreg împreună cu ale mele”.⁴²

Putem considera, dintr-un alt punct de vedere, faptul corelativ, și anume că Persoana lui Hristos nu este, după cum subliniază Sfântul Maxim, un individ:

„Persoana compusă a lui Hristos nu se numește propriu-zis un individ. Căci nu are relație cu împărțirea ce coboară de la cel mai general gen, prin cele subordonate, la specia cea mai particulară, oprindu-se și circumscriindu-se în ea înaintea sa. De aceea, după preaînțeleptul Chiril, numele Hristos nu are nici sensul de definiție. Căci nu este nici specie caracterizată printr-un număr de multe deosebiri și nu arată nici ființa cuiva; și nu este nici individ ce se poate reduce la o specie sau la un gen, sau circumscrie după ființă sub acelea. Ci e un ipostas compus, identificând în Sine, la extrem, despărțirea naturală a celor extreme și făcându-le să fie una prin unirea părților Sale”.⁴³

să pună probleme teologilor (a se vedea C. MOELLER, „Textes «monophysites» de Léonce de Jérusalem”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 27, 1951, pp. 472-482; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, pp. 98-103) [tr. rom. cit., pp. 79-83 – n. trad.].

⁴¹ Cf. *Ep.*, 15, PG 91, 557D-560C [tr. rom. cit., *Epistola* 15, pp. 131-133 – n. trad.]. Faptul că Sfântul Maxim vorbește de „idiomuri” (însușiri), folosind așadar pluralul, indică, după cum am văzut deja, că el nu are în vedere doar ceea ce-L deosebește pe Fiul de Tatăl, adică faptul de a fi născut. Vom nota că Leonțiu al Ierusalimului folosește de asemenea pluralul, considerând că însușirile care disting ipostasul Cuvântului în sânul Treimii sunt deja multiple, că în interiorul proprietății care distinge ipostasul Cuvântului de cel al Tatălui există note multiple (cf. C. MOELLER, „Textes «monophysites» de Léonce de Jérusalem”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 27, 1951, p. 473). Dar nimic nu permite să se afirme că Sfântul Maxim acceptă în această privință concepția lui Leonțiu al Ierusalimului despre o „proprietate (însușire) compusă”. Este însă sigur că el nu admite ideea lui Leonțiu, potrivit căreia firea omenească a lui Hristos, fiind individuală, proprietățile ei individuante se vor adăuga acestei proprietăți compuse, care, prin aceasta, va deveni „supracompusă” (cf. p. 474).

⁴² *Th. Pol.*, 9, PG 91, 128D [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 8, p. 249 – n. trad.].

⁴³ *Th. Pol.*, 16, PG 91, 201D-204A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 13, p. 286 – n. trad.].

Putem considera aici că Hristos are posibilitatea, nefiind un individ, nu doar de a uni în Sine cele două firi, dumnezeiască și omenească, ci și de a uni în firea Sa omenească pe toți oamenii.

Această concepție decurge evident din ideea paulină a „recapitulării”, de nenumărate ori evocată în scrierile Sfântului Maxim,⁴⁴ și mai ales în acest pasaj din *Ambigua*, 7, unde vom regăsi confirmarea multora dintre concluziile noastre, privind îndeosebi importanța noțiunii de „primitiții/pârgă” și cuprinderea tuturor oamenilor în firea asumată, marcată aici prin folosirea pronumelui „noi”:

„Noi suntem mădulare și trup și plinire a 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 [cf. *Efeseni* 1, 10] 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 [...], ne-a fixat în Sine ca printr-o pârgă și ne-a învrednicit să fim una și aceeași cu Sine după omenitatea Lui,⁴⁵ 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.”⁴⁶

⁴⁴ A se vedea *Qu. D.*, 142, CCSG 10, p. 101.8-10 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 142, p. 192 – *n. trad.*], unde este citat textul de la *Efeseni* 1, 10. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280D; 41, PG 91, 1311A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 96, p. 243; 106a, p. 266 – *n. trad.*]. *Thal.*, 63, PG 90, 672B, CCSG 22, p. 155.151-157 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 417 – *n. trad.*]. A se vedea și *Th. Ec.*, II, 25, PG 90, 1136C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 25, p. 212 – *n. trad.*], unde Hristos este numit „Capul întregului trup”.

⁴⁵ M. DOUCET comentează astfel aceste cuvinte: „Fiul lui Dumnezeu a unit în El în mod ipostatic firea noastră (comună) și prin aceasta a adus în Sine, Care este pârgă, pe toți oamenii individuali” („Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 301).

⁴⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7k, p. 97, cu menționarea unei deosebiri de traducere – *n. trad.*].

Această concepție se acordă de asemenea cu o concepție foarte răspândită la Părinții răsăriteni,⁴⁷ și se regăsește mai cu seamă la inspiratorii Sfântului Maxim, între care Sfântul Irineu,⁴⁸ Sfântul Atanasie cel Mare⁴⁹, Sfântul Grigorie de Nyssa⁵⁰ și Sfântul Chiril al Alexandriei⁵¹.

⁴⁷ A se vedea L. MALEVEZ, „L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique”, *Recherches de science religieuse*, 25, 1935, pp. 257-260. A.-J. FESTUGIÈRE, „Divinisation du chrétien”, *La Vie spirituelle*, 59, 1939, p. 99. J. LEMARIÉ, *La Manifestation du Seigneur*, Paris, 1957, pp. 136-139, 141-142, 180-183.

⁴⁸ Cf. *Adv. haer.*, V, 1, 1, SC 153, p. 20: Hristos „l-a făcut pe om să urce la Dumnezeu prin întruparea Sa și [...] la venirea Sa ne-a dăruit nesticăciunea prin părtășia cu El”.

⁴⁹ Cf. *Contr. Ar.*, II, 69, PG 26, 293: „Toți [...] datorită înrudirii după trup [...] suntem acum uniți cu Cuvântul” [tr. rom. cit., *Trei cuvinte împotriva arienilor*, p. 308 - n. trad.].

⁵⁰ Dintre afirmațiile cele mai caracteristice ale Sfântului Grigorie de Nyssa, cităm: *Hom. in 1 Co. 15*, 28, PG 44, 1313B: „Curată și nesticăcioasă dumnezeire a Fiului s-a pogorât la firea muritoare și stricăcioasă a oamenilor. Și din întregul neam omenesc, cu care s-a amestecat dumnezeiescul, omul din Hristos s-a făcut primul rod, pârga acestei existențe unice, [pentru că] prin El tot ce era omenesc a fost unit cu dumnezeiescul.” *Adv. Apoll.*, PG 45, 1152: „Cuvântul amestecându-Se cu omul a primit în Sine Însuși întreaga noastră fire, pentru ca prin acest amestec cu dumnezeirea, tot neamul omenesc să fie îndumnezeit împreună cu El, și întreaga noastră fire să fie sfințită ca pârgă.” *Or. cat.*, XXXII, SC 453, p. 286: „Precum în trup activitatea unuia dintre simțuri aduce cu sine o senzație comună pentru întreg organismul legat de acest simț, tot așa trece asupra întregii firi omenești învierea uneia din părți, ca și cum întreaga fire omenească ar fi o singură vietate, în virtutea continuității și unității ce se vede în toată firea noastră” [tr. rom. cit., p. 322 - n. trad.]. Referitor la concepția Sfântului Grigorie, a se vedea L. MALEVEZ, „L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique”, *Recherches de science religieuse*, 25, 1935, pp. 260-280, și de asemenea HERMANN, *Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda*, Halle, 1875, pp. 16-27. A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, 1889, t. I, p. 12 ș. u. A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909, t. II, pp. 166-167. Vom găsi însă o interpretare diferită de cele precedente la: K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904, p. 222; J. LENZ, *Jesus-Christus nach der Lehre des heiligen Gregor von Nyssa*, Trèves, 1925, p. 84 s.; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, Louvain, 1933, p. 389 s.; H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942, p. 103; D. L. BALAS, *Μετουσία Θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections According to Saint Gregory of Nyssa*, Roma, 1966, pp. 150-151; J.-R. BOUCHET, „Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse”, *Revue thomiste*, 68, 1968, p. 581.

⁵¹ Cf. dintre pasajele cele mai caracteristice: *In Io.*, I, 14, PG 73, 162: Sfântul Ioan Evanghelistul spune despre „Cuvântul [că] «S-a sălășluit [...] între noi», descoperindu-ne și această taină foarte adâncă. Căci toți eram în Hristos și omenescul

Din această concepție decurge „teoria fizică a îndumnezeirii”,⁵² deja evocată de noi ca regăsindu-se la mulți Părinți predecesori ai Sfântului Maxim, pe care el i-a citit și din care s-a inspirat adeseori, îndeosebi Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Chiril al Alexandriei. Dar această „teorie” trebuie privită aici dintr-un alt punct de vedere; nu mai este vorba de îndumnezeirea firii omenești a Cuvântului prin unirea după ipostas cu firea dumnezeiască, ci de îndumnezeirea întregii umanități în firea omenească a Cuvântului.

comun [tr. fr.: întreaga omenitate] redobândește viața în persoana Lui. Fiindcă pentru aceasta s-a și numit «Adam cel de pe urmă» [Adam cel nou], deoarece, prin umanitatea comună asumată, a îmbogățit toate [tr. fr.: tot trupul] cu bucurie și slavă, așa precum și Adam cel dintâi [l-a umplut] cu stricăciune și tristețe [tr. fr.: rușine]. Deci în toți S-a sălășluit Cuvântul printr-Unul, Unul fiind rânduit Fiul lui Dumnezeu în putere, ca să vină prin Duhul sfințeniei demnitatea aceasta la toată umanitatea și așa să ajungă și la noi printr-Unul dintre noi, ceea ce s-a spus: «Eu am zis: dumnezei sunteți și toți fi ai Celui Preaînalt» [...]. S-a sălășluit între noi Fiul și Dumnezeu cel după fire. Iar Cuvântul Se sălășluiește [în toți] într-un templu asumat pentru noi și din noi [tr. fr.: din firea noastră], ca, avându-ne pe toți în Sine, să împacă într-un trup pe toți cu Tatăl, cum zice Pavel (Efes. 2, 16)”. *In Io.*, II, 1, PG 73, 208B: „Toți eram în El, întrucât S-a făcut om.” *In Io.*, V, 2, PG 73, 753C: „Tot neamul omenesc primește pe Duhul în Hristos, deoarece, făcând-Se om, a avut în El firea întreagă”. *In Io.*, VII, PG 74, 20B: „Dar va spune cineva că și întrucât S-a făcut om, și-a făcut proprii pe toți oamenii, făcându-se de același neam cu ei [pentru comunitatea de fire]”. *In Io.*, VII, 39, PG 74, 753: „făcându-Se om, a avut în El firea [omenească] întreagă”. *In Io.*, IX, 1: Cuvântul întrupat „ne poartă în El, de vreme ce a luat asupra Sa firea noastră și și-a făcut din trupul nostru trupul Cuvântului.” *In Io.*, XVI, 6-7, PG 74, 432AB: „Ne-a purtat pe noi în trupul Său. Căci în El eram toți [întrucât S-a arătat ca om].” [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, Cartea I, 1-14, p. 114. Cartea II, 1, p. 144. Cartea V, 2, p. 534. Cartea VII, p. 727. Cartea VII, comentariu la cap. In 7, 39, p. 534. Cartea IX, 1, p. 788; Cartea IX, comentariu la cap. In 16, 7, p. 981 - *n. trad.*]. *In Luc.*, V, 19, PG 72, 908-909. *Contr. Nest.*, I, PG 76, 17A: „El ne are pe toți în El, pentru trupul cu care S-a unit”. *Hom. pasch.*, PG 77, 575: „Noi toți eram în Hristos când S-a făcut om fără de păcat. Cu adevărat acesta este scopul tainei Întrupării.” Referitor la concepția Sfântului Chiril, a se vedea L. MALEVEZ, „L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique”, *Recherches de science religieuse*, 25, 1935, pp. 280-290, și înainte de el A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909, t. II, p. 167. F. LOOFS, „Leontius von Byzanz”, *Texte und Untersuchungen*, 1887, p. 48. O interpretare diferită găsim la E. WEIGL, *Die Heilslehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*, Mainz, 1905, pp. 66-69.

⁵² Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, „Divinisation du chrétien”, *La Vie spirituelle*, 59, 1939, p. 99.

III. Îndumnezeirea firii umane și îndumnezeirea persoanelor umane

Considerațiile precedente nu trebuie totuși să ne facă să neglijăm faptul că Sfântul Maxim privește dintr-un alt punct de vedere îndumnezeirea oamenilor prin Hristos. Dacă în El se împlinește îndumnezeirea firii umane comune și a tuturor indivizilor pe care ea îi cuprinde, nu înseamnă că toți oamenii sunt prin acest simplu fapt îndumnezeiți. În ceea ce privește persoanele, îndumnezeirea firii împlinită de Hristos rămâne într-un anume fel potențială, iar actualizarea acestei îndumnezeiri deja împlinită pe planul firii rămâne în seama fiecăreia dintre ele. Astfel, pe lângă textele citate anterior, care evocă îndumnezeirea oamenilor ca împlinită în însuși sânul omenității asumate de Cuvântul, alte texte privesc această îndumnezeire ca viitoare,⁵³ ca urmând să fie înfăptuită de creștini și ca legată de sporirea lor duhovnicească personală,⁵⁴ ca împlinindu-se în cei vrednici în vremea de după Întrupare și ca aflându-și plenitudinea la sfârșitul veacurilor. Bineînțeles, această îndumnezeire a persoanelor are drept condiție prealabilă îndumnezeirea firii omenești în Hristos și nu poate decât să se întemeieze pe ea. Dar din punctul său de vedere, raporturile cu Hristos sunt privite în mod diferit, deoarece Hristos e înfățișat drept Cel primit ca moștenire de cei vrednici sau Care Se întrupează în ei, sau iarăși drept Cel ce este nu doar izvorul și temelia ontologică a îndumnezeirii lor, ci și Însuși lucrător al ei, în mod personal și continuu. Nu ne vom opri aici asupra acestui punct de vedere, pe care îl vom examina amănunțit în continuare.

IV. Principiul „tantum-quantum”

Se cuvine să observăm, pentru a încheia această parte consacrată legăturilor dintre îndumnezeirea omului și întruparea Cuvântului, că Sfântul Maxim spune în repetate rânduri, urmând celor mai mulți

⁵³ Cf. de exemplu *Thal.*, 59, PG 90, 612CD, CCSG 22, p. 59.219-232 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 364 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 96, p. 243 – n. trad.].

⁵⁴ Cf. de exemplu *Ep.*, 19, PG 91, 592B [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152 – n. trad.].

dintre predecesorii săi, că Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se facă dumnezeu:⁵⁵ „pentru aceea S-a făcut fiu al omului și om Dumnezeu Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu Tatăl, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni”;⁵⁶ „Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, [...] S-a făcut om, ca să adune la Sine firea omenească”;⁵⁷ „Pentru aceasta S-a făcut om adevărat, ca să ne facă pe noi dumnezei după har”;⁵⁸ „Primește să vină aproape de noi prin har, din iubire de om, spre îndumnezeirea noastră”⁵⁹.

Dar Sfântul Maxim merge încă și mai departe, subliniind în repetate rânduri că între înomenirea Cuvântului și îndumnezeirea omului există un raport proporțional: omul devine pe atât Dumnezeu pe cât Dumnezeu S-a făcut om. Acest principiu este în general exprimat prin ceea ce mulți comentatori numesc „formula *tantum-quantum*”;⁶⁰ după o expresie folosită și de multe ori reluată chiar de

⁵⁵ Cf. între alții, SFÂNTUL IRINEU, *Adv. haer.*, V, Prefață, SC 153, p. 14: „Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Domnul nostru [...] Se face Însuși ceea ce suntem noi, pentru ca să ne facă ceea ce El Însuși este.” SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *De inc. Verb.*, LIV, 3, SC 199, p. 458: „S-a întrupat, ca noi să fim îndumnezeiți” [tr. rom. cit., *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, p. 151 – n. trad.]; *Ep. ad Adolph.*, 4, PG 26, 1077A: Fiul lui Dumnezeu „S-a făcut om, ca pe noi să ne îndumnezeiască întru Sine” [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în: SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Scrieri*, (II), *Epistolă către episcopul Adelfie împotriva arienilor*, PSB, vol. 16, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 182 – n. trad.]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Or. cat.*, XXV, 2, Méridier, p. 118 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 322: Mântuitorul „Se unise cu omul pentru ca omul să se îndumnezeiască” – n. trad.].

⁵⁶ *Th. Ec.*, II, 25, PG 90, 1136B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu ...*, II, 25, p. 212 – n. trad.].

⁵⁷ *Ep.*, 17, PG 91, 580C [tr. rom. cit., *Epistola 17*, p. 147 – n. trad.].

⁵⁸ *Thal.*, 40, scolia 2, CCSG 7, p. 275.10-11 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 177 – n. trad.].

⁵⁹ *Thal.*, 55, scolia 14, CCSG 7, p. 523.143-145 [cf. tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 55, scolia 19: „[Binele, care după fire este nefăcut], însă după har, pentru iubirea de oameni, primește să fie făcut de noi, spre îndumnezeirea noastră” – n. trad.].

⁶⁰ A se vedea H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 277-278. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 134, 453 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 146, p. 473 – n. trad.]; „Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 306.

Sfântul Maxim: τοσοῦτον – ὅσον. În *Răspunsuri către Talasie*, 64, el scrie că Dumnezeu ne-a iubit mai mult decât pe Sine însuși, încât a primit „să ne îndumnezeiască după har tot așa de mult (τοσοῦτον) pe cât (ὅσον) S-a făcut El, după iconomie [și prin fire], om”⁶¹ O expresie analogă aflăm în *Răspunsuri către Talasie*, 61: „ne-a slăvit [...] luminându-ne cu frumusețea Dumnezeirii proprii atât (ὅπως) de mult cât (ὅσον) a primit El să fie necinstit [...] prin pătimirile (durerile) noastre”⁶² Această idee însă nu este nouă; se găsește la Sfântul Grigorie de Nazianz, într-un pasaj din *Cuvântul* 40: „El este pe atât om din pricina ta, pe cât tu te faci dumnezeu din pricina Lui”⁶³ ca și într-un pasaj din *Cuvântări*, 29: „omul cel de jos [asumat de Cuvântul] s-a amestecat cu Dumnezeu și s-a făcut una, partea mai bună biruind asupra celeilalte, pentru ca eu să mă fac într-atât dumnezeu, cât s-a făcut Acela om”⁶⁴ Sfântul Maxim citează acest pasaj în *Ambigua. Către Toma*, 3,⁶⁵ spunând cu referire la el:

„Cuvintele «ca eu să mă fac atât de mult dumnezeu, pe cât S-a făcut Acela om», nu este mie a le spune, cel întinat de păcat [...], 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 împărtășit 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”⁶⁶

⁶¹ *Thal.*, 64, PG 90, 725C, CCSG 22, p. 237.784-786 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, p. 461 – n. trad.].

⁶² *Thal.*, 61, PG 90, 637D, CCSG 22, p. 101.290-292 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 390 – n. trad.].

⁶³ *Or.*, XL, 45, SC 358, p. 306.

⁶⁴ *Or.*, XXIX, 19, SC 250, p. 218 [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice, Cuvântarea a treia despre Dumnezeu (prima despre Fiul)*, pp. 129-130 – n. trad.].

⁶⁵ *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040A, CCSG 48, p. 10.9-11 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 49 – n. trad.].

⁶⁶ *Amb. Th.*, 1040CD, CCSG 48, p. 11.39-12.47 [tr. rom. cit. *supra*, 3, p. 50 – n. trad.].

După cum se poate observa aici, Sfântul Maxim nu se referă întotdeauna la această relație ca la una săvârșită în Hristos însuși, în raport cu firea Sa dumnezeiască și cu întreaga umanitate pe care ea o cuprinde recapitulând-o. Adesea el o evocă și din perspectiva persoanelor care au fost sau vor fi efectiv îndumnezeite. În *Ambigua*, 10, referindu-se la sfinți, el spune că „Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele. Și atât de mult (τοσοῦτον) S-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cât de mult (ὅσον) omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine lui Dumnezeu”.⁶⁷ Cel vrednic, spune iarăși Sfântul Maxim în *Ambigua*, 60, „s-a suit la ceruri împreună cu Dumnezeu Cuvântul, Care pentru el S-a coborât pe pământ, [...] făcându-se atât de mult (τοσοῦτον) dumnezeu pe cât (ὅσον) S-a făcut Acela om. Face aceasta cel ce s-a înălțat atât de mult, prin urcușurile dumnezeiești, pentru Dumnezeu, pe cât S-a coborât, golindu-Se în chip neschimbat, Dumnezeu pentru om, până la starea cea mai de jos a firii noastre”.⁶⁸ Iar în *Ambigua*, 7, evocând îndumnezeirea finală a omului, el scrie astfel:

„S-a sălășluit pe sine cu totul numai în Dumnezeu, așa cum numai pe Dumnezeu L-a întipărit și L-a format în sine. Unul ca acesta este și se numește dumnezeu [prin har] precum Dumnezeu este prin pogorământ și Se numește pentru el om, iar puterea acestei dispoziții mutuale 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 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 Sale”.⁶⁹

⁶⁷ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1113B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, p. 112 – n. trad.].

⁶⁸ *Amb. Io.*, 60, PG 91, 1385BC [tr. rom. cit. *supra*, 149, p. 328 – n. trad.].

⁶⁹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084CD [tr. rom. cit. *supra*, 7f, p. 87 – n. trad.].

Înomenirea Cuvântului de care e vorba aici nu mai este întruparea „istorică”, ci întruparea Sa „mistică” în cel vrednic de ea, întemeiată însă pe cea dintâi. În vreme ce prin aceea s-a săvârșit îndumnezeirea firii omenești și a tuturor membrilor ei, priviți din perspectiva acestei firii, prin aceasta se înfăptuiește îndumnezeirea efectivă a fiecărei persoane care s-a făcut pe sine vrednică de aceasta.

Ideea unei reciprocități între înomenirea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului pe plan mistic se găsește de asemenea în acest pasaj din *Epistola 2*: „Lucrul cel mai desăvârșit al iubirii și ținta ultimă spre care tinde lucrarea ei este să le pregătească și să le potrivească [omului și lui Dumnezeu] aceleași însușiri și numiri prin comunicare afectuoasă reciprocă. Ea face pe om dumnezeu, iar pe Dumnezeu să fie și să Se arate om [...]”.⁷⁰ O regăsim iarăși puțin mai departe, în aceeași epistolă: „[Dumnezeu] v-a dăruit strălucirea virtuții, care vă îndumnezeiește după har, înlăturând trăsăturile omenești și, în același timp, vi-L înomenește pe Dumnezeu prin coborârea Lui și prin primirea de către voi, pe cât e cu putință omului, a însușirilor dumnezeiești”.⁷¹

Găsim de asemenea la Sfântul Maxim ideea analogă a unei corespondențe între pogorârea Cuvântului și chenoza Sa, și înălțarea omului la Dumnezeu. Astfel, în *Opuscule teologice și polemice*, 4, Sfântul Maxim evocă „coborârea [din iubire de oameni a] Celui ce e mai presus de om, coborâre care îndumnezeiește prin har pe cei ce urcă împreună cu El prin voința lor [...] și primesc prin golirea (chenoza) Cuvântului plinătatea Lui, desăvârșindu-se în lucrarea poruncilor”.⁷² În *Tâlcuire la Tatăl nostru*, îndumnezeirea omului este înfățișată ca legată de strădaniile lui de a se curăți de patimi, o „chenoză” a sa prin care urmează într-un anume fel, dar în raport cu starea sa de cădere, chenoza Cuvântului; pe de altă parte, această îndumnezeire este înfățișată, potrivit principiului *tantum-quantum*, ca proporțională cu înomenirea Cuvântului: „înaintând prin goli-

⁷⁰ *Ep.*, 2, PG 91, 401B [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 34 – n. trad.].

⁷¹ *Ep.*, 2, 408B [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 38 – n. trad.].

⁷² *Th. Pol.*, 4, PG 91, 57AB [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 3*, p. 208 – n. trad.].

rea de patimi atâta în dumnezeire, cât S-a golit pe Sine Cuvântul lui Dumnezeu de slava Sa, pentru mântuirea noastră, făcându-Se cu adevărat [fără amestecare] om.”⁷³ Iar în *Capete teologice și iconomice*, 2, scrie: „Se face înger al marelui sfat dinainte de veci al lui Dumnezeu și Tatăl, cel ce cunoaște rațiunea (înțelesul) tainei și se înalță fără de sfârșit prin faptă și rațiune peste toate atât de mult, până ce ajunge la Cel ce S-a coborât atât de mult [la el]”.⁷⁴

Într-un pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 22, pe care l-am citat deja, Sfântul Maxim stabilește de asemenea o corespondență între înomenirea Cuvântului și îndumnezeirea oamenilor, însă disociindu-le temporal, înfățișându-le ca succesive și corespunzând cu două perioade eonice:

„Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan preabun și negrăit, în legătură cu ea. Iar aceasta a fost ca să Se împreune El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-L facă Dumnezeu prin unire cu Sine. [...]. Odată ce veacurile rânduite de mai înainte pentru lucrarea prin care Dumnezeu avea să Se facă om au luat sfârșit la noi, Dumnezeu împlinind cu adevărat întruparea Sa desăvârșită, trebuie să așteptăm de aici înainte celelalte veacuri ce vor veni, care sunt rânduite pentru lucrarea îndumnezeirii tainice și negrăite a oamenilor. În cursul lor ne va arăta Dumnezeu bogăția covârșitoare a bunătății Lui, lucrând desăvârșit în cei vrednici îndumnezeirea. [...] Acest lucru a vrut să ni-l facă cunoscut în chip tainic marele Apostol, când a spus

⁷³ *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 29, p. 32.102-33.106 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – n. trad.].

⁷⁴ *Th. Ec.*, II, 23, PG 90, 1136AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, p. 212 – n. trad.]. A se vedea și *Amb. Io.*, 60, PG 91, 1385BC, și *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040CD, CCSG 48, p. 11.39-12.47, citate *supra*, și *Amb. Io.*, 60, PG 91, 1385BC, citat *infra* [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 149, p. 328, și *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 50 – n. trad.].

că «în veacurile ce vor veni se va arăta în noi bogăția covârșitoare a bunătății lui Dumnezeu». Să împărțim deci și noi cu gândul veacurile și să le rânduim pe unele pentru taina Întrupării, iar pe altele pentru harul îndumnezeirii omului. Făcând așa, vom afla că cele dintâi au ajuns la sfârșitul lor, iar celelalte încă n-au ajuns. Scurt vorbind, unele dintre veacuri sunt pentru coborârea lui Dumnezeu la oameni, iar altele pentru urcarea oamenilor la Dumnezeu”.⁷⁵

Dar cea mai frapantă rămâne formula *tantum-quantum*. H. U. von Balthasar vorbește în legătură cu ea de „o precizie aproape geometrică”.⁷⁶ Putem găsi multe înțelesuri ale acestei formule atât de semnificative, în legătură cu alte teme maximiene. Putem vedea în ea faptul că pogorârea la oameni și înălțarea la cer a Logosului au pentru existența noastră o semnificație arhetipală;⁷⁷ putem considera de asemenea că această formulă corespunde unui „soi de explicare a faptului că omul, în îndumnezeire, duce chipul lui Dumnezeu din el la desăvârșire”,⁷⁸ sau, iarăși, s-o legăm de legea cosmică a corespondenței dintre expansiune (διαστολή) și contracție (συστολή)⁷⁹, Sfântul Maxim afirmând într-o expresie analogă că: „Dumnezeu într-atât de mult ne strânge (contractă) în unirea cu El prin iubirea de El, pe cât de mult S-a extins El însuși din iubire pentru noi în pogorârea Sa”.⁸⁰ Dar ni se pare că prin această formulă, Sfântul Maxim vrea mai cu seamă să exprime în modul cel mai riguros faptul că îndumnezeirea

⁷⁵ *Thal.*, 22, PG 90, 317B-320C, CCSG 7, p. 137.4-139.56 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 100-101 – *n. trad.*].

⁷⁶ *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 278.

⁷⁷ Cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 474.

⁷⁸ L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 134 [cf. tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 146: această formulă „este prezentată ca un fel de explicare a faptului că omul îndumnezeit poartă chipul desăvârșit al lui Dumnezeu” – *n. trad.*].

⁷⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 277.

⁸⁰ *Amb. Io.*, 33, PG 91, 1288A [cf. tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 98, p. 248: „atât de mult concentrându-ne pe noi pentru Sine în unitatea Sa, pe cât de mult S-a desfășurat pe Sine pentru noi, prin pogorământ” – *n. trad.*].

omului se întemeiază numai și numai pe întruparea Cuvântului și depinde întru totul de ea,⁸¹ că întruparea este cheazășia și măsura îndumnezeirii.⁸² Mai mult, Sfântul Maxim vrea să indice astfel că între ele există chiar o corespondență perfectă, punct cu punct, că îndumnezeirea omului corespunde aceleiași desfășurări de plan ca întruparea Cuvântului,⁸³ adică, mai precis, corespunde unirii în El a firilor, și perihorezei acestora.⁸⁴ Sfântul Maxim vrea de asemenea să sublinieze faptul că înomenirii reale și depline a Cuvântului îi corespunde o îndumnezeire reală și deplină a omului, și faptul că, după cum Cuvântul Își asumă deplinătatea omenității, omul îndumnezeit primește deplinătatea dumnezeirii. Putem spune, împreună cu I.-H. Dalmais, că, potrivit acestui principiu, „tot ceea ce putem noi afirma despre îndumnezeire trebuie pus în legătură cu întruparea, dar și invers, în îndumnezeire își descoperă întruparea Cuvântului toate efectele sale”.⁸⁵ Dar putem iarăși considera, într-un mod mai profund, că pentru Sfântul Maxim „întruparea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului [...] sunt reciproc proporționale”,⁸⁶ și că, pe planul mistic al desăvârșirii personale a omului, ele devin chiar reciproc dependente și se condiționează în mod reciproc, pentru că nu doar omul devine Dumnezeu în mod proporțional cu înomenirea lui Dumnezeu, dar

⁸¹ Cf. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 29, p. 72. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 474-475.

⁸² Cf. H. HAUSHERR, „Dogme et spiritualité orientale”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 23, 1947, pp. 3-42, reluat în *Études de spiritualité orientale*, Roma, 1969, p. 153.

⁸³ Cf. F. BRUNE, *Pour que l'homme devienne Dieu*, ed. a II-a, Saint-Jean-de-Braye, 1992, p. 332.

⁸⁴ Această legătură dintre formula *tantum-quantum* și perihoreză este subliniată (dar ni se pare de-o manieră excesivă) de L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 32-33, 453, 457, 458 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 76-77, 473, 474-475 – n. trad.]. A se vedea și M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, pp. 473-474.

⁸⁵ „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 418.

⁸⁶ F. BRUNE, *Pour que l'homme devienne Dieu*, ed. a II-a, Saint-Jean-de-Braye, 1992, p. 332.

încă și Dumnezeu, printr-o manifestare supremă a iubirii Sale, Se face om în mod proporțional cu îndumnezeirea omului, întrupându-Se tainic în fiecare persoană îndumnezeită,⁸⁷ și chiar, mai înainte de a se ajunge aici, în fiecare persoană care împlinește virtuțile,⁸⁸ după cum vom vedea în detaliu ulterior, măsura întrupării Cuvântului fiind din acest punct de vedere proporțională cu măsura desăvârșirii duhovnicești sau a „vredniciei” persoanei.

⁸⁷ Cf. H. RAHNER, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, Innsbruck, 1935, p. 382.

⁸⁸ Cf. *Th. Ec.*, II, 37, PG 90, 1141C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, II, 37, p. 218 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1113BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, pp. 111-112 – n. trad.].

Capitolul VII

FUNDAMENTELE PNEVMATOLOGICE ALE ÎNDUMNEZEIRII

I. Participarea Sfântului Duh la planul trinitar de îndumnezeire a omului și la realizarea lui prin iconomia Cuvântului întrupat

După cum am văzut la începutul studiului nostru, îndumnezeirea omului corespunde, în viziunea Sfântului Maxim, planului întocmit în Sfatul Preasfintei Treimi. Cele trei Persoane dumnezeiești contribuie împreună, fiecare potrivit unui mod propriu, nu doar la definirea acestui plan, ci și la înfăptuirea lui.

Întruparea însăși, datorită căreia se împlinesc mântuirea și îndumnezeirea firii omenești, este lucrarea Fiului (El o săvârșește în mod „autourgic”, prin propria Sa lucrare); dar ea e însoțită de bunăvoința Tatălui și împreună-lucrare a Duhului Sfânt, după cum subliniază în nenumărate rânduri Sfântul Maxim. În *Răspunsuri către Talasie*, 60, el scrie astfel:

„Această taină a fost cunoscută mai înainte de toate veacurile de către Tatăl, și Fiul și Sfântul Duh. De Tatăl, ca Acela care a binevoit-o, de Fiul, ca Acela care a îndeplinit-o, iar de Sfântul Duh, ca Acela care a conlucrat. Fiindcă una este cunoștința Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, odată ce una este și ființa și puterea Lor. Căci nu ignora Tatăl întruparea Fiului, precum nici Duhul Sfânt. Pentru că în întreg Fiul, Care împlinea taina mântuirii noastre prin întrupare, Se afla întreg Tatăl după ființă, nu întrupându-Se,

ci binevoind să Se întrupeze Fiul; și în întreg Fiul Se afla întreg Duhul Sfânt după ființă, nu întrupându-Se, ci conlucrând cu Fiul la întruparea cea negrăită pentru noi”¹

„Întruparea – scrie el altundeva – este faptă a unicei voințe dumnezeiești: Tatăl binevoind, Fiul lucrând și Duhul Sfânt împreună-lucrând”² În *Opuscule teologice și polemice*, 16, el spune: „Prin bunăvoirea Tatălui și împreună-lucrarea a Duhului Sfânt, [Cuvântul] a primit să-și facă cu noi, pentru a noastră mântuire, toate ale firii noastre prin unire nedespărțită, precum și însăși firea în mod desăvârșit”³ Și în *Opuscule teologice și polemice*, 7, evocând explicit îndumnezeirea: Cuvântul „a venit să îndumnezeiască cu totul firea pe care El însuși a voit, cu bunăvoirea Tatălui și cu împreună-lucrarea Duhului, să o unească cu Sine după ipostas, împreună cu toate însușirile ce-i aparțin în mod natural”⁴

Această împreună-lucrarea a Duhului Sfânt se manifestă în mod evident în toate momentele și în toate faptele iconomiei Cuvântului întrupat.⁵

¹ *Thal.*, 60, PG 90, 624BC, CCSG 22, p. 79.94-105 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, pp. 376-377 – *n. trad.*]. Cf. *Pater*, PG 90, 876CD, CCSG 23, p. 31.89-32.92: „Întreg Tatăl și întreg Duhul Sfânt erau ființial și desăvârșit în Fiul și după ce S-a întrupat, fără ca Ei să Se întrupeze, ci Unul binevoind, iar Celălalt împreună-lucrând cu Fiul, Care însuși Și-a lucrat întruparea.” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – *n. trad.*].

² *Pyr.*, PG 91, 320BC, Doucet, p. 576 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 337 – *n. trad.*].

³ *Th. Pol.*, 16, PG 91, 192A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 13*, p. 279 – *n. trad.*].

⁴ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 77C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 6*, pp. 220-221 – *n. trad.*]. A se vedea și *Thal.*, 2, PG 90, 272B, CCSG 7, p. 51.20-26 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, p. 50 – *n. trad.*].

⁵ A se vedea *Th. Pol.*, 20, PG 91, 237D, 240B. *Th. Pol.*, 15, PG 91, 156CD [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 19*, p. 304. *Opusculul 12*, pp. 260-261 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348A-D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, pp. 295-296 – *n. trad.*]. *Cap. XV*, 14, PG 90, 1185B [tr. rom. cit., în: *Mystagogia Trinitatis...*, p. 515 – *n. trad.*]. *Th. Pol.*, 8, PG 91, 105C-108B [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 7*, pp. 236-237 – *n. trad.*]. Avem aici o concepție tradițională,

II. Rolul Sfântului Duh în unirea oamenilor cu Dumnezeu și în primirea de către ei în Biserică a harului mântuitor și îndumnezeitor

Prin „Duhul [Sfânt]”, scrie Sfântul Maxim, Își exercită Hristos medierea între Dumnezeu și oameni, „făcând pace și împăcând cu Dumnezeu și Tatăl (*Efeseni 2*, 16) firea omenească”⁶. „Prin Duhul”, spune el iarăși, „i-a adus [Domnul Iisus] Tatălui pe oameni în Sine, împăcați [cu El]”⁷.

La rândul lor, „întru Duhul Sfânt” pot oamenii să primească bunurile al căror dăruitor este în El Dumnezeu Tatăl „prin Fiul, Care mijlocește în chip natural”⁸. „Căci Duhul Sfânt, precum este prin fire din (ἐκ) Dumnezeu și Tatăl, la fel este prin fire și al Fiului după ființă, fiind Cel ce purcede ființial în chip negrăit din Tatăl prin Fiul cel născut din Tatăl”⁹.

Harul dumnezeiesc se acordă oamenilor ca daruri ale Duhului prin Hristos¹⁰ în Biserică, cea care este trupul Său și al cărei Cap este El. Referitor la cele șapte candelă din vedenia lui Zaharia (*Zaharia* 4, 2), Sfântul Maxim scrie:

„Prin candelă socotesc că Sfânta Scriptură înțelege aici lucrările Duhului Sfânt, sau darurile (harismele) Duhului Sfânt, pe care le dăruiește Bisericii Cuvântul, Care este Capul întregului trup. Căci s-a spus: «Și Se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al evlaviei; și duhul temerii Îl va umple pe

pe care o găsim îndeosebi la SFÂNTUL VASILE CEL MARE (*De Spir. Sanct.*, XVI, 39, și XIX, 49, SC 17 bis, pp. 386, 418-420) [tr. rom. cit., *Despre Sfântul Duh ...*, XVI, p. 55, și XIX, p. 64 – *n. trad.*] și la SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ (*Or.*, XXXI, 29, SC 250, p. 332) [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice. Cuvântarea a cincea despre Dumnezeu*, p. 177 – *n. trad.*].

⁶ *Ep.*, 15, PG 91, 556A [tr. rom. cit., *Epistola 15*, p. 127 – *n. trad.*].

⁷ *Pater*, PG 90, 876B, CCSG 23, p. 30.72-74 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 308 – *n. trad.*].

⁸ *Pater*, PG 90, 876B, CCSG 23, p. 30.68-69.

⁹ *Thal.*, 63, PG 90, 672C, CCSG 22, p. 155.167-170 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea 63*, p. 417 – *n. trad.*].

¹⁰ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 672CD, CCSG 22, p. 155.167-172.

El» (*Isaia* 11, 2-3). Dar Capul Bisericii, potrivit unei imagini omenești, este Hristos. Deci Cel ce are după fire pe Duhul, dăruiește, ca Dumnezeu, Bisericii lucrările Duhului¹¹

Acest har al Duhului împărtășit în Biserică credincioșilor, mădulare ale trupului lui Hristos, este harul mântuirii,¹² dobândit de Cuvântul întrupat prin iconomia Sa. Efectele sale sunt mai întâi curățitoare:¹³ „Precum candela împrăștie întunericul, tot așa lucrările Duhului scot și alungă din Biserică păcatul cel de multe feluri¹⁴ Harul este apoi pentru credincioși izvor al virtuților¹⁵, ca și al cunoașterii celor ce sunt, al cunoașterii de sine și a lui Dumnezeu.¹⁶

Acest har al Duhului este în cele din urmă har al îndumnezeirii lor.¹⁷

Trebuie subliniat rolul fundamental pe care îl are Duhul în Botez,¹⁸ taină care dăruiește celui botezat încorporarea în Biserică, trupul lui Hristos, primind aici roadele lucrării mântuitoare pe care Cuvântul întrupat le-a dobândit în propriul Său ipostas pe seama omenității

¹¹ *Thal.*, 63, PG 90, 672BC, CCSG 22, p. 153.148-155.159 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, pp. 416-417 – *n. trad.*].

¹² Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 673A, CCSG 22, p. 157.183-184 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 417 – *n. trad.*].

¹³ *Thal.*, 63, PG 90, 673C, CCSG 22, p. 159.215-217 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 419 – *n. trad.*].

¹⁴ *Thal.*, 63, PG 90, 672D, CCSG 22, p. 155.172-175 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 417 – *n. trad.*].

¹⁵ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 673A-C, CCSG 22, p. 157.183-159.217 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 418 – *n. trad.*].

¹⁶ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 672D, CCSG 22, p. 155.175-178; PG 90, 673C, CCSG 22, p. 159.215-224 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 417, p. 419 – *n. trad.*].

¹⁷ *Thal.*, 63, PG 90, 673CD, CCSG 22, p. 159.220-221 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 419 – *n. trad.*].

¹⁸ Această strânsă legătură stabilită de Sfântul Maxim între Botez și Duhul Sfânt este în acord cu importanța pe care el o recunoaște, în toate scrierile sale duhovnicești, celei de-a treia Persoane a Sfintei Treimi (importanță subliniată de J. LOOSEN în teza sa *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1940), dar se arată de asemenea în perfectă continuitate cu învățăturile Noului Testament și ale predecesorilor săi (a se vedea W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 144).

asumate de El,¹⁹ și îndeosebi renașterea,²⁰ adică dobândirea unei noi nașteri, duhovnicești, care ia locul nașterii trupești, cea de pe urma păcatului strămoșesc. Această naștere din nou se săvârșește în Hristos, dar este lucrarea Duhului.²¹

Printre alte efecte ale Botezului, legate de această renaștere, datorite de Duhul Sfânt, le găsim menționate de Sfântul Maxim în *Quaestiones et dubia*, 4, pe cele evocate de noi anterior ca principalele Sale daruri oferite celor credincioși:

„Întrebare: De vreme ce este scris în Evanghelie că «de nu se va naște cineva din apă și din Duh» (Ioan 3,5), și într-alt loc iarăși: «Acela vă va boteza pe voi cu Duh Sfânt și cu foc» (Matei 3, 11; Luca 3, 16), te rog, învață-mă care este deosebirea? Răspuns: Când Duhul Sfânt este prezent [vine] în fiecare, ca apă El curățește întinăriunea trupului, ca Duh spală petele sufletului, ca Duh Sfânt întemeiază modurile virtuții, iar ca foc îl face pe el dumnezeu după har, și atunci dumnezeieștile întipăriri ale virtuții strălucesc în acesta».²²

¹⁹ Cf. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 70, p. 77.

²⁰ Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 636C, CCSG 22, p. 97.224-231 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 387 – n. trad.]. *Ep.*, 12, PG 91, 497A [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 61 – n. trad.].

²¹ Cf. *Th. Ec.*, I, 87, PG 90, 1120B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice ...*, I, 87, p. 195 – n. trad.].

²² *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 4-5. [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 4, pp. 72-73 – n. trad.]. Aflăm un text paralel în *Capete teologice și iconomice* (II, 63, PG 90, 1152CD) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, II, 63, pp. 227-228 – n. trad.], numai că efectele sunt inversate pentru trei dintre termeni, iar unul din aceste efecte este diferit. Sfântul Maxim, aici, consideră că „acestea patru, adică apa, Duhul [cf. Ioan 3, 5], focul și Duhul Sfânt [cf. Matei 3, 11], desemnează cele patru lucrări diferite ale unuia și aceluiași Duh al lui Dumnezeu”: apa desemnează pe Duhul Sfânt drept Cel ce spală întinările dinafară ale trupului; focul desemnează pe Duhul Sfânt drept Cel ce curăță petele dinlăuntru, din adâncul sufletului; Duhul desemnează pe Duhul Sfânt drept Cel ce pune în lucrare bunurile virtuții; Duhul Sfânt desemnează pe Duhul lui Dumnezeu drept Cel ce dăruiește înțelepciune și cunoștință (cf. *Daniel* 1, 17, și 5, 11-12). Amintim că pentru Sfântul Maxim (ca pentru majoritatea Părinților răsăriteni, care privesc inițierea creștină ca pe un întreg), noțiunea de botez include botezul propriu-zis și mirungerea (căreia, de altfel, autorul nostru nu-i consacră în scrierile sale o dezvoltare aparte).

III. Darul nașterii duhovnicești și al înfierii dat de Duhul Sfânt

Nașterea din nou în Hristos săvârșită de Duhul Sfânt la Botez pune în locul nașterii trupești ieșite din păcat o naștere duhovnicească, care nu înseamnă doar dăruirea unei vieți noi, ci și a „harului înfierii [...] spre îndumnezeire”.²³ Această înfiere, ca și îndumnezeirea cu care merge mână în mână,²⁴ nu este însă decât potențială și cere, pentru a fi actualizată,²⁵ participarea liberă a celui botezat prin împlinirea virtuților, lepădarea efectivă de păcat, curățirea de patimi, viețuirea potrivit virtuților și dobândirea cunoașterii duhovnicești.²⁶

Se petrece aici o restabilire a planului dumnezeiesc dintru început cu privire la om, căci, să amintim lucrul acesta,

„omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu, ca să se nască cu voia [sa] din Duh și să primească asemănarea adausă lui prin păzirea poruncii dumnezeiești, ca să fie același om făptură a lui Dumnezeu după fire și fiu al Dumnezeu și

²³ *Thal.*, 63, PG 90, 685C, CCSG 22, p. 177.488-489. Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 280C, CCSG 7, p. 69.8-10; 15, PG 90, 297D, CCSG 7, p. 103.33-35; 61, PG 90, 640A, CCSG 22, p. 103.300-303 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 429. Cf. *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 59; Întrebarea 15, p. 78; Întrebarea 61, p. 390 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.97-98: Cuvântul „înfierea ne-o hărăzește dăruindu-ne, după har, nașterea cea mai presus de fire, de sus, prin Duh[ul].” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – *n. trad.*]. *Ep.*, 12, PG 91, 497A: „v-ați învrednicit ca, luminați prin dumnezeiasca baie a nașterii din nou, să fiți înfiați de Dumnezeu în Duhul” tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 91 – *n. trad.*]. În această privință, a se vedea J. LOOSEN, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1941, pp. 116-122.

²⁴ Vom preciza acest aspect ulterior.

²⁵ Referitor la această distincție maximiană, între potență și act, a se vedea *Thal.*, 6, PG 90, 280C-281B, CCSG 7, p. 69.1-71.51 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 59 – *n. trad.*]. O vom analiza în mod detaliat în capitolul următor.

²⁶ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 280C-281B, CCSG 7, p. 69.1-71.51; 15, PG 90, 297CD, CCSG 7, p. 101.28-103.40 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 59; Întrebarea 15, p. 78 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32; PG 90, 905B-D, CCSG 23, p. 69-70 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 311; p. 334 – *n. trad.*].

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 voia din Duh”.²⁷

Deoarece acest plan nu s-a împlinit din pricina păcatului lui Adam,²⁸ Hristos, primind să fie botezat, le-a redat oamenilor puterea de a-l împlini din nou.²⁹

Tuturor creștinilor li se dă de către Duhul, prin credință și botez, harul înfierii³⁰ dobândit pe seama neamului omenesc de Hristos. Însă numai acelor care „păstrează harul dat lor la botez, păzind prin multe patimiri nesmulșă [din ei] înfierea [primită] prin Duhul”,³¹ altfel spus numai acelor care s-au lepădat de păcat și s-au împotrivit celui-rău, care au împlinit poruncile, s-au împotrivit patimilor, au pus în lucrare virtuțile (îndeosebi iubirea), au dobândit cunoașterea; pe scurt,

²⁷ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 294 – *n. trad.*].

²⁸ În afară, așa cum am văzut, de câțiva drepti din Vechiul Legământ, între care Melchisedec, despre care Sfântul Maxim spune: „s-a născut în Duh între ființele dumnezeiești și fără de început și nemuritoare ale lui Dumnezeu prin rațiune [tr. fr.: prin Cuvântul] după har și poartă în sine nevătămată și adevărată asemănarea cu Dumnezeu care l-a născut (deoarece toată nașterea obișnuiește să facă la fel cu născătorul pe cel născut)” (*Amb. Io.*, 10, PG 91, 1140D) [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 140 – *n. trad.*].

²⁹ A se vedea *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348B-D, citat în capitolul VIII, III, 2 [tr. rom. cit. *supra*, 116, pp. 395-396 – *n. trad.*].

³⁰ Cf. *Thal.*, 15, PG 90, 297CD, CCSG 7, p. 101.28-103.35; 61, PG 90, 640A, CCSG 22, p. 103.300-303 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 15, p. 78; Întrebarea 61, p. 390 – *n. trad.*]. În general, Sfântul Maxim afirmă că harul înfierii este dat prin Duhul. Dar uneori spune că este dat de Hristos în Duhul: Domnul nostru, scrie el, este „har, fiind Cel ce dăruiește prin credință înfierea în duh și harul îndumnezeirii, dat fiecăruia după vrednicie” (*Thal.*, 64, PG 90, 700B, CCSG 22, p. 197.155-157) [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 441 – *n. trad.*]. A se vedea și *Myst.*, XXIV, PG 91, 712B, CCSG 69, p. 66.1080-1081 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 44 – *n. trad.*]. *Thal.*, 61, PG 90, 636C, CCSG 22, p. 97.232 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 388 – *n. trad.*]. *Ep.*, 12, PG 91, 497A [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 91 – *n. trad.*].

³¹ *Thal.*, 61, PG 90, 640A, CCSG 22, p. 103.301-303 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 390 – *n. trad.*].

acelora care au împlinit în toate voia dumnezeiască,³² numai acestora li se va da „înfieră adevărată și reală [...] prin darul și harul Duhului Sfânt”³³; numai acelora care vor fi într-adevăr uniți cu Dumnezeu prin Duhul și îndumnezeiți.³⁴ În sfârșit, scrie Sfântul Maxim înfățișând ultimul stadiu al ridicării către Dumnezeu,

„[Cuvântul] ne va ridica la cea mai înaltă treaptă a celor dumnezeiești, la Părintele luminilor, și ne va face părtași ai firii dumnezeiești prin împărtășirea de Duhul după har, iar în temeiul acestui fapt vom fi fii ai lui Dumnezeu, purtând în chip neprihănit întreg pe Însuși pricinuitorul harului, pe Fiul după fire al Tatălui, întreg, fără mărginire, pe Cel de la Care, prin Care și în Care avem și vom avea existența, mișcarea și viața (*Fapte* 17, 28)”.³⁵ Căci prin „razele curate ale Duhului”, cel ce „a fost învrednicit să fie înfiat de Părintele tuturor” este „schimbat spre un chip mai dumnezeiesc”.³⁶

IV. Sfântul Duh, lucrător și dătător al îndumnezeirii

Îndumnezeirea care, potrivit Sfântului Maxim, merge mână în mână cu înfierea este de asemenea săvârșită și dată de Sfântul Duh.³⁷

³² Cf. *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.98-33.103; PG 90, 905B-D, CCSG 23, p. 69.755-70.774 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309; pp. 337-338 – n. trad.].

³³ *Myst.*, XX, PG 90, 696C, CCSG 69, p. 47.754-755 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 34 – n. trad.].

³⁴ Cf. *Thal.*, 15, PG 90, 297D-300A, CCSG 7, p. 103.35-54 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 15, p. 78 – n. trad.].

³⁵ *Pater*, PG 90, 905D, CCSG 23, p. 70.774-782 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 338 – n. trad.].

³⁶ *Ep.*, 19, PG 91, 589C [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152 – n. trad.].

³⁷ Cf. J. LOOSEN, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1941, p. 100. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, 1965, pp. 478-479. Această concepție este una tradițională. Cf. între alții SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Ad Serap.*, I, 24, PG 26, 585C [tr. rom. cit., *Epistole*, pp. 52-53 – n. trad.]. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Adv. Eunom.*, III, 5, SC 305,

Ca și înfierea, îndumnezeirea se dă la Botez: „Când Duhul Sfânt este prezent [vine] în fiecare [...] ca foc îl face pe el dumnezeu după har”.³⁸

Dar ca și înfierea, îndumnezeirea ce se dăruiește la botez este o îndumnezeire potențială, care, pentru a deveni efectivă, cere din partea celui botezat viețuire duhovnicească întru totul cuvenită. Și doar odată ajuns pe culmea acestei viețuiri, când a împlinit poruncile, a lepădat tot păcatul, s-a curățit de patimi, trăiește potrivit virtuților și a dobândit înțelepciunea și cunoștința, atunci va primi de la Sfântul Duh cu adevărat îndumnezeirea. „Atunci când mintea (*nous*) noastră, lepădată de toate, sau mai degrabă lepădând toate, se oprește [ajunge] în Însuși Dumnezeu, atunci primește limbile de foc, devenind dumnezeu după har”.³⁹ Cuvântul, spune în altă parte Sfântul Maxim, „ne face părtași ai firii dumnezeiești [cf. 2 Petru 1, 4] prin împărțășirea de Duhul după har”.⁴⁰ Și notează iarăși că prin „razele curate ale Duhului”, cel ce „a fost învrednicit [să fie] înfiat de Părintele tuturor” este „schimbat spre un chip mai dumnezeiesc”.⁴¹ Aceeași idee se regăsește în acest pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 6, în care el tâlcuiește cum celui care a trăit prin voința sa liberă potrivit nașterii celei duhovnicești, Sfântul Duh, „prin cunoașterea adevărată și trăită i-a transformat mintea (*nous*), străbătând-o cu razele fericite ale lui Dumnezeu Tatăl, încât să fie socotită ca un alt dumnezeu, ce

p. 164. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *In Io.*, PG 75, 545A [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 1148 – *n. trad.*]; *Theos.*, 34, PG 75, 597C.

³⁸ *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 5.8-9 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 4, pp. 72-73 – *n. trad.*].

³⁹ *Qu. D.*, 180, CCSG 10, p. 101.18-21 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 142 (I, 62; II, 21; 833AC), p. 192 – *n. trad.*]. Limbile de foc sunt evident o aluzie la Cincizecime, privită aici ca acea cincizecime de care are parte creștinul ajuns pe culmea vieții duhovnicești. Pasajul, în ansamblul lui, își propune să răspundă la această întrebare: „Pentru care pricină după zece zile de la Înălțarea Domnului S-a pogorât Duhul Sfânt?” Sfântul Maxim tâlcuiește lucrul acesta spunând că creștinul primește limbile de foc după ce Hristos S-a întrupat în el în mod real, apoi S-a înălțat, așa-zicând, în el, ridicându-l „până la cea mai înaltă dintre toate poruncile”.

⁴⁰ *Pater*, PG 90, 905D, CCSG 23, p. 70.776-777 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol: 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 338 – *n. trad.*].

⁴¹ *Ep.*, 19, PG 91, 589C [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152 – *n. trad.*].

pătinește prin har [...] ceea ce Dumnezeu nu pătinește, ci este după ființă [...].⁴²

În general, „prin Duhul” firea omenească va fi „îndumnezeită și armonizată cu Însuși Dumnezeu Cuvântul”,⁴³ formulare care ne amintește de faptul că, dacă Duhul Sfânt este Cel ce lucrează îndumnezeirea celor vrednici, izvorul acestei îndumnezeiri se află în Hristos Însuși, în firea Sa omenească îndumnezeită, și că unindu-i și formându-i după chipul lui Hristos, îi face Duhul să se împărtășească în mod real de îndumnezeire.

Vom nota că Sfântul Maxim vorbește adesea despre har (îndeosebi de cel al îndumnezeirii) ca dat de Duhul (διὰ πνεύματος), dar uneori spune de asemenea că harul este dat de Hristos în Duhul (ἐν πνεύματι). În *Ambigua*, 7, regăsim astfel exprimată ideea precedentă, a unei armonizări a credincioșilor cu Dumnezeu Cuvântul, dar care se săvârșește într-Însul, ei fiind mădulare ale trupului Său, dar și prin El în Duhul: „[...] 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 [...] că noi spre aceasta am fost făcuți și [...] scopul preabun dinainte de veacuri al lui Dumnezeu cu privire la noi”, adică îndumnezeirea.⁴⁴

V. Sfântul Duh, izvorul desăvârșirii duhovnicești

Trecerea de la înfierea și îndumnezeirea potențiale date prin har la botez de Sfântul Duh, la înfierea și îndumnezeirea de fapt, date tot de El pe culmea vieții duhovnicești a creștinului, presupune din partea

⁴² *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.28-71.35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – n. trad.].

⁴³ *Thal.*, 38, PG 90, 389D-392A, CCSG 7, p. 257.42-44. A se vedea și *Thal.*, 15, PG 90, 297D-300A, CCSG 7, p. 103.35-54; 63, PG 90, 673C-676A, CCSG 22, p. 159.215-233 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 38, pp. 167-168: firea „după ce se va fi îndumnezeit, se va însoți, prin Duhul, cu Însuși Dumnezeu Cuvântul”. Întrebarea 15, pp. 77-78; Întrebarea 63, pp. 423-424 – n. trad.].

⁴⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7k, p. 97 – n. trad.].

acestui o creștere, o sporire, o desăvârșire, care sunt și ele lucrarea Duhului (cu toate că, după cum vedea, ea cere libera împreună-lucrare a omului) și rod al harului Său.⁴⁵

Creștinul, devenit prin botez, în Biserică, mădular al trupului lui Hristos, Care este capul, trebuie să crească după Duhul în Hristos și cu El, pentru ca să primească în mod real tot folosul iconomieii Sale, ca să fie în mod personal mântuit și în cele din urmă îndumnezeit. Pe Hristos Însuși, scrie Sfântul Maxim, „Îl micșorez și-L schilodesc, câtă vreme nu cresc împreună cu El după Duhul, nefiind decât în parte trup și mădular al Lui”⁴⁶

Sfântul Maxim Îl înfățișează în mai multe rânduri pe Duhul Sfânt drept Cel care îl desăvârșește duhovnicește pe creștin, ducându-l, potrivit cu bunăvoința Tatălui și cu cele săvârșite de Cuvântul întrupat în iconomia Sa, la suprema desăvârșire,⁴⁷ cea a îndumnezeirii, făcându-i parte tot mai mult de „vrednicia” trebuincioasă pentru primirea darului (îndumnezeirii). Astfel, el scrie anume:

„[Cuvântul] arată în plină lucrare harul care îndumnezeiește toate. E lucrarea despre care Însuși Dumnezeu Cuvântul, Care S-a făcut om pentru ea, zice: «Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez» (Ioan 5,17). Cel dintâi adică binevoiește, al doilea lucrează El însuși, iar Duhul Sfânt întregește ființial bunăvoința Tatălui cu privire la toate și lucrarea [proprie] Fiului, ca să fie [văzut] prin toate și în toate Bunul Dumnezeu în Treime, potrivit cu fiecare dintre cei învredniciți după har”⁴⁸

⁴⁵ Referitor la lucrarea „de desăvârșire” împlinită de Duhul Sfânt, a se vedea SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *De Spir. Sanct.*, XVI, 38, SC 17 bis, p. 378 [tr. rom. cit., *Despre Sfântul Duh*, pp. 52-53 – n. trad.].

⁴⁶ *Th. Ec.*, II, 30, PG 90, 1140A [cf. tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 30, p. 215: „Căci necrescând împreună cu El după duh, Îl micșorez și-L ciuntesc și pe El, ca unul ce sunt trup al lui Hristos și mădular din parte (1 Corinteni 12, 27)” – n. trad.].

⁴⁷ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 281B, CCSG 7, p. 71.46-48 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – n. trad.].

⁴⁸ *Thal.*, 2, PG 90, 272BC, CCSG 7, p. 51.20-29 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 2, pp. 49-50 – n. trad.].

Creșterea și desăvârșirea duhovnicească a creștinului, săvârșite de Duhul, se vădesc mai întâi de toate în curățirea trupului, a sufletului și a minții (*nous*) de păcate, de patimi și de cugetele rele.⁴⁹

Sfântul Duh Se arată prin aceasta ca izvor și dătător de virtuți.⁵⁰

Ferirea de păcat, curățirea de patimi și viețuirea potrivit virtuților sunt strâns legate de lucrarea poruncilor. Iar Sfântul Duh este Cel care călăuzește și sprijină lucrarea lor.⁵¹

Pe o treaptă mai înaltă (când sufletul și mintea sunt curate, iar virtuțile întocmai împlinite), Sfântul Duh este dătător al cunoașterii. Mai întâi este dătătorul cunoașterii făpturilor.⁵² El este și Cel care îi dă omului cunoașterea de sine.⁵³ Pe cel credincios, prin cunoașterea făpturilor și de sine, El îl înalță la cunoașterea lui Dumnezeu prin lucrările Sale văzute din făpturi.⁵⁴ Aceste trei moduri de cunoaștere sunt cuprinse în înțelepciunea al cărei dătător prin excelență este Duhul Sfânt.⁵⁵ Sfântul Maxim spune că această cunoaștere le este „spre

⁴⁹ Cf. *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 4.5-7 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 4, pp. 72-73 – *n. trad.*]. *Thal.*, 63, PG 90, 672D, CCSG 22, p. 155.172-157.181; PG 90, 672C, CCSG 22, p. 159.215-217 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 417 – *n. trad.*].

⁵⁰ Cf. *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 4.7-5.8 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 4, p. 73 – *n. trad.*]. *Thal.*, 63, PG 90, 672B, CCSG 22, p. 15.152-155 = Isaia 11, 2-3; PG 90, 673A-C, CCSG 22, p. 157.183-159.214; PG 90, 676A-676C, CCSG 22, p. 161.243-260 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 417; pp. 417-418; p. 420 – *n. trad.*].

⁵¹ Cf. *Thal.*, 15, PG 90, 297CD, CCSG 7, p. 103.32-33 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 15, pp. 77-78 – *n. trad.*].

⁵² Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 673C, CCSG 22, p. 159.217-219 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 419 – *n. trad.*].

⁵³ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 673D, CCSG 22, p. 159.224-225 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 419 – *n. trad.*].

⁵⁴ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 609D, CCSG 22, p. 55.173-57.183; 63, PG 90, 673D, CCSG 22, p. 159.224-225 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 362; Întrebarea 63, p. 419 – *n. trad.*].

⁵⁵ Cf. *Ep.*, 19, PG 91, 589C [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152 – *n. trad.*]. *Thal.*, 15, PG 90, 297D, 300A, CCSG 7, p. 103.35 și 47 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 15, p. 78 – *n. trad.*]. Referitor la concepția Sfântului Maxim despre înțelepciune, a se vedea M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, p. 171, n. 69.

îndumnezeire” celor care o primesc,⁵⁶ și că prin această înțelepciune Duhul le dă celor vrednici de îndumnezeire, desăvârșirea.⁵⁷

Dar Duhul îl călăuzește pe credincios încă mai presus și dincolo de toată cunoașterea,⁵⁸ îl scoate din toate cele create și din toate cele ce se cugetă despre ele, îl duce la părăsirea lucrărilor naturale ale simțurilor și ale minții (*nous*), punând în locul lor, cu consimțirea aceluia, lucrarea dumnezeiască, și ca urmare, prin ea, în stare de răpire, îl unește cu Dumnezeu și-i dăruiește îndumnezeirea.⁵⁹ Credinciosul, purtând în el pe Duhul, acționează (este în stare de activitate) potrivit lucrării Sale, primind să se supună (în stare de pasivitate) acestei lucrări, ca să fie în felul acesta preschimbat și îndumnezeit de ea.⁶⁰

Sfântul Maxim evocă adesea preschimbarea duhovnicească a omului pe care o săvârșește Duhul Sfânt de la începutul vieții duhovnicești până pe culmea cea mai înaltă, a îndumnezeirii. „Duhul, scrie el, modelează (preschimbă) până la îndumnezeire alegerea (*gnômè*) celui ce o voiește”.⁶¹ Apoi, prin prezența Sa, îndată „preface în întregime sufletul și trupul în ceea ce este mai dumnezeiesc”.⁶² Prin „razele curate ale Duhului”, mai scrie el, cel ce a fost „învrednicit să fie înfiat de Părintele tuturor” este „schimbat spre un chip mai dumnezeiesc”.⁶³

⁵⁶ Cf. *Thal.*, 15, PG 90, 297D, CCSG 7, p. 103.35-40 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 15, p. 78 – *n. trad.*].

⁵⁷ *Thal.*, 63, PG 90, 673CD, CCSG 22, p. 159.219-221 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 419 – *n. trad.*].

⁵⁸ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 673D-676A, CCSG 22, p. 159.229-233 [tr. rom. cit. *supra*, pp. 419-420 – *n. trad.*].

⁵⁹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, pp. 75-77 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 46, PG 90, 1100B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 46, pp. 170-171 – *n. trad.*].

⁶⁰ A se vedea *Thal.*, 22, PG 90, 320CD, CCSG 7, p. 141.74-80 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 102-103 – *n. trad.*]. Acest aspect va fi examinat în detaliu în cele ce urmează.

⁶¹ *Thal.*, 6, PG 90, 280D, CCSG 7, p. 69.27-28 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*].

⁶² *Th. Ec.*, I, 46, PG 90, 1100B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 46, p. 171 – *n. trad.*].

⁶³ *Ep.*, 19, PG 91, 589C [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152 – *n. trad.*].

Sfântul Duh îl face pe creștin să cunoască pe Dumnezeu într-un mod mai presus de toată cunoașterea, îl unește cu Dumnezeu, îl preschimbă și-l îndumnezeiește prin razele luminii dumnezeiești ce strălucesc din El, și care nu sunt altceva decât harul lui Dumnezeu.⁶⁴

VI. Lucrarea Duhului se îndreaptă către persoane, în diversitatea lor

Potrivit Sfântului Maxim, în vreme ce mântuirea și îndumnezeirea lucrate de Hristos cuprind în primul rând firea omenească, harul Sfântului Duh se împărtășește în primul rând persoanelor, în diversitatea lor.⁶⁵

Facem precizarea „în primul rând” în ambele cazuri, pentru că nu putem sistematiza această deosebire de lucrare:⁶⁶ pe de o parte, Hristos, după împlinirea iconomiei Sale pământești, este părtaș la îndumnezeirea persoanelor printr-o legătură personală, iar, pe de altă parte, Duhul Sfânt, după cum indică uneori Sfântul Maxim, Își are rolul Său referitor la firea omenească sau la Biserică, trupul lui Hristos privit în ansamblu.⁶⁷

Nu mai puțin adevărat este că în mai toate cazurile în care înfățișează rolul lui Hristos în îndumnezeirea oamenilor, Sfântul Maxim se exprimă, așa cum am văzut, în termeni de fire, în vreme

⁶⁴ Cf. *Ep.*, 19, PG 91, 589C [cf. tr. rom. cit. *supra* – n. trad.].

⁶⁵ Este o distincție tradițională. A se vedea V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 160-167, 178-188 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 195-198 și, respectiv, pp. 205-213 – n. trad.]. B. SARTORIUS, „La Doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, Geneva, 1965, pp. 29-30.

⁶⁶ Așa cum tinde să facă V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*.

⁶⁷ Putem considera că această distincție corespunde celor două împărtășiri ale Sfântului Duh, de care vorbesc Evangheliile: prima, în seara Învierii (*Ioan* 20, 19-23), primită de soborul apostolilor, reprezentând Biserica; a doua, în ziua Cincizecimii, în chipul limbilor de foc, primită de fiecare apostol în parte (cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique...*, pp. 164-165) [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, pp. 197-198 – n. trad.]. Sfântul Maxim însă nu-și întemeiază în felul acesta distincția (cel puțin nu în mod explicit) și nu o sistematizează.

ce atunci când evocă lucrarea Sfântului Duh în săvârșirea îndumnezeirii, se exprimă în termeni din care se vede că această lucrare se raportează la persoane, în diversitatea lor, sau la fiecare om în parte, la viața sa, la sporirea, desăvârșirea, sfințirea sau îndumnezeirea sa personală.

Astfel, în legătură cu botezul, Sfântul Maxim notează că Sfântul Duh vine „în fiecare (ἐν ἑκάστῳ)”, ca să-l curățească, să-i pună înaintea modurile virtuții, să-l facă dumnezeu după har, „ca să strălucească în el dumnezeieștile întipăririi ale virtuții”.⁶⁸ Însă în legătură cu această Taină, Sfântul Maxim face o distincție între ce se dă *tuturor* în egală măsură de către Duhul (harul înfierii potențiale), și ceea ce *fiecare*, prin harul aceluiași Duh, va împlini în mod liber pentru a păstra harul primit, pentru a dobândi în mod real, prin curăția sa de păcat și patimi, prin virtute și cunoaștere, asemănarea cu Dumnezeu, până ce va fi în cele din urmă preschimbat de Duhul și se va face în mod real fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin harul Duhului.⁶⁹

Darurile Sfântului Duh în viața duhovnicească sunt pe potrivă fiecăruia, pe potrivă strădaniilor sale pentru a împlini poruncile lui Dumnezeu. Astfel, „dătător de înțelepciune [El] este numai în aceia care și-au curățit sufletul și trupul prin deprinderea în împlinirea întocmai a poruncilor”,⁷⁰ „ca dătător de înțelepciune, [...] este numai în cei chibzuiți, care s-au făcut vrednici de sălășluirea Lui îndumnezeitoare printr-o viață după voia lui Dumnezeu”.⁷¹

Dintr-un alt punct de vedere, Sfântul Maxim înfățișează harismele Sfântului Duh ca unele ce se dau Bisericii, dar se primesc și se manifestă potrivit diversității membrilor ei.⁷² În *Răspunsuri către*

⁶⁸ Qu. D., 4, CCSG 10, p. 4-5 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 4, p. 73 – n. trad.].

⁶⁹ Cf. Thal., 6, PG 90, 280C-281B, CCSG 7, pp. 69-71 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, pp. 59-61 – n. trad.].

⁷⁰ Thal., 15, PG 90, 297D, CCSG 7, p. 103.35-37 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 15, p. 78 – n. trad.].

⁷¹ Thal., 15, PG 90, 300A, CCSG 7, p. 103.47-50 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 15, p. 78 – n. trad.].

⁷² Cf. Thal., 63, PG 90, 672B-673C, CCSG 22, p. 153.148-159.214 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, pp. 416-417 – n. trad.].

Talasia, 63, vorbind de cele șapte pâlnii de la cele șapte candelile din vedenia lui Zaharia, Sfântul Maxim spune că ele „sunt deprinderile și dispozițiile capabile să primească diferitele rațiuni (*logoi*) și moduri de activitate morală [...], cu alte cuvinte deprinderile și dispozițiile celor ce au primit în Biserică împărțirea darurilor [Duhului].”⁷³ Iar într-un amplu pasaj din aceeași întrebare, el înfățișează în mod particular pe fiecare dintre primitorii acestor harisme.⁷⁴

Observăm de altfel cum Sfântul Maxim subliniază adesea că credincioșii primesc de la Duhul harul într-o măsură diferită, pentru că nu toți sunt „vrednici” (în curăție și cunoaștere) de primirea lui în aceeași măsură. Această deosebire și această măsură sunt des exprimate prin termenul ἀναλόγως (în mod analogic), foarte mult folosit de Sfântul Maxim, ca și noțiunea de „vrednicie”.⁷⁵

Faptul că în scrierile Sfântului Maxim Duhul apare în mod constant ca dătătorul înfierii confirmă în mod cu totul evident și la cel mai înalt nivel toate observațiile precedente, înfierea fiind eminentamente personală.

Faptul că pentru Sfântul Maxim lucrarea Sfântului Duh privește îndeosebi persoanele este de asemenea confirmat prin aceea că el evocă adesea dispoziția de a voi (*gnômè*) și alegerea (*proairesis*) omului în legătură cu această lucrare.⁷⁶ El scrie anume:

„Omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu, ca să se nască *cu voința* [cu alegerea] din Duh și să primească asemănarea adausă lui prin păzirea poruncii dumnezeiești, ca să fie același om făptură a lui Dumnezeu după fire și fiu al lui Dumnezeu și

⁷³ *Thal.*, 63, PG 90, 676B, CCSG 22, p. 161.244-246 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 420 – *n. trad.*].

⁷⁴ *Thal.*, 63, PG 90, 673A-C, CCSG 22, p. 157.183-159.214 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, pp. 417-419 – *n. trad.*].

⁷⁵ Vom studia ulterior în mod particular această noțiune importantă și deja frecventă la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.

⁷⁶ A se vedea îndeosebi: *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.98-33.103 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 294 – *n. trad.*]. *Thal.*, 6, PG 90, 280C-281B, CCSG 7, p. 69-71 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasia*, Întrebarea 6, pp. 59-60 – *n. trad.*].

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 libere aflată în el prin fire*.⁷⁷

O asemenea naștere este dată de Duhul celor botezați, dar Sfântul Maxim precizează în acest caz că „pe aceasta o păzește și o păstrează, împreună cu Dumnezeu, libera voință [alegere] a celor ce s-au născut, cultivând cu dragoste adevărată harul dăruit și sporind prin împlinirea sârguincioasă a poruncilor frumusețea dăruită prin har și înaintând prin golirea de patimi [...] în îndumnezeire”.⁷⁸ În *Răspunsuri către Talasie*, 6, Sfântul Maxim tâlcuiește că de fapt harul înfierii dat la botez este potențial și, pentru a fi actualizat, cere alegerea liberă a celui botezat. „Căci nu naște Duhul o aplecare a voci (*gnômè*) fără voie, ci pe una voită o modelează [preschimbă] până la îndumnezeire”. Și numai „dacă ne pregătim voința (*gnômè*) să primească prin cunoștință și lucrarea apei și a Duhului, atunci prin fapte (*praxis*) apa cea tainică săvârșește curățirea conștiinței, iar Duhul Cel de viață făcător lucrează în noi desăvârșirea neschimbabilității în bine prin cunoștința din experiență”.⁷⁹

Se poate vorbi în realitate de o sinergie a harului Duhului și a voinței libere a persoanei pe care El o curățește, o sfințește și în cele din urmă o îndumnezeiește.⁸⁰

Insistența Sfântului Maxim asupra libertății și devenirii personale a fiecărui om botezat în legătură cu lucrarea Sfântului Duh nu-l împiedică să-I recunoască Acestuia, în mod corelativ, o funcție

⁷⁷ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 294 – *n. trad.*].

⁷⁸ *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.98-33.103 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – *n. trad.*].

⁷⁹ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 280C-281B, CCSG 7, p. 69-71 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, pp. 60-61 – *n. trad.*].

⁸⁰ Tema sinergiei dintre harul Duhului și facultățile naturale ale celor care-L caută pe Dumnezeu este explicitată de Sfântul Maxim în ceea ce privește cunoașterea și înțelepciunea în *Thal.*, 59, PG 90, 604B-609C, CCSG 22, p. 45.12-55.170 [tr. rom. cit. *supra*, 59, pp. 355-362 – *n. trad.*].

unificatoare și, așa cum am văzut anterior, armonizatoare, diversitatea și unitatea persoanelor aflându-și prin El echilibrul și complementaritatea în Biserică, pentru credincioși, dar și în Împărăție, pentru cei ce vor fi îndumnezeiți:

„vom urca și noi [prin Hristos] [...] și ne vom face dumnezei ca El prin taina harului [...]. Și așa se umple iarăși [...] 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, [...] în mod armonic [...].”⁸¹

Capitolul VIII

FUNDAMENTELE ECLEZIOLOGICE ȘI SACRAMENTALE ALE ÎNDUMNEZEIRII

I. Încorporarea în Biserică, trupul lui Hristos. Mediarea Bisericii în îndumnezeire

Anterior, am avut ocazia să observăm în scrierile Sfântului Maxim prezența, chiar dacă discretă, a dublei idei pauline despre creștini ca mădulare ale trupului lui Hristos¹ și despre Biserică, în calitate de trup al lui Hristos.²

Urmează de aici că numai devenind creștini și fiind ai Bisericii, oamenii pot fi încorporați în Hristos și pot primi de la El și în El, în plenitudinea lor, darurile Sfântului Duh.³

„Mulți sunt cei ce fac parte din ea [Biserică] și sunt [prin lucrarea ei] renăscuți și recreați în Duhul [...]. Tuturor Biserica le dă

¹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7k, pp. 96-97 – n. trad.]. *Myst.*, I, PG 90, 668A, CCSG 69, p. 13.181-183 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 14 – n. trad.].

² Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 672BC, CCSG 22, p. 153.148-155.159; 65, PG 90, 744AB, CCSG 22, p. 261.169-172 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 416; Întrebarea 65, p. 475 – n. trad.]. *Ep.* 18, PG 91, 584D-585A [tr. rom. cit., *Epistola* 18, p. 149 – n. trad.].

³ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 672BC, CCSG 22, p. 153.148-155.159; 15, PG 90, 297CD, CCSG 7, p. 101.28-103.35 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 416; Întrebarea 15, pp. 77-78 – n. trad.]. Precizăm: „în plenitudine”, deoarece în acest ultim capitol din *Răspunsuri către Talasie*, Sfântul Maxim afirmă că există o anumită gradație în lucrarea și prezența Duhului și că această lucrare și prezență se fac simțite într-o anumită măsură în toți oamenii.

deopotrivă o singură formă și numire dumnezeiască, adică existență și numele de la Hristos”.⁴

Numai în Biserică poate fi omul îndumnezeit. Pentru că într-adevăr Biserica este cea care are în sine puterea „tainei celei noi”,⁵ adică taina Întrupării, dar și a îndumnezeirii, care este ținta ei. Ei i s-a încredințat taina îndumnezeirii omului.⁶ Pentru Sfântul Maxim, ca și pentru înaintașii lui, Biserica este mediul în care se ajunge la unirea cu Dumnezeu, mediul în care se lucrează îndumnezeirea.⁷

Dar mai înainte de aceasta, Biserica este cea în care omul poate primi cele ce-i mijlocesc mântuirea, curăția, virtuțile și cunoașterea lui Dumnezeu, și toate cele care-l pot conduce spre această îndumnezeire.⁸

Biserica este sinteza celor trei legi – cea naturală, cea scrisă și cea a harului⁹ –, care sunt „diferite moduri de viețuire ale celor ce merg pe calea Domnului”.¹⁰ Ea o reprezintă mai cu seamă pe cea de-a

⁴ *Myst.*, I, PG 91, 665C, CCSG 69, p. 12.170-174 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 14 – n. trad.].

⁵ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 665B, CCSG 22, p. 145.12-16 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 412 – n. trad.].

⁶ R. BORNERT, „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l’Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, p. 113.

⁷ Cf. M.-J. CONGAR, „La déification dans la tradition spirituelle de l’Orient”, *Supplément à La Vie spirituelle*, 43, 1935, p. 105. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*, Paris, 1944, p. 151, p. 174 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 209, p. 220 – n. trad.].

⁸ Cf. *Thal.*, 15, PG 90, 297CD, CCSG 7, p. 101.28-103.40; 63, PG 90, 668C, CCSG 22, p. 149.176-179; PG 90, 676B, CCSG 22, p. 161.243-246; 64, PG 90, 708AB, CCSG 22, p. 209.349-353; PG 90, 708C, CCSG 22, p. 209.367-370 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 15, pp. 77-78; Întrebarea 63, p. 414, p. 420; Întrebarea 64, p. 446, p. 447 – n. trad.].

⁹ Referitor la aceste trei legi, a se vedea H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 288-312. I.-H. DALMAIS, „La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur”, *Sciences ecclésiastiques*, 14, 1962, pp. 458-459 = Introducere la *Saint Maxime le Confesseur, Le mystère du salut*, Namur, 1964, pp. 47-49; „La manifestation du Logos dans l’homme et dans l’Église. Typologie anthropologique et typologie ecclésiastique d’après «Qu. Thal.» 60 et la «Mystagogie»”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 18-22. J.-Cl. LARCHET, Introducere la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Paris-Suresnes, 1992, pp. 25-28.

¹⁰ *Thal.*, 64, PG 90, 724C, CCSG 22, p. 233.729-736 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, p. 459 – n. trad.].

treia, care le include și le desăvârșește pe primele două, și care este întemeiată pe taina Întrupării, care este legea Duhului, și în mod corelativ legată de îndumnezeire.¹¹ „În aceste trei legi se află toată podoaba [rânduiala] Bisericii, cât se cuprinde în lărgimea virtuții, în lungimea cunoștinței și în adâncimea înțelepciunii și a cunoașterii tainice a lui Dumnezeu”.¹²

După cum notează R. Bornert, „dacă Biserica este locul în care Dumnezeu Se pleacă pentru a-l întâlni pe om, ea este de asemenea locul în care omul, prin strădania sa, se înalță pentru a-L afla pe Dumnezeu”.¹³

Întreaga sporire duhovnicească a sufletului se împlinește aici până la cea mai înaltă măsură, sufletul creștinului fiind din acest punct de vedere identificat cu Biserica, al cărei mădular este în modul cel mai concret.¹⁴ Această ultimă idee este aprofundată în *Mystagogia*, unde Sfântul Maxim arată că în același timp omul este chip al Bisericii, și Biserica, chip al omului:

„Ea este chip și asemănare ale omului făcute după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin naos scoate la înfățișare, ca prin trup, înțelepciunea practică; prin ieration, ca prin suflet, talmăcește cunoașterea naturală; iar prin altar, ca prin minte (*nous*) străbate la cunoașterea tainică de Dumnezeu, la teologia mistică. Dar și invers, omul este o biserică tainică. Prin trup iradiază, ca printr-un naos, partea făptuitoare a sufletului în împlinirile poruncilor prin înțelepciunea practică; prin suflet, aduce, ca printr-un ieration, lui Dumnezeu, folosindu-se de rațiune, în cunoașterea

¹¹ „Legea harului este rațiunea (*logos*) mai presus de fire, care preface firea în chip neschimbat îndumnezeind-o și arată în firea oamenilor ca într-o icoană arhetipul necuprins și mai presus de ființă și de fire și procură fericirea veșnică” (*Thal.*, 64, PG 90, 725D-728A, CCSG 22, p. 237.800-804) [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 462 – *n. trad.*].

¹² *Thal.*, 64, PG 90, 728AB, CCSG 22, p. 239.809-812 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, pp. 462-463 – *n. trad.*].

¹³ „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l'Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, p. 120.

¹⁴ Cf. *Thal.*, 64, PG 90, 728A, CCSG 22, p. 237.806-239.807: „Biserica sau [adică] sufletul fiecăruia [în parte] (ἐκκλησία, ἡ γουν ἢ τοῦ καθ' ἕκαστον ψυχῆ)”, scrie Sfântul Maxim.

naturală sensurile desprinse din simțuri după ce a depărtat de la ele în duh tot ce-i material și necurat; iar prin minte, ca printr-un altar, cheamă tăcerea prealăudată a ascunsei și necunoscutei mari grăiri a Dumnezeirii [...]. În felul acesta se împreună cu ea prin cunoașterea tainică de Dumnezeu, cât îi e îngăduit omului, devenind astfel ceea ce se cuvine să devină cel ce s-a învrednicit de sălășluirea lui Dumnezeu și a fost însemnat de razele [Sale] atotluminoase”.¹⁵

Pe de altă parte, potrivit Sfântului Maxim, Biserica este „chip și icoană a lui Dumnezeu, ca una ce are aceeași lucrare ca El, prin imitare și reprezentare”.¹⁶ Ea „ni se arată făcând aceleași lucruri cu noi ca și Dumnezeu, imitându-L cum imită o icoană modelul ei”.¹⁷ Această formă de lucrare prin imitare și reprezentare se manifestă mai înainte de orice în Liturghie.

II. Lucrarea îndumnezeitoare a Liturghiei

În această privință, sinaxa liturgică apare ca o reprezentare simbolică a lucrării divino-umane a mântuirii și a îndumnezeirii omului, potrivit ordinii diferitelor sale etape și trepte. Lucrul acesta este expus în mod amplu în capitolele VIII-XXIV din *Mystagogia*.¹⁸ Această

¹⁵ *Myst.*, IV, PG 91, 672BC, CCSG 69, p. 18.267-19.284 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 18 – *n. trad.*]. Capitolul V este consacrat înfățișării faptului că Biserica este chip al sufletului. A se vedea și *Myst.*, XXIV, PG 91, 705C, CCSG 69, p. 60.963-967 [tr. rom. cit. *supra*, p. 41 – *n. trad.*], unde sunt reluate aceste idei. Nu este firește vorba, cum s-ar putea crede printr-o interpretare strict literală a textului, despre biserica-edificiu. Topografia arhitecturală a bisericii simbolizează aici topografia duhovnicească a Bisericii, mai precis, semnifică, din punct de vedere dinamic, lucrările care se împlinesc în ea și care permit, potrivit unei gradații progresive (referința la ierarhia dionisiană este aici evidentă), desăvârșirea duhovnicească a creștinului.

¹⁶ *Myst.*, I, PG 91, 664D, CCSG 69, p. 10.129-131 [tr. rom. cit. *supra*, I, p. 13 – *n. trad.*].

¹⁷ *Myst.*, I, PG 91, 665C, CCSG 69, p. 12.163-165 [tr. rom. cit. *supra*, I, p. 14 – *n. trad.*].

¹⁸ *Myst.*, VIII-XXIV, PG 91, 688B-712A, CCSG 69, p. 36.600-66.1075 [tr. rom. cit. *supra*, VIII-XXIV, pp. 28-48 – *n. trad.*]. În cele ce urmează vom da doar un rezumat al acestora, iar pentru textul integral și pentru un comentariu amplu, trimitem

lucrare, în capitolele VIII-XXI, este privită de Sfântul Maxim din perspectiva lucrării liturgice. După el, prima intrare a episcopului închipuie venirea mântuitoare a lui Hristos.¹⁹ Iar intrarea arhierelui în ieration și urcarea sa pe tronul episcopal închipuie Înălțarea la cer a lui Hristos și reșezarea Lui pe tronul ceresc.²⁰ Intrarea poporului în biserică, care o însoțește pe cea a episcopului, reprezintă redresarea credincioșilor prin pocăință și mutarea lor de la păcat și de la necunoaștere la virtute și cunoaștere.²¹ Citirea sfintelor cărți le arată credincioșilor planurile lui Dumnezeu, principiile după care trebuie să acționeze și legile luptelor duhovnicești ce trebuie purtate.²² Cântările bisericești îndeamnă sufletele spre a urî păcatul și le mișcă spre iubirea lui Dumnezeu.²³ Proclamările păcii înseamnă sfârșitul luptelor purtate împotriva puterilor vrăjmașe, surparea trupului păcatului, harul nepătimirii (*apatheia*), împlinirea deplină a virtuților.²⁴ Citirea Evangheliei semnifică sfârșitul lumii acesteia.²⁵ Închiderea ușilor arată ieșirea în afara celor pământești și intrarea celor vrednici în lumea inteligibilă.²⁶ Intrarea cu Sfintele Daruri este „începutul și preludiul învățaturii celei noi, care ni se va împărtăși

la V.-L. DUPONT, „Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences religieuses*, 65, 1991, pp. 363-387. A se vedea și I.-H. DALMAIS, „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, dans *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris 1972, pp. 55-62.

¹⁹ *Myst.*, VIII, PG 91, 688C, CCSG 69, p. 37.604-607 [tr. rom. cit. *supra*, VIII, p. 28 - n. trad.].

²⁰ *Myst.*, VIII, PG 91, 688D, CCSG 69, p. 37.615-619 [tr. rom. cit. *supra*, VIII, p. 29 - n. trad.].

²¹ *Myst.*, IX, PG 91, 689AB, CCSG 69, p. 38.620-624 [tr. rom. cit. *supra*, IX, p. 29 - n. trad.].

²² *Myst.*, X, PG 91, 689BC, CCSG 69, p. 39.641-647 [tr. rom. cit. *supra*, X, p. 30 - n. trad.].

²³ *Myst.*, XI, PG 91, 689C, CCSG 69, p. 40.648-652 [tr. rom. cit. *supra*, XI, p. 30 - n. trad.].

²⁴ *Myst.*, XII, PG 91, 689D-692A, CCSG 69, p. 40.653-41.665 [tr. rom. cit. *supra*, XII, pp. 30-31 - n. trad.].

²⁵ *Myst.*, XIV, PG 91, 692D-693B, CCSG 69, p. 43.694-713 [tr. rom. cit. *supra*, XIV, p. 32 - n. trad.].

²⁶ *Myst.*, XV, PG 91, 693C, CCSG 69, p. 44.714-45.720 [tr. rom. cit. *supra*, XV, p. 33 - n. trad.].

în cer, cu privire la iconomia lui Dumnezeu cea către noi și descoperirea tainei mântuirii noastre”.²⁷ Sărutarea păcii „zugrăvește unirea în cuget și mărturisirea într-un gând și identitatea [de cugetare] pe care o vor avea cu toții laolaltă prin credință și iubire, când se va face descoperirea bunurilor viitoare negrăite, prin care cei vrednici vor primi unirea cu Cuvântul lui Dumnezeu”.²⁸ Mărturisirea dumnezeiescului simbol al credinței semnifică „tainica mulțumire care va dura pururea”.²⁹ Cântarea *Trisaghionului* „preînchipuiește unirea și deopotriva cinste pe care o vom avea în veacul viitor cu puterile netrupești și spirituale”.³⁰ Ultimele trei părți privesc direct subiectul nostru. Rugăciunea Tatăl nostru „este simbolul înfierii adevărate și reale, care ni se va da prin darul și harul Duhului Sfânt. Prin această înfiere biruindu-se și acoperindu-se tot ce-i însușire omenească, prin pogorârea harului, se vor face și vor fi fiii lui Dumnezeu toți sfinții, care s-au luminat [prin virtuțile lor] încă de aici cu frumusețea dumnezeiască a bunătății”.³¹ Mărturisirea „Unul sfânt” reprezintă „adunarea și unirea mai presus de rațiune și de minte a celor inițiați tainic și înțelept în unitatea cea ascunsă [tainică] a simplității dumnezeiești în veacul nesticăcios al celor inteligibile”.³² Urmează, în sfârșit, împărtășirea euharistică,³³ asupra căreia vom reveni pe larg.

În capitolele XXII și XXIII, lucrarea Sfintei Liturghii este privită din perspectiva „sufletului cunoscător” și al sporirii lui către desăvârșire, diferitele momente succesive ale acțiunii liturgice arătându-se ca

²⁷ *Myst.*, XVI, PG 91, 693CD, CCSG 69, p. 45.721-728 [tr. rom. cit. *supra*, XVI, p. 33 – *n. trad.*].

²⁸ *Myst.*, XVII, PG 91, 693D-696A, CCSG 69, p. 46.729-737 [tr. rom. cit. *supra*, XVII, pp. 33-34 – *n. trad.*].

²⁹ *Myst.*, XVIII, PG 91, 696AB, CCSG 69, p. 46.738-744 [cf. tr. rom. cit. *supra*, XVIII, p. 34; cu o deosebire de traducere: „mulțumire care va avea loc în veacul viitor” – *n. trad.*].

³⁰ *Myst.*, XIX, PG 91, 696BC, CCSG 69, p. 47.745-751 [tr. rom. cit. *supra*, XIX, p. 34 – *n. trad.*].

³¹ *Myst.*, XX, PG 91, 696CD, CCSG 69, p. 47.752-759 [tr. rom. cit. *supra*, XX, pp. 34-35 – *n. trad.*].

³² *Myst.*, XXI, PG 91, 696D-697A, CCSG 69, p. 48.760-765 [tr. rom. cit. *supra*, XXI, p. 35 – *n. trad.*].

³³ *Myst.*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.768-49.775 [tr. rom. cit. *supra*, XXI, p. 35 – *n. trad.*].

reprezentări ale etapelor înaintării acestuia:³⁴ prima intrare semnifică sfârșitul răspândirii sufletului în cele materiale și exterioare, și intrarea lui în contemplarea naturală; prin dumnezeieștile citiri, sufletul învață rațiunile (*logoi*) celor ce sunt și taina Proniei cea către acestea; prin cântări, câștigă dorirea lui Dumnezeu; ascultarea Evangheliei îl duce la contemplarea rațiunilor (*logoi*) celor ce sunt și ale Proniei, preexistând într-o formă unică, și la vederea printr-o simțire cu totul dumnezeiască a Cuvântului însuși; coborârea episcopului de pe tronul arhieresc arată venirea Cuvântului în suflet; închiderea ușilor arată ieșirea sufletului din cele sensibile înfăptuită de Cuvântul și intrarea Dumnezeieștilor Taine, prin care Cuvântul duce sufletul „spre știința imaterială, simplă, neschimbată, dumnezeiască, liberă de orice chip și figură, a celor inteligibile”; sărutarea păcii arată că sufletul și-a adunat în sine însuși puterile sale și a unit rațiunile (*logoi*) și modurile negrăite ale mântuirii sale; Simbolul credinței corespunde mărturisirii acestora cu mulțumire; Trisaghionul corespunde pătrunderii în cunoașterea lui Dumnezeu (*theologia*); odată cu *Tatăl nostru*, sufletul „e dus spre înfierea după har prin [cea mai accentuată] asemănare”; în fine, prin sfânta împărtășanie, Dumnezeu vine să Se sălășluiască în el și-l îndumnezeiește.³⁵

Afirmația Sfântului Maxim că lucrarea Bisericii, ca icoană a Arhetipului, se face prin imitare și reprezentare, și utilizarea constantă în expunerea sa a unor verbe ca „a figura (τυπώω)”, „a prefigura (προτυπώω)”, „a însemna (σημαίνω)”, „a arăta (ὕποσημαίνω)”, „a vesti (προσημαίνω)”, a unor substantive precum „chip (εἰκών)”, „tip (τύπος)”, „simbol (σύμβολον)”, sau a unor adverbe ca „în mod figurativ (τυπικῶς)”, pare să reducă înseși efectele acestei lucrări la un plan simbolic și la domeniul unei reprezentări, și să minimalizeze prin urmare caracterul operativ și „ontologic” al efectelor lucrării liturgice (cu excepția Sfintei Împărtășanii, pe care o vom examina ulterior), adică a lucrării Bisericii, în general. În acest fel, un comentator recent ajunge să considere că la Sfântul Maxim, ca la creștinii din primele veacuri, ar exista un simț foarte viu „al caracterului iconic – și nu

³⁴ *Myst.*, XXI, PG 91, 697B-701C, CCSG 69, p. 49.768-55.882 [tr. rom. cit. *supra*, XXI, pp. 35-36 – *n. trad.*].

³⁵ *Myst.*, XXI, PG 91, 697B-701C, CCSG 69, p. 49.768-55.882.

natural – al prezenței lui Dumnezeu în lume prin Biserică³⁶, și chiar să scrie: „Astfel Biserica este o icoană. Ca icoană, ea nu este nimic pe planul naturilor. Ea nu este decât trecerea «simbolică» a exodului pascal și eshatologic al Tainei în lume și al lumii în Taină”.³⁶ O astfel de interpretare este în mod evident inadecvată în ceea ce privește Sfintele Taine, al căror caracter „ontologic” este, după cum vom vedea, incontestabil, dar ea ni se pare de asemenea inexactă în ceea ce privește liturghia. Putem nota în primul rând că reprezentările liturgice nu sunt de ordinul alegoriei și al imageriei. Potrivit concepției platonice și tradiției alexandrine, urmată aici de Sfântul Maxim, icoana și simbolul sunt legate în mod ontologic de ceea ce reprezintă, participă la ceea ce reprezintă și pot să-i facă pe cei care le contemple să participe într-o anumită măsură la ceea ce ele reprezintă;³⁷ putem vorbi în această privință de un simbolism operant.³⁸ Trebuie să subliniem apoi că pentru Sfântul Maxim există, la un prim nivel, un rol pedagogic al liturghiei; el vorbește de o „ucenicie” și de o „învățătură” a sufletului prin ea.³⁹ Lucrul acesta contribuie deja la o formare foarte concretă a sufletului, deopotrivă pe plan practic (sau etic) și pe planul

³⁶ A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 145-146. Interpretarea acestui autor nu se prea potrivește de altfel cu gândirea maximiană despre Biserică, ca trup al lui Hristos, evocată anterior.

³⁷ R. BORNERT scrie astfel: „Împreună cu întreaga tradiție platonice, Maxim vede în imagine nu atât semnul unei realități absente, cât însăși această realitate, pe care semnul într-un anume fel o face prezentă. Imaginea este într-un anume fel lucrul pe care îl reprezintă, și, invers, lucrul semnificat subzistă în reprezentarea lui materială. Acest raport strâns între imagine și realitatea semnificată stă la baza simbolismului sacramental și liturgic al Sfântului Maxim” („Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l'Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, pp. 113-114). Vom găsi la paginile 113-117 ale acestui studiu o analiză a noțiunilor de tip (τύπος), de imagine (εἰκόνη) și de simbol (σύμβολον) din scrierile Sfântului Maxim. A se vedea de asemenea, referitor la acest din urmă aspect, L. THUNBERG, „Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 298-300.

³⁸ Cf. *Myst.*, XXIV, PG 91, 704A, CCSG 69, p. 55.888-56.898 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 39: „simboale ce se săvârșesc” – *n. trad.*].

³⁹ A se vedea de exemplu *Myst.*, XXIII, PG 91, 700A, CCSG 69, p. 51.804-805; PG 91, 700C, CCSG 69, p. 52.826-833; PG 91, 700CD, CCSG 69, p. 52.834-839 [tr. rom. cit. *supra*, XXIII, pp. 36-37 – *n. trad.*].

contemplației naturale, chiar dacă este vorba de o propedeutică. Dar există și ceva mai mult: Sfântul Maxim vorbește de o lucrare obiectivă a liturghiei asupra sufletului. În primul rând, prin prezența îngerilor care se roagă pentru toți cei ce sunt de față.⁴⁰ În al doilea rând, și în special, prin:

„harul Sfântului Duh, care e în chip nevăzut pururea prezent, dar în mod special mai ales în timpul Sfintei Liturghii, *care preface și schimbă pe fiecare dintre cei ce se află de față, rezidindu-l în chip mai dumnezeiesc, potrivit cu însușirile lui, și înălțându-l spre ceea ce se indică prin tainele ce se săvârșesc, chiar dacă acela nu simte, în cazul că e încă dintre copii în cele după Hristos și nu poate vedea în adâncul celor ce se petrec, nici harul mântuirii care lucrează în el*, indicat prin fiecare dintre dumnezeieștile simboale ce se săvârșesc, conducându-l pe rând și după o ordine de la cele mai apropiate până la capătul final al tuturor”.⁴¹

Mai clar de atâta, nu se poate; și e semnificativ că îndată după acest pasaj, Sfântul Maxim consideră că este bine să recapituleze efectele liturghiei asupra sufletului, dând la iveală de această dată caracterul lor direct:

„Prin cea dintâi intrare se indică lepădarea necredinței, creșterea credinței, micșorarea păcătoșeniei, sporirea virtuții, alungarea neștiinței, adăugirea cunoștinței. Prin ascultarea cuvintelor dumnezeiești, deprinderile și dispozițiile întărite și neclintite în cele spuse, adică în credință, virtute și cunoștință. Prin cântările dumnezeiești care urmează acelorora, se indică consimțământul de bunăvoie al sufletului cu virtuțile, și plăcerea și desfătarea mintală ce se nasc în suflet din pricina lor. Prin sfințita citire a Sfintei Evanghelii, sfârșitul cugetului pământesc, precum și al lumii sensibile. Iar prin închiderea ușilor de după aceea, trecerea și

⁴⁰ *Myst.*, XXIV, PG 91, 701D-704A, CCSG 69, p. 55.886-888 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, p. 39 – *n. trad.*].

⁴¹ *Myst.*, XXIV, PG 91, 704A, CCSG 69, p. 55.888-56.899 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, p. 39 – *n. trad.*].

mutarea cu dispoziția sufletului de la această lume stricăcioasă la lumea inteligibilă, prin care trecere sufletul închizând simțirile, ca pe niște uși, le face curate de idolii păcatului. Prin ieșirea cu Sfintele Daruri se indică învățătura și cunoștința mai desăvârșită, mai tainică și nouă cu privire la iconomia lui Dumnezeu față de noi. Prin sărutarea dumnezeiască, identitatea aceluiași cuget, a aceleiași simțiri și a iubirii tuturor față de toți și a fiecăruia mai întâi față de sine și față de Dumnezeu. Prin mărturisirea Simbolului credinței, mulțumirea cuvenită pentru chipurile minunate ale mântuirii noastre. Iar prin imnul întreit sfânt, uniunea și deopotrivă cinstire cu sfinții îngeri și neîncetata și împreună-lăudare sfântă a lui Dumnezeu. Prin rugăciunea prin care ne învrednicim să numim pe Dumnezeu Tată se indică cea mai adevărată înfiere în harul Sfântului Duh. Prin cântarea «Unul Sfânt» și cele următoare, harul și legătura unificatoare cu Dumnezeu”.⁴²

Împărtășirea care urmează, după cum vom vedea, este de o natură diferită și ocupă un loc aparte, chiar dacă Sfântul Maxim nu o disociază de ansamblul Liturghiei și nu vorbește despre ea altfel decât în cadrul acesteia.

În legătură cu aceste efecte, trebuie totuși să facem unele precizări. În primul rând, ele nu se manifestă aici pe pământ în plenitudinea lor și nu-și vor afla împlinirea deplină decât în lumea de dincolo; Liturghia însă prefigurează această împlinire și-i face parte credinciosului de vederea și pregustarea ei prin credință sub forma simbolică a Sfintelor Taine, având să se bucure de ea în chip nemijlocit și adevărat în Împărăție.⁴³ În al doilea rând, efectele obiective ale lucrării liturgice nu se manifestă într-un mod cu totul independent de starea celui care are parte de ele, de la care se cere cuvenita credință și deschidere la harul ce i se dă.

⁴² *Myst.*, XXIV, PG 91, 704B-D, CCSG 69, p. 56.900-58.931 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, pp. 39-40 – *n. trad.*]. O a treia descriere și interpretare a diferitelor etape ale Liturghiei și ale efectelor sale, aflăm în *Myst.*, XXIV, PG 91, 705C-709C, CCSG 69, p. 60.968-65.1056 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, pp. 41-43 – *n. trad.*]. Ea nu adaugă nimic substanțial la cele două dinainte.

⁴³ Cf. *Myst.*, XXIV, PG 91, 704D-705A, CCSG 69, p. 59.936-947 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, p. 40 – *n. trad.*].

Dacă este adevărat că Biserica, în Liturghie, le arată credincioșilor calea desăvârșirii și diferitele ei etape și-i face să întrezărească prin ochii credinței, prin mijlocirea simbolurilor, tainele supreme, pe care cei vrednici le pot experia, nu mai puțin adevărat este că ea le permite deja să străbată această cale, în măsura în care fiecare se face pe sine receptiv la harul dumnezeiesc împărțit de ea, și aceasta prin strădaniile pe care le depune pentru păstrarea lui prin curăție și rodirea lui prin virtuți și cunoaștere. De aceea Sfântul Maxim spune:

„Să nu lipsim, așadar, de la sfânta biserică a lui Dumnezeu, care cuprinde atâtea taine ale mântuirii noastre în sfânta rânduială a dumnezeieștilor simboale ce se săvârșesc. Prin acestea ea, făcând pe fiecare dintre noi să-și ducă viața după Hristos, potrivit cu însușirile sale, scoate la arătare darul înfierii, dat prin sfântul Botez în Duhul Sfânt, într-o viață după voia lui Hristos. Ci, cu toată puterea și sârguința să ne înfățișăm pe noi vrednici de darurile (harurile) dumnezeiești, făcându-ne plăcuți lui Dumnezeu prin fapte bune”⁴⁴

Liturghia, în momentele sale succesive, arată diferitele etape ale căii duhovnicești pe care se cuvine s-o străbată creștinul până la îndumnezeire, iar prin harul lui Dumnezeu împărțit de ea, contribuie în parte la înaintarea pe această cale. Așa încât se poate spune că Liturghia introduce în taina îndumnezeirii⁴⁵ și că îndumnezeirea se arată drept capăt al mistagogiei liturgice.⁴⁶

Totuși numai în ultimele trei etape ale ei intrăm, propriu-zis, în domeniul îndumnezeirii. Rugăciunea Tatăl nostru corespunde unei prefigurări și unei primiri în parte (sau unei actualizări în parte, pentru că darul s-a primit deja la botez) a înfierii prin har, „care se va da subzistentă și reală” pe culmea vieții duhovnicești. Rostirea cuvintelor

⁴⁴ *Myst.*, XXIV, PG 91, 712AB, CCSG 69, p. 66.1076-1084 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, p. 44 – n. trad.].

⁴⁵ R. BORNERT, „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l’Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, p. 113.

⁴⁶ R. BORNERT, „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l’Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, p. 113.

„Unul Sfânt” reprezintă unirea supremă cu Dumnezeu și vederea luminii slavei Sale. Împărtășirea euharistică, în fine, corespunde, după cum vom vedea, îndumnezeirii propriu-zise a omului. Într-un pasaj din *Mystagogia*, pe care nu l-am citat până acum, Sfântul Maxim rezumă astfel aceste trei etape și semnificația lor:

„Fericită invocare a marelui Dumnezeu și Tată, și rostirea cuvintelor «Unul Sfânt» și cele următoare și împărtășirea cu Sfintele și de-viață-făcătoarele Taine indică viitoarea înfiere, unire, legătură, asemănare dumnezeiască și îndumnezeire, de care vor avea parte toți [cei vrednici], datorită bunătății lui Dumnezeu”⁴⁷

Dar vom vedea că împărtășirea euharistică posedă un statut special: ea nu este o simplă prefigurare a unirii viitoare cu Dumnezeu, și dacă Sfântul Maxim dă uneori euharistiei numirea de „simbol”, vom explica în ce sens anume trebuie înțeles acest termen.

III. Botezul

Prin Botez⁴⁸ se face intrarea omului în Biserică; prin el este omul încorporat în trupul lui Hristos și poate primi harul mântuirii și al îndumnezeirii, pe care El l-a dăruit în însăși persoana Sa firii omenești.

1. Botezul și chemarea omului

Este important să observăm că Botezul, care se arată înainte de toate ca o nouă naștere duhovnicească, își are înțelesul în chemarea dintru început a omului la îndumnezeire, potrivit planului dumnezeiesc. Sfântul Maxim tâlcuiește astfel:

⁴⁷ *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 64.1048-65.1053 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 43 - n. trad.].

⁴⁸ Referitor la concepția maximiană despre Botez, a se vedea P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra 1955, pp. 77-79. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 143-146. J.-Cl. LARCHET, „Le baptême selon saint Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences religieuses*, 65, 1991, pp. 51-70.

„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 să fie același om 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 năștea mai înainte cu voința din Duh, datorită puterii de-sine-mișcătoare și liberă, aflată în el prin fire. Această naștere imaterială îndumnezeitoare și dumnezeiască părăsind-o primul om, prin aceea că a ales în locul bunătăților 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 cel ce a ales de bunăvoie în locul celor mai bune pe cele mai rele să schimbe nașterea liberă, nepătitoare, voită și curată, cu cea pătimașă, roabă și silită, după asemănarea dobitoacelor necuvântătoare și fără minte și să primească în locul cinstei celei împreună cu Dumnezeu și dumnezeiești și negrăite, necinstita alipere de materie, împreună cu animalele cele fără de minte”⁴⁹

Acest text, care evocă odată cu planul dumnezeiesc și neîmplinirea acestuia din vina primului om, face aluzie la trei nașteri.

a) Cea a facerii omului după chipul lui Dumnezeu. Este nașterea fizică sau naturală (care corespunde *existenței*). În firea care i-a fost dată, sau în chipul lui Dumnezeu care definește această fire, omul este purtător al unei chemări, și anume: să dobândească asemănarea cu Dumnezeu, să se facă fiu al lui Dumnezeu prin har. Și de aceea, pentru a-l călăuzi în împlinirea acestei chemări, i s-a dat în rai o poruncă.

b) Ascultând de această poruncă și împlinind asemănarea cu Dumnezeu, omul putea să se ridice la o altă naștere: nașterea duhovnicească, care-i conferea prin har înfierea dumnezeiască și făcea din el un dumnezeu prin participare. Această altă naștere n-o elimină pe prima și nici nu i se suprapune; ea se înscrie în finalitatea aceleia,

⁴⁹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D-1349A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, pp. 294-295 – *n. trad.*].

dar corespunde totuși unei ordini diferite: aceea a harului. În plus, în vreme ce prima naștere îi fusese dată omului, fără ca el s-o fi ales, această a doua naștere este un dar al lui Dumnezeu, ca răspuns la libera sa alegere, arătată prin cinstirea poruncii și sporirea în virtuți (în care constă dobândirea asemănării) ale căror semințe au fost sădite în el (acesta fiind unul dintre aspectele chipului lui Dumnezeu). Această a doua naștere corespunde *existenței bune*: omul, în mod liber, adoptă un mod de existență conform binelui, voii lui Dumnezeu (arătată prin poruncă), și în același tip conformă cu firea sa.

c) Însă omul, în loc să urmeze această chemare duhovnicească, s-a lăsat ispitit de chipul văzut al lumii materiale. Uitând de Dumnezeu și abătându-și lucrarea facultăților sale de la realitățile inteligibile către cele sensibile, pentru a se desfăta de ele, a fost osândit la un al treilea soi de naștere, care îl aruncă într-un mod de existență străin de firea și menirea sa, și anume nașterea trupească (care nu trebuie confundată cu nașterea fizică, chiar dacă Sfântul Maxim o numește materială), nașterea în starea căzută a omenirii, care, în loc de a-l asemena cu Dumnezeu, precum cea de-a doua, îl aseamnă animalelor fără de minte, și-i face parte de neajunsurile proprii condiției căzute: starea pătimitoare, stricăciunea și starea muritoare. Ea implică de asemenea pierderea adevăratei libertăți, însă nu cea a liberului arbitru, din a cărui greșită folosire a izvorât, și pe care omul îl are în continuare, dar tinde să-l folosească în mod rău din pricina plecării spre răul care este de-acum în el.

2. *Fundamentul hristologic al Botezului*

În *Ambigua*, 42, Sfântul Maxim definește legătura în Hristos dintre Întrupare și Botez, înfățișând semnificația acestuia.⁵⁰

Din acest text reiese mai întâi faptul că, după cum am arătat mai sus, lucrarea mântuitoare a lui Hristos este concepută de Sfântul Maxim, ca de majoritatea Părinților răsăriteni, drept o eliberare a firii din condiția sa căzută și o restaurare a condiției ei dintru început. Pe

⁵⁰ *Amb. Io.*, 42, 1348B-D [tr. rom. cit. *supra*, 116, pp. 295-296 – *n. trad.*]. Am citat acest pasaj în capitolul IV, nota 74.

lângă această restaurare, Cuvântul întrupat împlinește în Sine însuși ceea ce Adam n-a voit să împlinească și i se dase de împlinit: noua naștere potrivit înfierii în Duh.

Această lucrare presupune pe de o parte asumarea de către Cuvântul a firii omenești, iar pe de altă parte, primirea de către El a botezului.

Asumarea firii omenești se săvârșește pe un dublu plan. Pe de o parte, Cuvântul Își asumă firea omenească potrivit „*logosului* ei de mai înainte [primordial]”, așa cum spune Sfântul Maxim câteva rânduri mai jos,⁵¹ adică devine deplin om, luând asupra Lui ființa omenească cu toate particularitățile ei, așa cum a fost ea creată de Dumnezeu și cum exista în Adam înainte de cădere. Pe de altă parte, El Își asumă aceeași fire potrivit „rațiunii (*logos*) care există acum în noi”,⁵² adică în starea care a rezultat din greșeala strămoșească, caracterizată prin pătimire, stricăciune și murire, dar fără pornirea spre păcat.

În acest text, Sfântul Maxim nu stăruie asupra Întrupării. El o evocă îndeosebi pentru a arăta felul în care Hristos, făcându-Se cu adevărat om, a putut să-Și împrăzieze efectele nașterii trupești a lui Adam și să schimbe în Sine însuși această naștere trupească într-o naștere duhovnicească. Accentul este pus aici pe botez. Cuvântul fiind Fiul lui Dumnezeu și Însuși Dumnezeu, nu are nicidecum nevoie să fie botezat; El Se supune însă de bunăvoie botezului, pentru ca astfel firea omenească asumată de El să aibă parte de folosul primit prin Botez.

Iar acest folos este dublu: eliberează firea omenească din legăturile nașterii trupești; dăruiește omului înfierea în Duhul.

Sfântul Maxim notează că această lucrare mântuitoare a Cuvântului întrupat constituie o „rechemare” (ἀνάκλησις) sau o „remodelare” (ἀνάπλασις): omul este restaurat în firea lui originară, înfierea în Duhul fiind însă câștigată de Hristos pe seama omenității, de vreme ce Adam păcătuiase înainte de a o dobândi. În felul acesta conchide el afirmând că „Dumnezeu reface pentru mine rațiunea (*logos*) existenței mele și rațiunea existenței bune”.

⁵¹ *Amb. Io.*, 42, 1349A [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 297 – n. trad.].

⁵² *Amb. Io.*, 42, 1349A.

În *Răspunsuri către Talasie*, 61, dispăre referirea la botezul lui Hristos; în schimb, apare referirea la pătimirea și la moartea Sa; întrebarea ce i-a fost pusă îl face pe Sfântul Maxim să insiste asupra a ceea ce a premers noii nașteri potrivit înfierii în Duhul și a făcut-o posibilă și anume: eliberarea firii omenești de nașterea trupească și de stăpânia morții – eliberare de care are parte cel botezat –, pentru că Hristos a împlinit-o în Sine însuși prin noul mod al nașterii Sale, pe de o parte, și prin pătimirea și moartea Sa, pe de altă parte, acestea două fiind însă, după cum vom vedea, strâns legate. Legătura dintre starea căzută a omului și modul nașterii lui, ca și legătura dintre mântuirea lucrată de Hristos și modul fecioresc al nașterii Sale sunt aici explicitate, în vreme ce la sfârșitul pasajului din *Ambigua*, 42, citat mai sus, sunt doar enumerate conceptele-cheie:

„[Prin] Hristos, Care a smuls din fire cu totul legea nașterii prin plăcere și, prin urmare, rostul morții ca osândă a firii, primind-o [moartea] de bunăvoie numai ca osândă a păcatului, toți cei ce s-au renăscut cu voia din Hristos prin baia nașterii în Duh și au lepădat prin har nașterea de mai înainte prin plăcere din Adam [...] au în ei după dreptate moartea ce se lucrează spre osânda păcatului [...]. Drept aceea, când s-a înfăptuit taina Întrupării și Dumnezeu cel întrupat a desființat cu totul în cei născuți cu duhul din El [renăscuți în El prin Duhul] nașterea firii după legea plăcerii, «a venit vremea să înceapă judecata de la casa lui Dumnezeu» (1 Petru 4, 17), adică să fie osândit păcatul [...]»⁵³

Botezul, întemeindu-se pe de o parte pe modul nou al nașterii Cuvântului întrupat, iar pe de alta, pe suferințele și moartea Sa:

- 1) îl eliberează pe cel botezat de nașterea trupească prin care a primit relele urmări ale păcatului strămoșesc;
- 2) îl scoate de sub stăpânirea morții care este urmarea acestei nașteri trupești, și de sub puterea acestei morți de a-l mâna spre păcat și patimi;

3) are drept urmare faptul că suferințele și moartea biologică, care continuă să existe, își schimbă natura, și în loc să fie osândă din pricina păcatului, devin osândă a păcatului.

Vedem că aici Sfântul Maxim se alătură concepției tradiționale despre Botez, dar prin intermediul unei concepții despre păcatul strămoșesc, care, chiar dacă este în parte inspirată de cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, rămâne profund originală, și al unei soteriologii, de asemenea originală, fiind pusă într-o corespondență riguroasă cu cea despre păcatul strămoșesc,⁵⁴ așa încât legătura dintre Botez, pe de o parte, și pătimirea și moartea lui Hristos, pe de alta, este precis definită, iar procesul mântuirii se arată ca inversându-l în mod riguros pe cel al căderii, după cum am constatat deja.

Dacă legătura Botezului cu moartea lui Hristos este aici explicită, legătura acestuia cu Învierea rămâne implicită. Sfântul Maxim o înfățișează în *Quaestiones et dubia*, 115: „Botezul poartă chipul (τύπος)⁵⁵ îngropării și al Învierii”,⁵⁶ formulă care trebuie legată de textul de la *Romani* 6, 3-11.⁵⁷

Acum vedem cum cele trei planuri – antropologic, metafizic și hristologic – ale gândirii Sfântului Maxim se articulează, cum cele trei nașteri ale omului, triada *existență – existență bună – existență veșnică*,⁵⁸ și ceea ce putem numi cele trei nașteri răscumpărătoare

⁵⁴ H. U. VON BALTHASAR nu ezită să vorbească în această privință de o „rigoare aproape geometrică” (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 200).

⁵⁵ Referitor la semnificația acestui cuvânt la Sfântul Maxim, a se vedea R. BORNERT, „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l'Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, p. 115.

⁵⁶ *Qu. D.*, 115, CCSG 10, p. 84 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 115, p. 172 – n. trad.].

⁵⁷ Consacrat exegezei textului de la *1 Corinteni* 15, 29: „Dacă morții nu înviază nicidecum, pentru ce se mai botează pentru ei?”, textul Sfântului Maxim este el însuși nu foarte clar, și formula citată este ambiguă, de vreme ce Botezul închipuie deopotrivă învierea lui Hristos și învierea ce va să fie, a cărei arvună cel botezat o primește totuși.

⁵⁸ În *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1325BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 111, p. 278 – n. trad.], comentând un pasaj din *Cuvântarea* XL, 2, a SFÂNTULUI GRIGORIE DE NAZIANZ (SC 358, pp. 198-200), Sfântul Maxim, urmându-i acestuia, deosebește, referitor la om, trei nașteri: nașterea din trupuri, adică venirea la existență simultană a sufletului și a trupului; nașterea din Botez; nașterea prin înviere. Aceste trei moduri de venire la existență sunt puse de Sfântul Maxim în legătură cu una dintre triadele care dețin un loc fundamental în gândirea sa: existență – existență bună – existență

[mântuitoare] ale lui Hristos⁵⁹ își corespund: nașterea lui Hristos în trup corespunde *logosului* existenței și nașterii omului după trup; botezul lui Hristos corespunde *logosului* existenței bune și renașterii duhovnicești a omului prin Botez; Învierea lui Hristos corespunde *logosului* existenței veșnice și învierii viitoare a omului. Mai precis, triada hristologică este fundamentul celorlalte două triade, pentru că Hristos Și-a asumat cele trei moduri de naștere omenești, pentru a le „cinsti”, cum spune Sfântul Maxim, urmând Sfântului Grigorie, adică pentru a o restaura pe prima, pentru a-i reda omului posibilitatea de a o săvârși în mod liber pe a doua, și pentru a i-o dărui pe cea de-a treia.⁶⁰

3. *Natura Tainei*

Botezul se arată așadar fundamental ca Taină care îi face parte celui botezat de primirea efectelor iconomiei mântuitoare, pe care Cuvântul întrupat, în propriul Său ipostas, le-a dobândit pe seama omenității pe care Și-a asumat-o.⁶¹ Aceste efecte sunt cele ale unei renașteri (παλιγγενεσία)⁶² a firii omenești care se realizează sub un dublu aspect: al unei suprimări a nașterii trupești căreia îi era supus neamul omenesc de la căderea lui Adam, și al unei renașteri (sau al unei noi nașteri) (ἀναγέννησις),⁶³ duhovnicești, aceste două aspecte

veșnică. Prin nașterea din trupuri „primim existența”, prin nașterea din Botez, „primim îmbelșugat existența cea bună”, prin nașterea din înviere, „suntem preschimbați prin har spre existența veșnică”.

⁵⁹ Expresia îi aparține lui L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 392.

⁶⁰ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1325BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 111, p. 278 – n. trad.]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.* XL, 2, SC 358, pp. 198-200.

⁶¹ Cf. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 70, p. 77.

⁶² *Thal.*, 61, PG 90, 636C, CCSG 22, p. 97.229 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 387 – n. trad.]. Cuvântul se găsește la *Tit* 3, 5 [în tr. rom. a *Bibliei*: „nașterea cea de-a doua” – n. trad.]. Predecesorii Sfântului Maxim l-au folosit în mod abundent.

⁶³ *Ep.* 12, PG 91, 497A [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 91 – n. trad.]. Cf. *Thal.* 61, PG 90, 636C, CCSG 22, p. 97.230 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 387 – n. trad.]. Termenul este tradițional. Îl aflăm la SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apol.* 1, 66, PG 66, 420C [tr. rom. de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă și Pr. Prof. D. Fecioru, în: *Apologeți de limbă greacă*, PSB, vol. 2, E.I.B.M.B.O.R., București, 1980, p. 70 – n. trad.]. SFÂNTUL IRINEU DE LUGDUNUM,

avându-și fiecare temeiul în moartea și învierea lui Hristos. În ritul baptismal, cufundarea în apă corespunde celei dintâi, iar scoaterea, celei de-a doua.⁶⁴

4. Efectele Botezului

Faptul că Botezul constituie o renaștere (ἀναγέννησις)⁶⁵ înseamnă că el este moarte a vieții celei vechi și pătrundere într-o viață nouă.⁶⁶ Efectele Botezului, legate de aceste două aspecte, sunt evocate în diferite texte de Sfântul Maxim, dar de-o manieră incompletă și întotdeauna pe scurt.

Primul este curățirea. Sfântul Maxim spune că Botezul șterge „stăpânirea păcatului⁶⁷ sau cugetul trupesc”,⁶⁸ desființează patimile,⁶⁹ face moartă aplecarea voinței noastre spre plăcerile vieții;⁷⁰ șterge „chipul celui potrivit”, adică faptele rele;⁷¹ dă harul nepăcătuirii

Adv. haer., I, 21, 1, PG 7, 657B. SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cat.*, I, 2, PG 33, 372A [tr. rom. cit., în: *Cateheze*, p. 19 – n. trad.]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXXI, 28, SC 250, p. 332; XXXIX, 3, SC 358, p. 152. 6 [tr. rom. cit., în: *Cele cinci cuvântări teologice ale celui între sfinți Părintelui nostru Grigorie de Nazianz, Cuvântul* 31, p. 114 – n. trad.]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Or. cat.*, XXXV, SC 453, p. 310.107; XXXVIII, SC 453, p. 324.11; XL, SC 453, p. 332.6 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 336, p. 341, p. 344 – n. trad.]. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Hom. in 2 Cor.*, 7, PG 31, 403. PSEUDO-DIONISIE, *Eccl. hier.*, II, I, 1, PG 3, 392A [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia bisericească*, pp. 73-74 – n. trad.]. El are un fundament scripturistic: verbul corespunzător se găsește în *1 Petru* 1, 23; tema este dezvoltată în *Ioan* 3, 3-8.

⁶⁴ Cf. *Qu. D.*, 115, CCSG 10, p. 84.6-7 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri, Întrebarea* 115, p. 172 – n. trad.].

⁶⁵ Cf. *Ep.* 12, PG 91, 497A [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 91 – n. trad.].

⁶⁶ Aceste două aspecte apar în *Qu. D.*, 4, CCSG 10, pp. 4-5 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri, Întrebarea* 4, pp. 72-73 – n. trad.]. *Th. Ec.*, II, 63, PG 90, 1152CD [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, pp. 227-228 – n. trad.], citate anterior.

⁶⁷ A se vedea și *Asc.*, 44, PG 90, 956A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, p. 62 – n. trad.].

⁶⁸ *Thal.*, 65, PG 90, 768A, CCSG 22, p. 297.725-726 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Tulasie, Întrebarea* 65, p. 497 – n. trad.].

⁶⁹ Cf. *Thal.*, 65, PG 90, 768B, CCSG 22, p. 299.740-741.

⁷⁰ Cf. *Thal.*, 30, PG 90, 369A, CCSG 7, p. 219.15-16 [tr. rom. cit. *supra*, *Întrebarea* 30, p. 148 – n. trad.].

⁷¹ *Qu. D.*, 187, CCSG 10, p. 127-128 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri, Întrebarea* 187, p. 222 – n. trad.]. Formularea însăși indică faptul că este vorba de păcatele

(ἀναμαρτησία);⁷² prin harul Botezului sunt respinse fiarele cele înțelegătoare, adică demonii.⁷³ Pentru că efectele păcatului afectează și sufletul, și trupul, curățirea baptismală se produce și pentru unul, și pentru celălalt.⁷⁴

Al doilea efect al botezului este luminarea.⁷⁵ De ea poate fi legat faptul că cel botezat, curățit de patimi, este repus în posesia virtuților: prin lucrarea Duhului Sfânt în apa botezului „dumnezeieștile întipăririi ale virtuții strălucesc” în cel botezat.⁷⁶ Și nu doar îi „încredințează [întemeiază] modurile virtuții”;⁷⁷ ci și „lucrează [în cel botezat] bunurile virtuții”.⁷⁸ De luminare se leagă de asemenea, și încă mai direct, înțelepciunea și cunoașterea, despre care Sfântul Maxim spune că sunt dăruite de Duhul Sfânt la Botez.⁷⁹

Un alt efect esențial al botezului este înfierea: Hristos le-a dat „celor ce cred[em] în numele Lui [...] să ne facem [să ne naștem] fii ai lui Dumnezeu în loc de fii ai trupului și ai sângelui”;⁸⁰ „luminați prin dumnezeiasca baie a nașterii din nou”, credincioșii s-au „învrednicit

săvârșite înainte de Botez. Cf. SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cat.*, III, 15, PG 33, 445A [tr. rom. cit., în: *Cateheze*, p. 47 – n. trad.].

⁷² *Thal.*, 61, PG 90, 636C, CCSG 22, p. 97.231-232 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 387 – n. trad.].

⁷³ Cf. *Qu. D.*, II/8, CCSG 10, p. 167 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea II/8, p. 261 – n. trad.]. În acest text exegetic, harul botezului este prezentat ca fiind înfățișat simbolic de râul Iordanului; putem presupune aici un raport implicit cu botezul lui Hristos, în care El dobândește biruința asupra puterilor rele ce sălășluiesc în ape, temă clasică a inmografiei și iconografiei răsăritene. Pe această temă a se vedea SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XL, 10, SC 358, pp. 216-218.

⁷⁴ Cf. *Qu. D.*, 4, CCSG 10, pp. 4-5 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 4, p. 72 – n. trad.]. *Th. Ec.*, II, 63, PG 90, 1152CD [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, pp. 227-228 – n. trad.].

⁷⁵ Cf. *Ep.*, 12, PG 91, 497A. *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 5 [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 91 – n. trad.].

⁷⁶ *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 5 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 4, p. 73 – n. trad.].

⁷⁷ *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 5.

⁷⁸ *Th. Ec.*, II, 63, PG 90, 1152C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, p. 227 – n. trad.].

⁷⁹ *Th. Ec.*, II, 63, PG 90, 1152C.

⁸⁰ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 296 – n. trad.]. Referire evidentă la *Ioan* 1, 12.

[...] să fie înfiați de Dumnezeu în Duhul”;⁸¹ Dumnezeu „hărăzește înfierea [...] dăruindu-ne după har nașterea cea mai presus de fire, de sus, prin Duhul”;⁸² Biserica „scoate la arătare darul înfierii, dat prin Sfântul Botez în Duhul Sfânt”⁸³

Sfântul Maxim notează iarăși, pe linia textului de la *Galateni* 3, 27, că prin harul Botezului Hristos locuiește în om⁸⁴ (adică, după cum spune mai precis, în minte (*nous*), care reprezintă pentru el, ca și pentru ceilalți Părinți răsăriteni, centrul spiritual al omului, facultatea superioară prin care omul este după chipul lui Dumnezeu și intră în comuniune cu El).

Îndumnezeirea este pusă de două ori în mod explicit în legătură cu Botezul. În *Ambigua*, 42 este evocată „nașterea din Duhul spre îndumnezeire”⁸⁵ într-un context în care se amintește de menirea (chemarea) lui Adam și de restaurarea de către Hristos a împlinirii ei; îndumnezeirea este dată aici ca finalitatea ultimă a Botezului. Dar această finalitate, pe care cel botezat o are de împlinit în mod liber și efectiv, este deja în mod potențial⁸⁶ realizată prin harul baptismal, după cum se arată în *Quaestiones et dubia*, 4: „Când Duhul Sfânt este prezent în fiecare [...] îl face pe el dumnezeu după har”⁸⁷

⁸¹ *Ep.*, 12, PG 91, 497A [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 91 – *n. trad.*].

⁸² *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.97-98 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – *n. trad.*].

⁸³ *Myst.*, XXIV, PG 91, 712B, CCSG 69, p. 66.1080-1081 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 44 – *n. trad.*].

⁸⁴ *Char.*, IV, 73, Ceresa-Gastaldo, p. 226 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste ...*, p. 142 – *n. trad.*].

⁸⁵ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 296 – *n. trad.*].

⁸⁶ Această distincție va fi justificată *infra*.

⁸⁷ *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 5.8-9 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri, Întrebarea 4*, p. 73 – *n. trad.*]. Dintre predecesorii Sfântului Maxim, relația dintre Botez și îndumnezeire este evocată de: PSEUDO-DIONISIE, *Eccl. hier.*, II, I, 1, PG 3, 392B; II, 1, PG 3, 393A; III, 6, PG 3, 404A; III, 8, PG 3, 404C [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia bisericească*, II, 1, 1, pp. 73-74; III, 6, pp. 80-81; III, 8, p. 82 – *n. trad.*]. SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Procateheza*, VI, PG 33, 344 [tr. rom. cit., în: *Cateheze*, p. 10 – *n. trad.*]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or. XXXI*, 28, SC 250, p. 332.10 [tr. rom. cit., în: *Cele cinci cuvântări teologice ale celui întru sfinți Părintelui nostru Grigorie de Nazianz, Cuvântul 31*, p. 113 – *n. trad.*]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA notează în paralel că omul, prin Botez, „îmbracă firea dumnezeiască” (*Contr. Eunom.*, III, 1,

Printre însușirile dumnezeiești pe care omul le dobândește prin Botez, Sfântul Maxim nu menționează explicit decât „nesticăciunea [...] după trup”.⁸⁸ El deosebește această „cea dintâi nesticăciune” de „nesticăciunea cea de pe urmă a Lui [Hristos] în Duhul”, la care se ajunge prin săvârșirea faptelor bune și prin mortificare.⁸⁹ Dar el afirmă de asemenea că „harul dat prin Sfântul Botez” este „arvuna tuturor bunătăților și a vieții veșnice [...] de care ne împărtașim cu harul Domnului nostru Iisus Hristos”.⁹⁰

Caracterul fragmentar și lacunar al celor spuse de Sfântul Maxim despre efectele Botezului arată gândirea sa pe această temă destul de săracă în comparație cu amplele dezvoltări pe care le consacră aceștia autorii de cateheze, de omilii baptismale sau de tratate sacramentale; dar nu trebuie să credem că ea se limitează doar la aceste câteva observații, de vreme ce este un adevăr că pentru el, ca și pentru toți predecesorii săi, Botezul este cel care condiționează în întregime viața cea nouă în Duhul.⁹¹

5. *Locul Botezului în viața duhovnicească*

Tema sinergiei (colaborării voinței libere a omului cu harul dumnezeiesc) este puternic prezentă în majoritatea textelor Sfântului Maxim privind Botezul.

Botezul ne conferă în mod deplin harul dumnezeiesc; el ne scoate de sub stăpânirea păcatului, ne curățește desăvârșit de păcatele și patimile noastre, ne pleacă spre virtute, ne dăruiește înțelepciune și cunoaștere, ne luminează, ne naște în starea de fii ai lui Dumnezeu și de dumnezei prin har, ne face părtași la bunătățile dumnezeiești. Dar a

GNO II, p. 45). SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI citează ca efect al Tainei Botezului părtășia la firea dumnezeiască (*In Luc.*, XXII, 8, PG 72, 904).

⁸⁸ *Th. Ec.*, I, 87, PG 90, 1120B. Cf. *Th. Ec.*, 100, PG 90, 1124C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, p. 195 și, respectiv, p. 200 – *n. trad.*].

⁸⁹ *Th. Ec.*, I, 87, PG 90, 1120B.

⁹⁰ *Qu. D.*, II/9, CCSG 10, p. 167 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea II/9, p. 262 – *n. trad.*].

⁹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 323. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 145-146.

păstra harul și a-l face să rodească ține de libera alegere a celui botezat, de aceea și îndeamnă Sfântul Maxim: „Cu toată puterea și sârguința să ne înfățișăm pe noi vrednici de darurile (harurile) dumnezeiești, făcându-ne bineplăcuți lui Dumnezeu prin fapte bune”.⁹²

a) Ține de libera alegere a celor născuți în chip mai presus de fire să păstreze și să păzească în Dumnezeu această naștere, să vegheze cu iubire la harul ce li s-a dat.⁹³ Sfântul Maxim consideră că Apostolul numește „drept” (cf. *1 Petru*, 18) pe „cel credincios și pe cel ce păstrează harul dat lui la Botez, păzind prin multe pătimiri nesmulă din el înfierea prin Duhul”, și evocă pe cei „care păstrează curată cămașa nesticăciunii primită prin Sfântul Botez”.⁹⁴

Cu adevărat „harul Sfântului Botez eliberează de sub stăpânirea păcatului”, dar nu suprimă posibilitatea de a păcătui. Păcatul își pierde puterea pe care o are asupra omului, dar omul își păstrează puterea de a păcătui.⁹⁵

Desființarea patimilor prin Botez, moartea pentru desfătările acestei lumi, cer, într-un mod mai general, pentru a deveni efective în viața celui botezat, participarea acestuia, care se rezumă în împlinirea poruncilor dumnezeiești: „Stăpânirea păcatului sau cugetul trupesc e omorât [...] de harul Sfântului Botez [...] și înjunghiat de ascultarea lucrătoare a poruncilor dumnezeiești cu sabia Duhului”.⁹⁶

⁹² *Myst.*, XXIV, PG 91, 712 B, CCSG 69, p. 66.1082-1084 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 44 – n. trad.],

⁹³ *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32. [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – n. trad.].

⁹⁴ *Thal.*, 61, PG 90, 640A și B, CCSG 22, p. 103.303-304 și 313-314 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 300 – n. trad.]. W. VÖLKER (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 145-146) notează că această poziție este deplin conformă cu vechea tradiție creștină, și dă ca referință *Epistola a doua către Corinteni* a Sfântului CLEMENT ROMANUL (7, 6) [tr. rom. de Pr. Dumitru Fecioru, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB, vol. 1, E.I.B.M.B.O.R., București, 1979, p. 97 – n. trad.]; SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, VIII, 20, PG 35, 812C; XL, 8, PG 36, 368B [tr. rom. de Călin Popescu, în: SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântări*, Editura de suflet, București, f.a., p. 64 – n. trad.].

⁹⁵ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 280D, CCSG 7, p. 69.20-21 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – n. trad.].

⁹⁶ *Thal.*, 65, PG 90, 768A, CCSG 22, p. 297.725-728 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 65, p. 497 – n. trad.].

În *Răspunsuri către Talasie*, 30, Sfântul Maxim, tâlcuind textul de la *Marcu* 10, 38, vede în botezul lui Hristos chipul acestei mortificări:

„Întrebare: Ce înseamnă: «Puteți bea paharul pe care Eu îl beau și vă puteți boteza cu botezul cu care Eu Mă botez?» (*Marcu* 10, 38) [...]. Răspuns: Botezul Domnului este chipul ostanelilor noastre de bunăvoie pentru virtute, prin care, ștergând petele de pe conștiință, omorâm de bunăvoie înclinarea voii noastre către cele ce se văd»⁹⁷

Aici se profilează tema imitării lui Hristos, de altfel foarte prezentă în scrierile Sfântului Maxim.⁹⁸

Rolul nevoinței ascetice a omului pentru a face să moară păcatul și patimile din el, și suferințele pe care le implică această străduință de mortificare (nevoință prin care Îi urmează lui Hristos, Care a suferit și a murit pentru ca să nimicească păcatul și patimile – de care însă El Însuși nu era vinovat), este subliniat într-un mod deosebit de clar în pasajul din *Răspunsuri către Talasie*, 61, pe care l-am citat deja parțial:

„[...] toți cei care s-au renăscut cu voia din Hristos prin «baia renașterii în duh» (*Tit* 3, 5) și au lepădat prin har nașterea de mai înainte prin plăcere din Adam și păzesc harul nepăcătuirii de la Botez și puterea nemișorată și neîntinată a înfierii tainice în Duhul, prin legea poruncilor evanghelice, au în ei după cuviință moartea (întrebuițarea morții) ce se lucrează spre osânda păcatului. Ei au apucat vremea în care se osândește prin har păcatul în trup. Iar osândirea aceasta are loc în general după fire, pentru marea taină a înomenirii, chiar din vremea întrupării [Cuvântului], iar în special (individual), după lucrarea prin

⁹⁷ *Thal.*, 30, PG 90, 368D-369A, CCSG 7, p. 219.1-9 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 30, pp. 147-148 – *n. trad.*].

⁹⁸ A se vedea îndeosebi, referitor la imitarea morții lui Hristos: *Amb. Io.*, 40, PG 91, 1333C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 112a, p. 285 – *n. trad.*]. Pe aceeași temă, cf. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XL, 9, SC 358, p. 216.16-19. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Or. cat.*, XXXV, SC 453, p. 302-308 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 335 – *n. trad.*]. PSEUDO-DIONISIE, *Eccl. hier.*, III, 7, PG 3, 404B [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia bisericească*, III, 7, p. 81 – *n. trad.*].

har, din vremea când primește fiecare prin Botez harul înfierii. Prin acest har, lucrat (actualizat) în mod voluntar (γνωμικῶς) prin împlinirea poruncilor, având la început numai nașterea în duh, suportă fiecare prin multe pătimiri (suferințe) moartea spre osânda păcatului. Pentru că cel ce a fost botezat și primește Botezul, întărindu-l prin porunci, nu mai plătește moartea ca pe o datorie pentru păcat, ci primește întrebuițarea morții ca osândă a păcatului, care să-l treacă în chip tainic la viața dumnezeiască și fără de sfârșit. [...] Când s-a înfăptuit taina Întrupării și Dumnezeu cel întrupat a desființat cu totul în cei născuți cu duhul [prin Duhul] din El nașterea firii după legea plăcerii «a venit vremea să se înceapă judecata de la casa lui Dumnezeu» (1 Petru 4, 17), adică să fie osândit păcatul, începând să fie osândit prin pătimiri (suferințe) de cei ce cred și au cunoscut adevărul și au lepădat prin Botez nașterea din plăcere. Pe aceștia i-a numit Petru «casa lui Dumnezeu»⁹⁹.

b) Datoria omului nu este doar aceea de a păstra intact harul de la Botez, el trebuie încă să-l și facă roditor: „sporind prin împlinirea sârguincioasă a poruncilor frumusețea dăruită prin har”¹⁰⁰

Această temă a sinergiei, dragă Părinților răsăriteni,¹⁰¹ la Sfântul Maxim constituie obiectul unei deosebite insistențe, și trebuie notat că el o exprimă cu o precizie mai mare decât predecesorii săi, neezitând

⁹⁹ *Thal.*, 61, PG 90, 636C-637B, CCSG 22, p. 97.228-101.269 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, pp. 387-389 – *n. trad.*].

¹⁰⁰ *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.101-102 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – *n. trad.*].

¹⁰¹ A se vedea de exemplu, referitor la Botez: SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XL, 12, SC 358, p. 224. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *De bapt. diff.*, PG 46, 429A; *Or. cat.*, XXXV, SC 453, pp. 302-312; XL, 1-5, SC 453, pp. 330-336 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 335 – *n. trad.*]. PSEUDO-MACAIRE, *Hom.* (Coll. III), XXVIII, 3, 3, SC 275, p. 338. *Hom.* (Coll. I), XLIII, 1, CGS 45, t. II, p. 74; *Ep. magn.*, Jaeger, p. 236 [tr. rom. de Pr. Prof. Constantin Cornițescu, în: SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri. Epistola Sfântului Macarie Egipteanul*, p. 80 – *n. trad.*]. SFÂNTUL MARCU ASCETUL, *De bapt.*, PG 65, 985-1028 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 1, *Răspuns aceluia care se îndoiesc de dumnezeiescul Botez*, pp. 346-352 – *n. trad.*]. DIADOH AL FOTICEI, *Cap. Cent.*, LXXXIX, SC 5 bis, p. 149 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 1, *Cuvânt ascetic... în 100 de capete*, 89, p. 454 – *n. trad.*].

să recurgă la distincția aristotelică dintre potență și act:¹⁰² prin Botez, harul este întreg în noi, dar *potențial*;¹⁰³ prin alegerea sa liberă, cel botezat îl face să devină în sine întreg prezent în act.¹⁰⁴

Această distincție este într-atât de tranșantă, încât Sfântul Maxim vede aici două moduri de naștere în Dumnezeu,¹⁰⁵ iar atunci

¹⁰² Sfântul Maxim se referă de mai multe ori la Aristotel în scrierile sale, dar nu-l citează niciodată într-un mod exact, așa încât nu se poate ști dacă l-a cunoscut printr-o lectură directă, sau prin intermediul unui manual sau prin alți autori. Să notăm că această distincție se găsește în lucrarea *De natura hominis* a lui NEMESIUS AL EMESEI (I, ed. Morani, p. 1.16), de unde a extras, pentru a-și elabora propria sa psihologie referitor la actul uman, alte concepte aristotelice. Sau, poate, a luat-o din scrierile lui ORIGEN (unde ea figurează de două ori: *Com. in Rom.*, VIII, 2, PG 14, 1162C, și mai ales *Com. in Io.*, II, 24, SC 120, p. 310, acest al doilea pasaj evocând sporirea duhovnicească a creștinului, chiar dacă nu într-un conext baptismal), sau din scrierea lui Evagrie *Kephalaia gnostica* (admițând că a avut acces direct la această lucrare), unde de asemenea o găsim de mai multe ori (I, 46, 47, 55, PO 28, pp. 39, 41, 43; II, 33, PO 28, p. 75). Se poate de asemenea s-o fi extras din tratatul *Despre Sfântul Duh* al SFÂNTULUI VASILE CEL MARE, unde putem citi: „Ceea ce este meseria pentru cel ce a deprins-o, același lucru este și harul Duhului pentru cel ce l-a primit; este întotdeauna prezent în el, chiar dacă nu lucrează continuu [...]. După cum meseria este deținută virtual de meseriaș și devine realitate (activă) atunci când se folosește de ea pentru a lucra” (XXVI, 61, SC 17 bis, p. 468.16-20) [tr. rom. cit., *Despre Sfântul Duh*, pp. 75-76 – n. trad.]. De notat că o distincție analogă, dar mai puțin precisă, este adoptată în legătură cu Botezul de SFÂNTUL MARCU ASCETUL, din care Sfântul Maxim poate să se fi inspirat numai ca idee: „Celor botezați în Hristos li s-a dăruit harul în chip mistic (μυστικώς), dar el lucrează în ei [se arată lucrător – ἐνεργεῖ] pe măsura împlinirii poruncilor” (*De his qui putant*, 56, PG 65, 937D. Cf. *De his qui putant*, 85, PG 65, 944A; *De bapt.*, 4, PG 65, 988C; 10, PG 65, 993C și 996A) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. I, *Despre cei ce cred că se îndreptătesc din fapte*, cap. 61, p. 307, cap. 92, p. 311; *Răspuns acelorora care se îndoiesc de dumnezeiescul Botez*, 4, p. 339; 10, p. 346 și p. 349 – n. trad.].

¹⁰³ *Thal.*, 6, PG 90, 280C, CCSG 7, p. 69.9-10 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 59 – n. trad.].

¹⁰⁴ *Thal.*, 6, PG 90, 280C, CCSG 7, p. 69.10-13 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 59 – n. trad.].

¹⁰⁵ *Thal.*, 6, PG 90, 280C, CCSG 7, p. 69.8-9 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 59 – n. trad.]. H. RAHNER notează referitor la acest text, că la Sfântul Maxim „se poate găsi pentru prima dată o distincție clară între cele două nașteri, nașterea din Botez și nașterea din trăirea mistică”, și că teologia sa în această privință marchează distanțarea de concepția care vedea nașterea din Dumnezeu în nașterea baptismală („Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, 1935, p. 380).

când vorbește de dobândirea nesticăciunii de către cel botezat, el deosebește două feluri de nesticăciune:

„Botezându-ne în Hristos prin Duhul, primim cea dintâi nesticăciune a trupului. Și primim nesticăciunea cea de pe urmă potrivit Lui în Duhul, păzind-o neîntinată pe cea dintâi prin jertfa faptelor bune și prin murirea de bunăvoie”¹⁰⁶

Altfel spus, nesticăciunea primită la Botez este potențială; actualizarea ei, chiar dacă este împlinită prin har, presupune participarea voii noastre prin mortificarea patimilor și înfăptuirea virtuților.

Se vede de aici că această distincție între potență și act corespunde distincției, de origine biblică, între chip și asemănare.¹⁰⁷ Prin Botez, Dumnezeu restaurează în om chipul Său, în care este cuprinsă în mod potențial asemănarea, după cum sămânța are în sine fructul; cel botezat este așadar dator să facă roditor harul primit (cf. *Matei* 25, 15-18) și ține de liberul său arbitru – de dispoziția voii sale și de alegerea sa – a se armoniza sau nu cu harul, adică de a se păzi pe sine curat și de a dobândi desăvârșirea sau, dimpotrivă, de a păcătui și a se deda patimilor:

„Deși avem Duhul înfierii, Care este sămânța ce-i face pe cei născuți după asemănarea cu Cel ce seamănă, totuși nu-I predăm Lui plăcerea voii (*gnômè*) noastre curățită de înclinarea și afecțiunea față de orice alt lucru; aceasta este pricina pentru care și după ce ne-am născut din apă și din Duh păcătuim cu voia. Dar dacă ne pregătim voința (*gnômè*) să primească prin cunoștință și lucrarea apei și a Duhului, atunci prin fapte (*praxis*) apa cea

¹⁰⁶ *Th. Ec.*, I, 87, PG 90, 1120B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului...*, pp. 195-196, cu o deosebire de nuanță, care nu afectează însă demonstrația autorului – *n. trad.*].

¹⁰⁷ *Thal.*, 6, PG 90, 280D, CCSG 7, p. 69.16 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, pp. 59-60 – *n. trad.*]. W. VÖLKER notează pe bună dreptate că Sfântul Maxim, ca și predecesorii săi, leagă învățătura sa despre Botez de teologia chipului (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 145). Printre aceștia, îl putem cita pe DIADOH AL FOTICEII, *Cap. cent.*, LXXXIX, SC 5 bis, pp. 149-150 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 1, *Cuvânt ascetic... în 100 de capete*, cap. 89, pp. 454-455 – *n. trad.*].

tainică săvârșește curățirea conștiinței, iar Duhul Cel de-viață-făcător lucrează în noi desăvârșirea neschimbabilității în bine prin cunoștința din experiență¹⁰⁸.

Felul în care Sfântul Maxim se exprimă în *Răspunsuri către Talasie*, 6, arată că distincția între potență și act corespunde de asemenea pentru el, într-o anumită măsură, celei dintre fire și ipostas: pentru primirea harului la Botez, este folosit pluralul: „cei născuți”¹⁰⁹; pentru actualizarea acestui har, singularul: aceasta ține de „aplecarea voii celui născut [din Dumnezeu]”¹¹⁰. Încă și mai limpede se vede lucrul acesta în *Răspunsuri către Talasie*, 61, unde Sfântul Maxim deosebește: „în general, după fire [...] prin har (γενικῶς μὲν κατὰ φύσιν χάριτι) », și „în special (individual), după lucrarea prin har (ιδιῶς δὲ κατ’ ἐνέργειαν χάριτι)”.¹¹¹ E vorba într-un anume fel despre faptul că persoana trebuie să actualizeze harul conferit firii sale.¹¹²

Această distincție permite menținerea antinomiei proprie sinergiei:

- Harul se dă în mod deplin la Botez (primul mod de naștere dă „întreg harul înfierii”¹¹³); el este deplin lucrător, și singurul care va înfăptui mântuirea și îndumnezeirea celui botezat.¹¹⁴

¹⁰⁸ *Thal.*, 6, PG 90, 281AB, CCSG 7, p. 71.38-48 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, pp. 60-61 – *n. trad.*].

¹⁰⁹ *Thal.*, 6, PG 90, 280C, CCSG 7, p. 69.9 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 59 – *n. trad.*].

¹¹⁰ *Thal.*, 6, PG 90, 280C, CCSG 7, p. 69.11 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 59 – *n. trad.*].

¹¹¹ *Thal.*, 61, PG 90, 636D, CCSG 22, p. 99.237-240 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 388 – *n. trad.*].

¹¹² Iată cum traduce I. HAUSHERR acest pasaj, destul de liber, dar evidențiind bine înțelesul: „în general, în ansamblul firii [...]; individual, prin actualizarea harului [...]” (*Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, Roma, 1952, p. 153).

¹¹³ *Thal.*, 6, PG 90, 280C, CCSG 7, p. 69.9-10 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 59 – *n. trad.*]. În *Qu. D.*, II/9, CCSG 10, p. 167 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea II/9, p. 262 – *n. trad.*]. Sfântul Maxim vorbește doar de o arvună, dar face lucrul acesta pentru a sublinia că plinătatea bunătăților și viața veșnică nu vor fi dobândite în mod real decât în veacul ce va să fie.

¹¹⁴ Această temă este puternic prezentă în tratatul *Despre Botez* al Sfântului Marcu Ascetul (PG 65, 985-1028; a se vedea îndeosebi 985C și 1005A) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 1, pp. 330-372; respectiv pp. 330-352 – *n. trad.*], un autor pe care Sfântul Maxim l-a citit și ale cărui urme se găsesc în multe locuri în scrierile sale.

- Dar în același timp harul nu silește pe cel botezat și nu lucrează în el decât dacă acesta voiește,¹¹⁵ adică numai dacă alege cu totul și întotdeauna pe Dumnezeu,¹¹⁶ și se străduiește să ducă o viață după Dumnezeu. Actualizarea harului, care corespunde dobândirii asemănării cu Dumnezeu, se lucrează prin virtute și cunoaștere, care corespund celor două trepte clasice ale vieții duhovnicești: *praxis* și *theoria* (sau mai amplu, gnoza). Viața virtuoasă se înfăptuiește prin împlinirea poruncilor care, condiție prealabilă, curățește pe om de patimi.

Pe scurt, harul, prezent în om prin Botez, lucrează cu adevărat în el, dar cu condiția ca omul să-l lase să lucreze, să i se deschidă în mod personal, ceea ce exprimă foarte bine acest pasaj deja citat:

„Dacă ne pregătim voința (*gnômè*) să primească prin cunoștința (*γνωστικῶς*) lucrarea (*ἐνέργεια*) apei și a Duhului, atunci apa cea tainică săvârșește prin fapte (*praxis*) curățirea conștiinței, iar Duhul Cel de-viață-făcător lucrează în noi desăvârșirea neschimabilității în bine prin cunoștința din experiență.”¹¹⁷

Este limpede că pentru Sfântul Maxim harul ce se dă la Botez este nu doar harul care-i permite creștinului să propășească duhovnicește, prin curăție, viață virtuoasă și cunoaștere, până la înfiere și îndumnezeire, ci și deja harul, dat deplin, însă potențial, al înfierii¹¹⁸

¹¹⁵ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 280D, CCSG 7, p. 69.21-23 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – n. trad.].

¹¹⁶ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 281B, CCSG 7, p. 71.40-41 și 47 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 61 – n. trad.].

¹¹⁷ *Thal.*, 6, PG 90, 281B, CCSG 7, p. 71.43-48 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 61 – n. trad.]. Această temă a experienței conștiente a harului sau a lucrării Duhului primită la Botez este frecventă în *Omiliile duhovnicești* ale SFÂNTULUI MACARIE (cf. îndeosebi *Hom.* [Coll. II], XV, 20, Dörries, p. 139.267-287) [tr. rom. cit., în: *Omiliile duhovnicești*, p. 159 – n. trad.]. O regăsim de asemenea la SFÂNTUL MARCU ASCETUL (*De bapt.*, PG 65, 993C, 1108D; *De his qui putant*, 63, PG 65, 944A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 1, *Despre Botez*, p. 347; *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, p. 311 – n. trad.]; *Consult.*, PG 65, 1108D și la DIADOH AL FOTICEII (*Cap. cent.*, LXXXIX, SC 5 bis, pp. 149-150) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 1, *Cuvânt ascetic ... în 100 de capete*, cap. 89, p. 454 – n. trad.].

¹¹⁸ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 280C, CCSG 7, p. 69.9-10, unde Sfântul Maxim afirmă că Botezul „dă celor născuți întreg harul înfierii [...] prezent ca potență” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 59 – n. trad.].

și al îndumnezeirii,¹¹⁹ ca și al tuturor bunătăților ce țin de aceste două daruri dumnezeiești.¹²⁰

IV. Împărtășania

1. *Formele de împărtășire neeuharistice*

După cum botezul ca naștere duhovnicească avea încă mai înainte de întruparea Cuvântului un sens referitor la îndumnezeirea omului, tot așa, împărtășirea de Dumnezeu Cuvântul sub o formă neeuharistică este privită de Sfântul Maxim ca având un sens referitor la unirea îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu Cuvântul.

Putem aminti aici că, potrivit Sfântului Maxim, Adam avea să primească o hrană cerească, potrivită vieții în Dumnezeu pe care era chemat s-o ducă. Astfel, în *Ambigua*, 10, evocând starea și vocația primului om, Sfântul Maxim scrie: „[...] 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.”¹²¹ În *Tâlcuire la Tatăl nostru*, el raportează această „Pâine din cer” la pâinea cea spre ființă cerută în rugăciune și notează că de această Pâine pe care Dumnezeu „a gătit-o la început spre nemurirea firii”, „călcarea poruncii dumnezeiești nu l-a lăsat pe primul om să se facă părtaș, căci dacă ar fi mâncat cât să se sature din această mâncare, nu ar fi fost cuprins de moartea păcatului.”¹²²

Această formă de împărtășire care nu este euharistică nu-și pierde sensul după întruparea Cuvântului.

¹¹⁹ Cf. *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 5.8-9: „Când Duhul Sfânt este prezent în fiecare [la Botez], [...] îl face pe el Dumnezeu după har.” [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 4, pp. 72-73 – n. trad.].

¹²⁰ Mai ales al nestrucăciunii. Cf. *Th. Ec.*, I, 87, PG 90, 1120B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului...*, p. 195 – n. trad.].

¹²¹ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1157A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 42, p. 155 – n. trad.].

¹²² *Pater*, PG 90, 897B, CCSG 23, p. 59.564-60.570 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 328-329 – n. trad.].

Astfel, în *Răspunsuri către Talasie*, 35, Sfântul Maxim afirmă că Dumnezeu Cuvântul hrănește pe credincioși prin rațiunile (*logoi*) care se află în fapțurile cele văzute și în fapțurile inteligibile, prin cele ale Proniei și ale Judecății, prin virtuți și cunoaștere; cei doi termeni ai acestor trei diade sunt înțeleși în mod alegoric ca închipuind trupul și, respectiv, sângele lui Hristos; iar rațiunile (*logoi*) referitor la dumnezeire, care corespund oaselor Lui, nu se vor da decât în veacul ce va să fie, omul nefiind acum apt să le primească. Cele trei tipuri de împărtășire corespund celor trei trepte ale vieții duhovnicești: *praxis*, *theôria* și *theologia*.¹²³ De notat că Sfântul Maxim pune această formă de împărtășire neeuharistică în raport cu îndumnezeirea: dacă împărtășirea cu trupul astfel înțeleasă are o funcție pregătitoare, pentru că este „reîntoarcerea desăvârșită a firii la ea însăși și restabilirea ei prin virtute și cunoștință”, împărtășirea cu sângele corespunde „îndumnezeirii care o va ține prin har în fericirea veșnică”; cât despre împărtășirea cu oasele, ea corespunde „puterii necunoscute care va susține firea în fericirea veșnică prin îndumnezeire”.¹²⁴

În *Ambigua*, 48, se analizează de asemenea, într-o manieră mai detaliată, formele de împărtășire neeuharistică cu Dumnezeu Cuvântul, prin dispoziții sau stări duhovnicești (care se rezumă toate la virtuți, contemplație și cunoaștere) care îi fac pe credincioși părtași în măsuri diferite la diferitele Sale mădulare (cap, urechi, piept, mâini, pânțe, rărunchi, picioare, coapse).

Sfântul Maxim încheie astfel această lungă expunere:

„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 [...] păr, nări, buze, gât, umeri, degete și toate cele ale alcătuirii noastre care au și un sens figurat. De toate se împărtășesc în mod convenit și cu folos cei ce se preschimbă în fiecare calitate (rațiune – *logos*) duhovnicească semnificată prin fiecare mădu-lar. Așa se mănâncă Mielul lui Dumnezeu [...] și se mestecă spre

¹²³ *Thal.*, 35, PG 90, 377C-380A, CCSG 7, p. 239.7-341.38 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 35, pp. 157-158 – *n. trad.*].

¹²⁴ *Thal.*, 35, PG 90, 380AB, CCSG 7, p. 341.39-44 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 35, p. 158 – *n. trad.*].

asimilare duhovnicească, prefăcând în Sine prin Duhul pe cei ce se împărtășesc. Pe fiecare din ei îl conduce și-l așază la locul mădularului mâncat de el duhovnicește, potrivit cu ordinea și armonia trupului. Astfel, Rațiunea (*Logosul*) cea mai presus de fire și de rațiune Se face, cu iubire de oameni, rațiunea (*logos*) din toate lucrurile ca ființă a lor”.¹²⁵

Chiar dacă diferitele mădulare au aici o semnificație metaforică, totuși Sfântul Maxim cugetă că prin viața duhovnicească a creștinului se lucrează o adevărată împărtășire, o părtășie reală și concretă la Hristos, care îl face asemenea Lui și îl îndumnezeiește, de vreme ce spune explicit că Mielul lui Dumnezeu, mâncat și mestecat în chip duhovnicesc, „preface în Sine însuși prin Duhul pe cei ce se împărtășesc” în felul acesta de El.

Această idee a unei împărtășiri de Hristos prin viața duhovnicească, care îl face pe cel credincios asemenea Lui, idee ce se situează fără îndoială pe linia spiritualității alexandrine,¹²⁶ se găsește în multe alte pasaje ale scrierilor Sfântului Maxim.¹²⁷ Ea este legată de concepția sa deja evocată a unei întreit-e întrupări a Logosului – în rațiunile (*logoi*) firii, în rațiunile (*logoi*) Scripturii și în omenitate¹²⁸ –, legată, la rândul ei, de învățătura sa despre cele trei legi (naturală, scrisă și a harului), ca și de concepția sa, asupra căreia vom reveni, despre o prezență ființială a Verbului în porunci¹²⁹ și în virtuți.¹³⁰

¹²⁵ *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1364B-1365C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124a, pp. 310-311 – *n. trad.*].

¹²⁶ Cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 472.

¹²⁷ A se vedea *Amb. Io.*, 47, PG 91, 1360C-1361A; 50, PG 91, 1369A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 123, pp. 305-306 – *n. trad.*]. *Thal.*, 36, PG 90, 380D-382C, CCSG 7, pp. 243-245 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, pp. 159-160 – *n. trad.*].

¹²⁸ A se vedea îndeosebi *Amb. Io.*, 33, PG 91, 1285C-1288A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 98, pp. 247-248 – *n. trad.*]. Această corelație este analizată de L. THUNBERG, „Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 295-303.

¹²⁹ A se vedea *Qu. D.*, 142, CCSG 10, p. 101.13-15 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 142, p. 192 – *n. trad.*].

¹³⁰ A se vedea îndeosebi *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081C-1084A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, pp. 85-86 – *n. trad.*].

2. Problema simbolismului și a realismului euharistic

În ceea ce privește Euharistia, Sfântul Maxim se arată mai discret,¹³¹ și interpretarea rarelor texte de care dispunem pe această temă a pus comentatorilor anumite probleme, dintre care cea principală este de a ști dacă concepția lui despre Euharistie are un caracter real sau pur simbolic,¹³² soluția acestei probleme având în mod evident consecințe esențiale referitor la natura împărtășirii euharistice și a efectelor sale.

În favoarea unei înțelegeri simbolice a Euharistiei de către Sfântul Maxim, pot fi invocate patru argumente:

1. În *Mystagogia*, în ceea ce privește anafora, Sfântul Maxim trimite la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.¹³³ Or, acesta pare să aibă o concepție simbolică.¹³⁴

2. Tot în *Mystagogia*, el dă o interpretare simbolică altor părți ale Liturghiei.

¹³¹ Referitor la rațiunile (ipotetice) ale acestei discreții, a se vedea: H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 365. R. BORNERT, „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l'Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, pp. 107-108. A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 165. L. THUNBERG, „Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 288-289.

¹³² Cf. C. G. STEITZ, „Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche”, *Jahrbuch für deutsche Theologie*, 11, 1866, pp. 229-238. W. LAMPEN, „De Eucharistie-Leer van S. Maximus Confessor”, *Studia Catholica*, 2, 1925-1926, pp. 373-382. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 472. R. BORNERT, „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l'Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, pp. 117-118. Această problemă constituie obiectul principal al excelentului studiu al lui L. THUNBERG, „Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 285-308, reluat în *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood, 1984, pp. 149-173. Referitor la concepția maximiană despre Euharistie, a se vedea și P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 79-81.

¹³³ *Myst.*, XXIV, PG 91, 716C, CCSG 69, p. 71.1179-1184 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 47 - n. trad.].

¹³⁴ A se vedea *Cael. hier.*, I, 3, SC 58 bis, p. 73. *Eccl. hier.*, 12-13, PG 3, 441C-444D [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia cerească*, pp. 15-16 - n. trad.] Cf. R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, Paris, 1954, pp. 266-268.

3. În *Quaestiones et dubia*, 13, el pare să atribuie Euharistiei un caracter simbolic: Trupul și Sângele lui Hristos oferite de Biserică sunt desemnate ca simboluri (σύμβολα) și chipuri (ἀπεικονίσματα).¹³⁵

4. Cele trei forme de înălțare (sau de împărtășire) la Logosul (corespunzând întreitei Sale întrupări: în rațiunile (*logoi*) făpturilor, în rațiunile (*logoi*) Scripturii și în om), pe care le are în vedere pe de altă parte Sfântul Maxim, pot să ne facă să credem că sunt plasate de el pe același plan, mai ales că pentru el simbolurile euharistice sunt de aceeași natură ca simbolurile Scripturii.

Însă acestor argumente li se pot opune altele:

1. Între cele trei forme de întrupare la care se referă Sfântul Maxim, nu există echivalență, ci o diferență de gradăție (ele corespund de altfel, potrivit Sfântului Maxim, legii naturale, legii scrise și legii harului). Întruparea în om (înomenirea) reprezintă incontestabil punctul culminant al modurilor de întrupare a Logosului. Sfântul Maxim o numește „marea taină [a înomenirii]”¹³⁶: primele două întrupări pot fi privite ca vestind-o pe cea de-a treia, iar cea de-a treia ca desăvârșindu-le pe cele două dintâi. Or, aceasta a treia e raportată în mod explicit la Euharistie. Raportul stabilit de Sfântul Maxim între rațiuni (*logoi*) sau virtuți și cunoaștere, și trupul și sângele lui Hristos, sau încă și cu mădularele trupului Său, vrea să sublinieze realitatea împărtășirii cu El săvârșită prin viața virtuoaasă, contemplație și cunoaștere, dar de asemenea și mai cu seamă, unitatea celor trei întrupări, convergența lor în Logosul cel unul.

2. În ceea ce privește referința la Sfântul Dionisie, putem face mai multe observații:

a) Expresiile simbolice ale Sfântului Dionisie nu exclud din parte sa o concepție realistă. J. Tixeront scrie astfel: „Învățătura despre prezența reală în Euharistie a trupului și sângelui lui Iisus Hristos este atât de clară și solidă, încât autorii din veacurile al V-lea și al VI-lea, în general, nu simt nevoia de a o proba [în vreun fel] [...]. Nu este

¹³⁵ *Qu. D.*, 13, CCSG 10, pp. 10-11 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 13, pp. 80-81 – *n. trad.*].

¹³⁶ *Thal.*, 61, PG 90, 636D, CCSG 22, p. 99.238 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 388 – *n. trad.*].

nicio îndoială că Pseudo-Dionisie n-ar fi fost realist”.¹³⁷ Și R. Roques observă că nu este exclus ca Sfântul Dionisie să privească împărțirea euharistică ca pe o participare la omenitatea lui Hristos, și că aceasta din urmă „pare chiar implicată în toate textele care leagă Taina unirii [cu Hristos] de circumstanțele și intențiile istorice care au condus la nașterea ei”; și după ce prezintă rațiunile insistenței Sfântului Dionisie asupra dimensiunii simbolice (înălțarea minții mai presus de o reprezentare materială a Tainei), încheie astfel: „Mai curând decât poziții contradictorii și care se exclud una pe alta, realismul și simbolismul euharistic sunt noțiuni corelative care-și primesc adevăratul lor înțeles numai prin referirea fiecăreia la cealaltă.”¹³⁸

b) Oricum, referința la Sfântul Dionisie a Sfântului Maxim nu implică din partea sa o acceptare completă a interpretării acestuia. Știm că în ansamblul scrierilor Sfântului Maxim, influența Sfântului Dionisie este mare, dar el este întotdeauna selectiv când e vorba de învățătura acestuia și nu ezită, atunci când e cazul, să se delimiteze de el. În introducerea la *Mystagogia*, el previne de altfel: „cuvântul meu nu va expune aceleași lucruri, nici la fel ca el”¹³⁹

c) Putem vedea că în *Quaestiones et dubia*, 13, unde găsim expresiile simbolice cele mai caracteristice, modul de înțelegere al Sfântului Maxim se dezvoltă într-o perspectivă diferită de cel al Sfântului Dionisie. Pentru Sfântul Dionisie, împărțirea pâinii în numeroase părțicele și împărțirea tuturor credincioșilor dintr-un unic potir, sunt simboluri ale unei multiplicări a lui Hristos, Care, prin Întrupare, devine, fără a suferi vreo alterare, „o realitate compusă și văzută”; împărțindu-Se astfel tuturor celor ce se împărțesc, El îi unește cu Sine și în Sine.¹⁴⁰ La întrebarea următoare: „Pentru care pricină la punerea înainte a precinstitului trup și sânge al Domnului este obiceiul în Biserică să fie puse înainte pâinile și potirele și acestea în mod inegal?”, Sfântul Maxim răspunde: „Toate cele săvârșite

¹³⁷ *Histoire des dogmes*, t. III, ed. a VIII-a, 1928, pp. 235-236 și 238, nota. 1.

¹³⁸ *L'Univers dionysien*, Paris, 1954, pp. 269, 271.

¹³⁹ *Myst.*, PG 91, 661A, CCSG 69, p. 6.57-59 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 10 - n. trad.].

¹⁴⁰ Cf. *Eccl. hier.*, III, 12-13, PG 3, 444A-D [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia bisericească*, pp. 83-84 - n. trad.].

în Biserică au o rațiune mai presus de fire. Fiindcă, în chip deosebit, aceste simboale sunt taine și chipuri ale dumnezeieștii firi, dar aceasta este necompusă – în vreme ce întreaga făptură este compusă, și numai Sfânta Treime, precum s-a spus, este simplă și necompusă –, pentru acest motiv Biserica pune înaintea pâinilor și potirelor în mod inegal, caracterizând prin acestea ceea ce este dumnezeiesc”.¹⁴¹ Altfel spus, în vreme ce pentru Sfântul Dionisie, multiplul și Unul trimit la întruparea Cuvântului, Care Se împarte celor ce se împărtășesc pentru a-i aduce la unitatea Sa, pentru Sfântul Maxim acestea trimit la Sfânta Treime, deopotrivă întreită după ipostasuri și una după ființa Sa.

d) Trebuie de altfel să observăm că Sfântul Maxim și Sfântul Dionisie evocă aici două momente diferite ale Liturghiei: Sfântul Dionisie anaforaua, iar Sfântul Maxim proscomidia. Or, la acest moment al proscomidiei, Darurile nu sunt încă sfințite; realismul este așadar în afară de orice discuție și este firesc să prevaleze simbolismul.

3. Faptul că împărtășirea este concepută de Sfântul Maxim într-un sens realist ni se arată prin puterea transformatoare pe care i-o recunoaște. În capitolul XXI din *Mystagogia*, el spune că „împărtășirea tainei [...] prefăce pe cei ce se împărtășesc cu vrednicie în chipul ei și asemenea, după har și participare, Binelui prin esență [cauzator]”.¹⁴² În capitolul XXIV, el notează că „prin dumnezeiască împărtășire cu preacuratele și de-viață-făcătoarele Taine, [se săvârșește] identitatea și comuniunea asemănării după participare cu Dumnezeu [...]”. Prin aceasta, omul e învrednicit să devină din om dumnezeu”.¹⁴³ Mai departe el amintește că împărtășirea cu Sfintele și de-viață-făcătoarele Taine înseamnă „asemănarea dumnezeiască și îndumnezeirea de care vor avea parte toți cei vrednici [...] datorită bunătății lui Dumnezeu”.¹⁴⁴ În *Tâlcuire la Tatăl nostru*, apare caracterul real, iar nu metaforic, al

¹⁴¹ *Qu. D.*, 13, CCSG 10, p. 10-11 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 13, pp. 80-81; a se vedea și nota 61 din tr. cit. – *n. trad.*].

¹⁴² *Myst.*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.768-771 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXI, p. 35 – *n. trad.*].

¹⁴³ *Myst.*, XXIV, PG 91, 704D, CCSG 69, p. 58.932-935 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, p. 40 – *n. trad.*].

¹⁴⁴ *Myst.*, XXIV, PG 91, 704D, CCSG 69, p. 58.932-935 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, p. 43 – *n. trad.*].

acestei preschimbări: Hristos „pe cei ce mănâncă, îi umple de o calitate dumnezeiască ce-i îndumnezeiește, ca Unul ce este în chip vădit și se numește «Pâine a vieții» (Ioan 6, 48) și a puterii”¹⁴⁵

3. Efectele împărtășirii euharistice

Formele neeuharistice ale împărtășirii evocate anterior permit, după cum am văzut, o împărtășire reală de Cuvântul a credinciosului, unindu-l și făcându-l asemenea cu El și preschimbându-l cu adevărat.

Dar împărtășirea euharistică conține o deosebire de natură față de celelalte forme de împărtășire, și o deosebire de măsură în părtașia și transformarea ce rezultă din ea, tot așa cum există o deosebire de natură și de măsură între ea și toate celelalte rituri liturgice care o preced și care au totuși, așa cum am văzut, o anumită capacitate de a transforma sufletul, ca unele care, potrivit propriei lor naturi, sunt la un anume nivel transmițătoare ale harului.

Formele neeuharistice de împărtășire și riturile liturgice pot fi și ele considerate, din rațiuni diferite, drept îndumnezeitoare, dar mai curând ca unele care îl pregătesc pe credincios pentru îndumnezeirea propriu-zisă și-l conduc către ea.

Felul în care Sfântul Maxim vorbește de împărtășirea euharistică arată că el o plasează pe cea mai înaltă treaptă, pe treapta supremă. Într-adevăr, în împărtășirea euharistică, Persoana Cuvântului și Dumnezeu Însuși Se împărtășește omului¹⁴⁶ în realitatea concretă a divino-omenității Sale, vine întreg să locuiască în omul întreg,¹⁴⁷ iar prin aceasta îl face asemenea Lui, îl preschimbă în Sine însuși, face din el un dumnezeu prin har.

Textele Sfântului Maxim care privesc împărtășirea euharistică subliniază puternic puterea ei transformatoare, de asemănare cu

¹⁴⁵ *Pater*, PG 90, 877C, CCSG 23, p. 34.132-134 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii 'Tatăl nostru...*, p. 311; „a puterii” trimite la *Psalmi* 77, 25, conform tr. fr.: *Chacun mangea le pain des forts – n. trad.*].

¹⁴⁶ Această dimensiune personală este subliniată în *Th. Ec.*, II, 56, PG 90, 1149AB, citat *infra* [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 56, p. 225 – *n. trad.*].

¹⁴⁷ Cf. *Myst.*, XXIII, PG 90, 701C, CCSG 69, p. 54.873-876 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIII, p. 38 – *n. trad.*].

Dumnezeu și îndumnezeire a omului, și se poate afirma că ea este taina îndumnezeitoare prin excelență, iar pentru credincios, în continuarea Botezului și prin desăvârșirea acestuia,¹⁴⁸ principalul izvor de îndumnezeire. Hristos, scrie el, „pe cei ce mănâncă, îi umple de o calitate dumnezeiască ce-i îndumnezeiește, ca Unul ce este în chip vădit și se numește «Pâine a vieții» (Ioan 6, 48) și a puterii (Ps. 77, 25).”¹⁴⁹ El spune iarăși că Euharistia „îi preface pe cei ce se împărtășesc cu vrednicie în chipul ei [în ceea ce este ea însăși] și asemenea (ὁμοιως),¹⁵⁰ după har și participare, cu Binele prin esență [cauzator] [...], pe cât este îngăduit și cu puțință oamenilor. Așa încât și ei pot fi și se pot numi, prin lucrarea voinței și prin har, dumnezei, pentru că Dumnezeu întreg îi umple deplin și nu lasă nimic din ei gol de prezența Lui”.¹⁵¹ Prin împărtășire,

„[Sufletul] este cunoscut [numai] de către Dumnezeu, Care întreg l-a primit în întregime cu bunătate și S-a sălășluit întreg în întregimea lui, fără pătimire și în chip convenit cu Dumnezeu, și l-a îndumnezeit întreg. Astfel, cum zice preasfântul Dionisie Areopagitul, sufletul devine chip și arătare a luminii ascunse, oglindă curată, atotstrăvezie, neștirbită, nepătată, neprihănită, ce prinde, dacă se poate spune, întreaga frumusețe a arhetipului Binelui, care strălucește în el în chip dumnezeiesc și nemișorât [...] bunătatea negrăită a celor nepătrunse”.¹⁵²

¹⁴⁸ Cf. Cf. R. BORNERT, „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l’Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, p. 118.

¹⁴⁹ *Pater*, PG 90, 877C, CCSG 23, p. 34.132-134 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 311 – n. trad.].

¹⁵⁰ Asemănarea de care este vorba aici este o asemănare superioară celei pe care omul o dobândește prin săvârșirea virtuților și corespunde celei pe care Dumnezeu i-a dat-o atunci când l-a făcut după chipul și asemănarea Sa. E vorba mai curând de o asemănare cu Dumnezeu lucrată de Dumnezeu însuși. În *Myst.*, XXIV, PG 91, 704D, CCSG 69, p. 58.934, Sfântul Maxim va vorbi de identitate (ταυτότης) [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 40: „identitatea [...] asemănării” – n. trad.].

¹⁵¹ *Myst.*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.768-775 [tr. rom. cit. *supra*, XXI, p. 35 – n. trad.].

¹⁵² *Myst.*, XXIII, PG 91, 701C, CCSG 69, p. 54.872-55.882 [tr. rom. cit. *supra*, XXIII, pp. 38-39 – n. trad.].

Vedem „prin dumnezeiasca împărtășire cu Preacuratele și de-viață-făcătoarele taine, identitatea și comuniunea asemănării după participare cu Dumnezeu [...] prin care omul e învrednicit să devină din om dumnezeu”.¹⁵³ „Împărtășirea cu Sfintele și de-viață-făcătoarele Taine – spune iarăși Sfântul Maxim – indică [...] îndumnezeirea de care vor avea parte toți cei vrednici datorită bunătății lui Dumnezeu.”¹⁵⁴

Această temă a îndumnezeirii prin Sfânta Împărtășanie se găsește la majoritatea predecesorilor Sfântului Maxim,¹⁵⁵ dar judecând după stilul textelor precedente, acesta pare să se fi inspirat în expunerea sa îndeosebi din Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.¹⁵⁶

4. Sinergia dintre harul euharistic și viața duhovnicească a creștinului

Asemenea harului de la Botez, harul împărtășirii euharistice se dă în mod deplin¹⁵⁷ și este deplin lucrător, cu atât mai mult cu cât Cuvântul întrupat este El Însuși prezent în el, și întreg prezent,¹⁵⁸ căci

¹⁵³ *Myst.*, XXIV, PG 91, 704D, CCSG 69, p. 58.932-935 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, p. 40 – n. trad.].

¹⁵⁴ *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 64.1049-1051 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, p. 43 – n. trad.].

¹⁵⁵ Îndeosebi la SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cat. myst.*, IV, 3, PG 32, 1100A [tr. rom. cit., în: *Cateheze, Cateheza a IV-a mistagogică*, p. 356 – n. trad.]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Or. cat.*, XXXVI, SC 453, p. 324 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, Capitolul 37, pp. 340-341 – n. trad.]. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Hom. in 1 Tim.*, XV, 4, PG 62, 586. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *In Luc.*, 22, PG 72, 908-912; *In Io.*, XI, 11, PG 74, 560A-561B; 12, PG 74, 564A [tr. rom. cit., *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, Cartea a unsprezecea, 11, p. 1059; 12, pp. 1063-1064 – n. trad.]. A se vedea A. THEODOROU, „Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern”, *Kerygma und Dogma*, 7, 1961, p. 302. P. DESEILLE, „L'eucharistie et la divinisation des chrétiens selon les Pères de l'Église”, *Le Messager orthodoxe*, 87, 1981, pp. 40-56.

¹⁵⁶ A se vedea îndeosebi *Eccl. hier.*, III, I, PG 3, 424C; III, III, 1, PG 3, 428B [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia bisericească*, III, I, p. 78; III, III, 1, p. 79 – n. trad.]. Cf. R. BORNERT, „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l'Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, p. 103.

¹⁵⁷ *Myst.*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.771: cei ce se împărtășesc cu vrednicie, nu sunt „lipsiți întru nimic de acest Bine” (citată din *Iacov* 1, 4) [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXI, p. 35 – n. trad.].

¹⁵⁸ Cf. *Myst.*, XXIII, PG 91, 701C, CCSG 69, p. 54.874: Dumnezeu „S-a sălășluit întreg [în suflet] în întregimea lui”; XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.773-49.774:

nu Se poate împărți în mod real și nici nu Se poate da în parte. Însă, ca și în cazul Botezului, harul nu-și manifestă efectele în cel ce l-a primit decât în măsura în care el este vrednic de lucrul acesta, adică dacă are credință puternică, dacă a dobândit curăția cuvenită dinspre păcat și patimi, dacă viețuiește statornic potrivit virtuții și a ajuns la contemplație și cunoaștere. Lucrul acesta se vede din cele trei pasaje citate mai sus din *Mystagogia*, în care Sfântul Maxim precizează că împărtășirea Tainei „îi preface pe cei ce se împărtășesc *cu vrednicie*, în chipul ei și asemenea după har și participare, Binelui prin esență [cauzator]”¹⁵⁹ și vorbește de „îndumnezeirea de care vor avea parte toți cei *vrednici*, datorită bunătății lui Dumnezeu”.¹⁶⁰ Lucrul acesta se vede în mod mai explicit și mai precis în *Capete gnostice sau teologice*, unde primirea harului este înfățișată ca variind potrivit diversității persoanelor și pe măsura stării lor duhovnicești: „Cel ce se roagă să primească pâinea cea spre ființă (*Matei* 6, 11) nu o primește, desigur, întreagă, cum e pâinea însăși, ci precum o poate el primi. Căci Pâinea vieții (*Ioan* 6, 35) Se dă pe Sine tuturor celor ce O cer, pentru iubirea de oameni, dar nu la fel tuturor, ci celor care au săvârșit mari fapte ale dreptății, mai mult, iar celor mai mici în acestea, mai puțin. Fiecărui, după cât poate primi cu vrednicia minții (*nous*)”.¹⁶¹ Există o incontestabilă analogie între concepția exprimată aici de Sfântul Maxim și cea exprimată de el cu privire la Botez, și putem considera că distincția dintre fire și ipostas este aici subiacentă. Ca și pentru Botez, Sfântul Maxim distinge în acest ultim text darul harului dat tuturor credincioșilor – priviți în general – în aceeași măsură, și primirea acestui har care se face în mod diferit, în raport cu deosebirea persoanelor.¹⁶² Credem că este cu puțință să reluăm aici, chiar dacă

„Dumnezeu *întreg* îi umple [pe cei ce se împărtășesc] deplin” [tr. rom. cit. *supra*, XXIII, p. 38; XXI, p. 35 – *n. trad.*].

¹⁵⁹ *Myst.*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.769-770 [tr. rom. cit. *supra*, XXI, p. 35 – *n. trad.*].

¹⁶⁰ *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 64.1050-65.1052 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 43 – *n. trad.*].

¹⁶¹ *Th. Ec.*, II, 56, PG 90, 1149AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, p. 225 – *n. trad.*].

¹⁶² Referitor la această concepție la Părinții de dinaintea Sfântului Maxim și la cei de după el, a se vedea V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 178-180 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 208 – *n. trad.*].

Sfântul Maxim nu face lucrul acesta, categoriile pe care el le utilizează referitor la Botez, de potență și de act, și să considerăm că prin împărtășirea euharistică credinciosul este în mod potențial îndumnezeit, actualizarea în el a harului îndumnezeirii care i s-a dat deplin fiind legată de propria sporire și așezare duhovnicească.

V. Preoția, mijlocitoare a îndumnezeirii

Ca unul care săvârșește Liturghia și administrează Tainele, preotul se arată ca mijlocitorul îndumnezeirii. „Urcușul spre îndumnezeire”, notează W. Völker, este, pentru Sfântul Maxim, „legat de Biserică și de harurile sale sacramentale, ca și de preoția care le împărtășește”.¹⁶³ Potrivit Sfântului Maxim, într-adevăr preoția¹⁶⁴ nu încetează să descopere tainele dumnezeiești celor ce pot să le vadă.¹⁶⁵ Dar în afară de această funcție revelatoare sau mistagogică care se exersează mai cu seamă în Liturghie, preoția autentică exercită o funcție de model pentru credincioși, care-i atrage și-i face să înainteze pe calea duhovnicească, ce duce la îndumnezeire, preotul având această putere prin faptul că este, atât în cadrul liturgic, cât și în afara lui, o icoană a lui Hristos.¹⁶⁶ Preotul se arată chiar ca un „însoțitor pe cale” care prin cuvintele și faptele sale îi ajută în mod concret pe credincioșii să se realizeze potrivit finalității ființei lor, să-și împlinească rațiunea (*logos*) lor de a fi:

„Precum raza atrage cu blândețe prin fire privirea sănătoasă bucurând-o cu lumina ei și împărtășindu-i propria strălucire, așa preoția adevărată fiind prin toate un chip al fericitei Dumnezeiri, atrage la sine tot sufletul celor de pe pământ, care prin deprindere este iubitor de Dumnezeu și dumnezeiesc; și împărtășește din cunoștință pacea și iubirea sa, ca ducând spre capătul

¹⁶³ *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 481.

¹⁶⁴ Referitor la concepția maximiană despre preoție, a se vedea observațiile lui P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 79-80.

¹⁶⁵ *Ep.*, 21, PG 91, 604D [tr. rom. cit., *Epistola* 21, p. 160 – n. trad.].

¹⁶⁶ Cf. *Ep.*, 30, PG 91, 624B; 31, PG 91, 625A [tr. rom. cit., *Epistola* 30, p. 168; *Epistola* 31, p. 169 – n. trad.].

lucrării sale fiecare puterea sufletului, să-I înfățișeze lui Dumnezeu îndumnezeiți pe cei călăuziți tainic de ea [de preoție]. Căci sfârșitul lucrării raționale a sufletului este cunoștința adevărată; a celei poftitoare, iubirea; iar a celei a iușimii este pacea, precum [sfârșitul lucrării] a preoției adevărate este a se îndumnezei și a îndumnezei [...].¹⁶⁷

Se poate vedea în această învățătură un ecou al învățaturii Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, care insistă mai mult decât oricare altul dintre predecesorii Sfântului Maxim asupra necesarei mijlociri prin preoție a îndumnezeirii omului. Dar această idee a pierdut la Sfântul Maxim legătura pe care ea o avea la Sfântul Dionisie cu concepția despre o „ierarhie bisericească” diferențiată și care nu comunică cu Dumnezeu decât prin mijlocirea ierarhiei îngerești.¹⁶⁸ Pentru Sfântul Maxim nu există o altă mijlocire (necesară) între episcop sau preot și Dumnezeu, pe de o parte, și între episcop sau preot și credincioși, pe de altă parte. Preotul posedă „imitația (asemănarea) adevărată [nefal-sificată] a lui Dumnezeu”, fiind cel pe care „Dumnezeu l-a hirotonit în preoție pe pământ în locul Lui, ca să fie văzut trupește.”¹⁶⁹

Este interesant de notat că pentru Sfântul Maxim preotul e preot ca atare după rânduiala lui Melchisedec,¹⁷⁰ care este, după el, deopotrivă o prefigurare a lui Hristos și a omului îndumnezeit.

¹⁶⁷ *Ep.*, 31, PG 91, 624D-625A [tr. rom. cit., *Epistola* 31, p. 169 – n. trad.].

¹⁶⁸ A se vedea R. ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954, pp. 171-302; „Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-)”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 270-280.

¹⁶⁹ *Ep.*, 21, PG 91, 604D [tr. rom. cit., *Epistola* 21, p. 160 – n. trad.].

¹⁷⁰ Cf. *Qu. D.*, 7, CCSG 10, p. 7 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 7, p. 75 – n. trad.].

Capitolul IX

FUNDAMENTELE ASCETICE ȘI CONTEMPLATIVE ALE ÎNDUMNEZEIRII

I. Rolul efortului personal al omului în procesul mântuirii și îndumnezeirii sale. Sinergia dintre voința omenească și harul dumnezeiesc

În capitolul precedent am abordat în mod amplu și detaliat, în legătură cu Botezul și Împărtășania, tema sinergiei și am arătat că harul este dat cu adevărat în mod deplin de către Dumnezeu la Botez și în împărtășirea euharistică, dar, pentru a-l păstra în toată curăția lui și nemicșorat și pentru a-l face să rodească, se cere participarea personală a omului.

Această temă a sinergiei se regăsește în mod frecvent la Sfântul Maxim în alte contexte, și importanța pe care el i-o acordă, mai ales în legătură cu tema îndumnezeirii, a fost remarcată de mulți comentatori.¹

¹ A se vedea mai ales H. STRAUBINGER, *Die Christologie des heiligen Maximus Confessor*, Bonn, 1906, p. 84: „În procesul de îndumnezeire, pe lângă harul lui Dumnezeu, este de asemenea necesară colaborarea omului. Dumnezeu și omul trebuie să colaboreze.” J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, 1938, p. 322: „În numeroase locuri din scrierile sale, el afirmă în termeni preciși că mântuirea creștinului, și prin urmare îndumnezeirea lui, presupun efortul său personal.” P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 72, 81-83. B. SARTORIUS, „La Doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, Geneva, 1965, p. 152. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 475-476. B. E. DALEY, „Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.),

Dacă Sfântul Maxim recunoaște rolul predominant și determinant al harului pe toate treptele vieții duhovnicești a omului, afirmând că numai harul îi poate oferi acestuia virtuțile, cunoașterea și toate celelalte harisme,² și, peste tot, îl mântuiește și-l îndumnezeiește (cu atât mai mult cu cât îndumnezeirea, prin faptul că este mai presus de fire, întrece puterea de lucrare a facultăților omenești³), el subliniază totuși, în mod corelativ, necesitatea unei capacități receptive a omului. Aceasta este mai întâi naturală. Harul, pentru a fi primit de om și pentru a-și exercita lucrarea sa în el, trebuie să afle în el facultățile necesare pentru primirea lui. Sfântul Maxim dezvoltă în mod amplu această idee în *Răspunsuri către Talasie*, 59,⁴ scriind îndeosebi:

„Nu este îngăduit să zicem că numai harul de sine lucrează în sfinți cunoștințele tainelor, fără puterile care primesc prin fire cunoștința. [...] Harul Duhului Sfânt nu lucrează înțelepciunea în sfinți fără mintea (*nous*) care s-o primească; nici cunoștința, fără rațiunea capabilă de ea; nici credința, fără convingerea minții (*nous*) și a rațiunii despre cele viitoare și deocamdată nearătate; nici darurile vindecărilor fără iubirea de oameni cea după fire; nici vreun altul dintre celelalte daruri, fără deprinderea și puterea capabilă de fiecare [dintre acestea]”⁵

Dar această capacitate (δύναμις) receptivă trebuie să fie de asemenea o dispoziție (διάθεσις) de ordin personal, moral și duhovnicesc,⁶

Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 330-333.

² A se vedea îndeosebi *Thal.*, 54, PG 90, 512B, CCSG 7, p. 447.73-75; 59, PG 90, 605B, CCSG 22, p. 49.62-64, și *passim* în aceeași Întrebare [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 276; Întrebarea 59, pp. 355-356 și *passim* – n. trad.].

³ A se vedea *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.90-98; 59, PG 90, 609B, CCSG 22, p. 55.159-160 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, pp. 103-104; Întrebarea 59, p. 362 – n. trad.].

⁴ *Thal.*, 59, PG 90, 604A-617A, CCSG 22, pp. 45-67 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, pp. 356-369 – n. trad.].

⁵ *Thal.*, PG 90, 604D, 605B, CCSG 22, p. 45.28-47.31, 47.55-49.62 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 356, p. 357 – n. trad.].

⁶ Cf. *Thal.*, 54, PG 90, 516D, CCSG 7, p. 455.200-202 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 54, p. 282 – n. trad.].

și chiar o dispoziție ca deprindere statornică (ἔξις), după cum indică textul precedent. Sfântul Maxim insistă puternic asupra importanței determinante a harului, singurul prin care se împlinesc în om toate cele bune, și în același timp subliniază limitele posibilităților și ale lucrării omenești: „Toată activitatea (*praxis*) și contemplația, virtutea și cunoștința, bunătatea și adevărul, le săvârșește în noi, ca în niște organe, Dumnezeu, noi neaducând nimic decât dispoziția care voiește cele bune”⁷. Dar nu mai puțin adevărat este că această dispoziție rămâne esențială, de vreme ce fără ea omul nu este în măsură să primească bunurile oferite.

Sfântul Maxim insistă deseori asupra necesității efortului și a lucrării personale a omului pentru ca harul ce i s-a dat să poată lucra în el, și pentru ca să poată primi de fapt, în mod real, mântuirea, înfierea și îndumnezeirea ce i s-au acordat în mod potențial.⁸ El crede chiar că lucrarea harului este pe măsura credinței celui ce-l primește și a efortului personal prin care își arată în mod concret credința. Astfel, el scrie: „Fiecare dobândește după măsura credinței lui arătarea lucrării Duhului”⁹. Și are această minunată formulă: „Așa încât fiecare își este propriul distribuitor al harului”¹⁰.

Sfântul Maxim subliniază în nenumărate rânduri faptul că harul n-ar putea să ne silească și să lucreze fără de voia noastră. Trebuia ca Domnul, scrie el, „fiind drept, să nu înfăptuiască în chip silnic mântuirea omului stăpânit de păcat cu voia (*gnômè*) lui”¹¹. „Taina mântuirii – scrie el iarăși – este a celor care o voiesc, și nu a unora siliți s-o

⁷ *Thal.*, PG 90, 512B, CCSG 22, p. 447.73-77 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 54, p. 276 – n. trad.].

⁸ Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 322.

⁹ *Thal.*, 54, PG 90, 516A, CCSG 7, p. 455.197-199 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 281 – n. trad.]. Ideea unei primiri „analogice” (adică proporțională cu vrednicia duhovnicească a fiecăruia) se regăsește în *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.94-96 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, p. 104 – n. trad.]. Cf. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *De Spir. Sanct.*, IX, 22, SC 17 bis, pp. 324-326 [tr. rom. cit., *Despre Sfântul Duh...*, IX, 22, p. 39 – n. trad.].

¹⁰ *Thal.*, 54, PG 90, 516A, CCSG 7, p. 455.199-200 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 281 – n. trad.].

¹¹ *Thal.*, 61, PG 90, 629C, CCSG 22, p. 89.79-81 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 382 – n. trad.].

îndure”.¹² Iar în altă parte precizează: „Nu naște Duhul o aplecare a vocii (gnômè) fără voie, ci pe una voită o modelează până la îndumnezeire”.¹³

Omul însuși trebuie să pășească către Dumnezeu, de bunăvoie și liber, și să se facă vrednic de primirea harului pe care Acesta îl dăruiește; Sfântul Maxim insistă puternic asupra rolului voinței¹⁴ și al liberului arbitru al persoanei,¹⁵ al alegerii sale (πρόθεσις)¹⁶ și al dispoziției sale de a voi (γνώμη).¹⁷ El merge chiar până la a afirma: „În

¹² *Pater*, PG 90, 880B, CCSG 23, p. 36.163-164 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 312; de notat deosebirea de traducere în lb. rom.: „Taina mântuirii se lucrează numai în cei ce vor, nu și în cei ce rămân sub stăpânirea care-i robește.” – *n. trad.*].

¹³ *Thal.*, 6, PG 90, 280D, CCSG 7, p. 69.21-23 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*].

¹⁴ Cf. *Asc.*, 42, PG 90, 953B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, p. 60 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 880B, CCSG 23, p. 35.160-161, 36.163-164 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 312 – *n. trad.*]. *Thal.*, 63, PG 90, 668C, CCSG 22, p. 149.73-75 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, pp. 413-414 – *n. trad.*].

¹⁵ Importanța voinței și a liberului arbitru al omului pentru primirea bunurilor dumnezeiești este deja subliniată de unii predecesori ai Sfântului Maxim, îndeosebi: SFÂNTUL MACARIE CEL MARE, *Hom.* [Coll. II], XXVII, 9, Dörries, p. 223; XXXVII, 10, Dörries, p. 269.270 [tr. rom. cit., în: *Omilii duhovnicești*, XXVII, 9, p. 217; XXXVII, 10, p. 248 – *n. trad.*]. LVI, 2, Marriott, p. 44. *Hom.* [Coll. III], XVI, 5, 2-4, SC 275 pp. 198-200. *Ep. magn.*, Jaeger, p. 238 [tr. rom. cit., *Epistola...*, p. 81 – *n. trad.*]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, II, 17, SC 247, p. 112. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *De inst. chr.*, GNO VIII/1, p. 46 [tr. rom. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri*, (II), *Despre înțelesul numelui de creștin...*, pp. 441-442 – *n. trad.*]. *Or. cat.*, V, SC 453, p. 168 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 295 – *n. trad.*]. DIADOH AL FOTICEII, *Cap. cent.*, LXXVIII, SC 5 bis, p. 13; 89, SC 5 bis, p. 149 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 1, *Cuvânt ascetic... în 100 de capete*, cap. 78, p. 444 și, respectiv, cap. 93, p. 459 – *n. trad.*].

¹⁶ Cf. *Qu. D.*, 131, CCSG 10, p. 95.6-8 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 131, p. 186 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.97-33.106 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081D-1084A, citat *infra*; 42, PG 91, 1345D, citat *infra* [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 85; 116, p. 294 – *n. trad.*]. *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.28-29; 59, PG 90, 609D-612B, CCSG 22, p. 57.183-207 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60; Întrebarea 59, pp. 362-363 – *n. trad.*].

¹⁷ A se vedea *Pater*, PG 90, 900A, CCSG 23, p. 61.589-591 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 333 – *n. trad.*]. *Thal.*, 6, PG 90, 280D, CCSG 7, p. 69.21-23; PG 90, 281AB, CCSG 7, p. 71.38-48 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 59; p. 60 – *n. trad.*].

puterea voii noastre stă mântuirea noastră¹⁸. Și potrivit liberei alegeri a voii sale, avea Adam – să amintim lucrul acesta – să se nască în Duh și să fie în final îndumnezeit:

„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 să fie același om 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*”¹⁹

Nu altfel stau lucrurile cu cel botezat, care redobândește starea dintru început a lui Adam și are aceeași chemare ca acela.

Sfântul Maxim subliniază în nenumărate rânduri că mântuirea și îndumnezeirea, chiar dacă nu sunt rodul voinței omenești, ci doar al harului, trebuie totuși căutate²⁰ și cerute,²¹ pentru că „nu aflăm ce n-am căutat. Nu ni se deschide ușa Împărăției cerurilor fiindcă n-am bătut [...]”²²

Persoana trebuie să se deschidă harului.²³ Ea trebuie să se aliepească de Dumnezeu și de bunătățile Sale. Harul îndumnezeirii, scrie

¹⁸ Asc., 42, PG 90, 953B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, 42, p. 60 – n. trad.].

¹⁹ Amb. Io., 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 294 – n. trad.].

²⁰ A se vedea *Thal.*, 59, PG 90, 604A-617A, CCSG 22, pp. 45-67, îndeosebi PG 90, 616AB, CCSG 22, p. 63.284-300, PG 90, 617A, CCSG 22, p. 65.329-67.337 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, pp. 355-369, îndeosebi pp. 367-368 – n. trad.].

²¹ A se vedea *Pater*, PG 90, 897D-900A, CCSG 23, p. 60.585-61.591 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 329-332 – n. trad.]. *Th. Ec.*, II, 56, PG 90, 1149AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, II, 56, p. 225 – n. trad.].

²² *Ep.*, 1, PG 91, 388B. Cf. Mt 7, 7 [tr. rom. cit., *Epistola 1*, p. 24 – n. trad.].

²³ Cf. Amb. Io., 46, PG 91, 1357BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 122, p. 304 – n. trad.].

Sfântul Maxim, va fi aflat de „cel ce stăruie cu toată puterea în toate cele dumnezeiești”.²⁴ Sfinții, mai spune el, „alipindu-se în întregime de Dumnezeu, s-au învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg, prin Duh”.²⁵

Îndumnezeirea se dă potrivit legii harului, dar numai celor care lucrează în conformitate cu el.²⁶

Cel botezat are datoria de a-și ține „întreaga aplecare a voii potrivit nașterii” în Duhul, ce i-a fost dată.²⁷

Fiecare creștin trebuie, așa cum am văzut mai sus – iar Sfântul Maxim spune lucrul acesta în repetate rânduri – să păstreze harul primit la Botez²⁸ și să-l facă să rodească.²⁹ Evocând nașterea mai presus de fire de sus întru har, Sfântul Maxim scrie: „pe aceasta o păzește și o păstrează, împreună cu Dumnezeu [în Dumnezeu], libera voință [alegere] a celor ce s-au născut [astfel], cultivând cu dragoste adevărată harul dăruit și sporind prin împlinirea sârguincioasă a poruncilor frumusețea dăruită prin har”.³⁰ Persoana trebuie să se deschidă în mod liber lucrării în ea a Duhului și să sporească în faptele cele bune prin care va putea să aibă simțirea întru cunoștință a roadelor ei, pentru ca această lucrare să producă în mod real în ea efectele curățitoare și desăvârșitoare:

²⁴ *Thal.*, 61, PG 91, 640A, CCSG 22, p. 103.304-306 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 390 – n. trad.].

²⁵ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1113B. [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, p. 111 – n. trad.].

²⁶ *Thal.*, 65, PG 90, 745D, CCSG 22, p. 265.259-261 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 65, p. 482 – n. trad.].

²⁷ *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.28-29 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 60 – n. trad.].

²⁸ Cf. *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.98-100 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – n. trad.]. *Thal.*, 61, PG 90, 640B, CCSG 22, p. 103.312-314 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 390 – n. trad.].

²⁹ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 281AB, CCSG 7, p. 71.38-40 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 60 – n. trad.]. *Qu. D.*, 131, CCSG 10, p. 95.6-8: „Cel ce a semănat sămânța binelui potrivit firii [...] acela a dat deci rod semănătorului.” [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 131, p. 186 – n. trad.].

³⁰ *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.98-102 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – n. trad.]. Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 281AB, CCSG 7, p. 71.38-48, citat în capitolul precedent [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – n. trad.].

„Dacă ne pregătim voința (*gnômè*) să primească prin [întru] cunoștința și lucrarea apei, și a Duhului, atunci apa cea tainică săvârșește prin fapte (*praxis*) curățirea cunoștinței, iar Duhul Cel de-viață-făcător produce în noi desăvârșirea neschimbabilității în bine prin cunoștința din experiență [trăită]”³¹

Toate acestea cer strădanie continuă (*φιλοπονία*) și efort (*σπουδή*), înfățișate de Sfântul Maxim ca nedespărțite de harul Duhului.³²

Având credința premergătoare,³³ persoana trebuie să se silească în primul rând să se ferească de tot păcatul,³⁴ să se curețe de patimile sale³⁵ (Sfântul Maxim insistând în mod deosebit asupra necesității de a dobândi o voință [*gnômè*] neîntinată de vreo înclinare spre păcat³⁶) și să viețuiască conform virtuților³⁷ (mai ales conform iubirii, cea mai

³¹ *Thal.*, 6, PG 90, 281B, CCSG 7, p. 71.43-48 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 61 – *n. trad.*].

³² Cf. *Myst.*, V, PG 91, 677CD, CCSG 69, p. 26.413-414 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 22 – *n. trad.*].

³³ Cf. *Qu. D.*, 35, CCSG 10, p. 29.12-15 și 24-25 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 35, p. 102 – *n. trad.*]. *Thal.*, 33, PG 90, 373CD, CCSG 7, p. 229.17-231.36 (pasaj important în care este evocat rolul acesteia în îndumnezeirea omului); 54, PG 90, 524B-525A, CCSG 7, p. 463.347-465.382; 47, PG 90, 428CD, CCSG 7, p. 323.182-188 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 33, pp. 152-153; Întrebarea 54, pp. 287-289; Întrebarea 47, p. 201 – *n. trad.*].

³⁴ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 281AB, CCSG 7, p. 71.35-43; 59, PG 90, 609D-612A, CCSG 22, p. 57.183-189 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 60; Întrebarea 59, pp. 363-364 – *n. trad.*].

³⁵ Cf. *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.102-33.103 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – *n. trad.*]. *Thal.*, 15, PG 90, 297D, CCSG 7, p. 103.35-37 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 15, p. 78 – *n. trad.*]. Curăția se cere pentru cunoașterea duhovnicească. A *fortiori* ea este o condiție absolut necesară pentru îndumnezeire. Această cerință este desigur formulată de predecesorii Sfântului Maxim. A se vedea îndeosebi SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *De Spir. Sanct.*, IX, 23, SC 17 bis, pp. 326-328 [tr. rom. cit., *Despre Sfântul Duh...*, p. 39 – *n. trad.*]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Or. cat.*, XL, SC 453, pp. 332-334 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, pp. 344-345 – *n. trad.*].

³⁶ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 280D, CCSG 7, p. 69.16-21; PG 90, 281B, CCSG 7, p. 71.40-51 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*].

³⁷ Cf. *Thal.*, 47, PG 90, 428C, CCSG 7, p. 325.177-182; 59, PG 90, 609D-612A, CCSG 22, p. 57.183-191; PG 90, 612D-613A, CCSG 22, p. 59.232-236 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 47, pp. 200-201; Întrebarea 59, pp. 363-364; p. 365 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, II, 56, PG 90, 1149B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 56, p. 225 – *n. trad.*]. *Ep.* 1, PG 91, 388B [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 24 – *n. trad.*].

mare dintre ele,³⁸ a cărei putere îndumnezeitoare e mult lăudată de Sfântul Maxim³⁹). Aceasta se săvârșește prin împlinirea poruncilor⁴⁰ sau, într-un mod mai general, prin ansamblul nevoițelor ascetice și morale desemnate în mod tradițional de la Evagrie încoace prin termenul de *praxis*.⁴¹ Harul primit la Botez, afirmă Sfântul Maxim, lucrează numai „prin împlinirea poruncilor în mod liber (γνωμικῶς)”⁴²

Rolul liberului arbitru în ferirea de păcat și curățirea de păcate, pe de o parte, și dobândirea virtuților, pe de altă parte, este subliniat în mod particular în *Răspunsuri către Talasie*, 59, în legătură cu lucrarea pedagogică a Duhului:

„Pe cel ce caută cu stăruință în duh mântuirea sufletelor și cercetează cu de-amănuntul rațiunile (*logoi*) și modurile (τρόποι) duhovnicești ale acestei mântuirii, îi povățuiește la înțelegere

³⁸ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 393BC [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 27 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1113B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, p. 112 – n. trad.].

³⁹ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 393BC, 397B, 401BC, 404A, 408B [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 27, p. 31, pp. 34-35, p. 37 – n. trad.].

⁴⁰ Cf. *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.101-102 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – n. trad.]. *Thal.*, 15, PG 90, 297D, CCSG 7, p. 103.35-37; 54, PG 90, 525A, CCSG 7, p. 465.378-382; 61, PG 91, 640A, CCSG 22, p. 103.304-306; 63, PG 90, 668C, CCSG 22, p. 149.73-75 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 15, p. 78; Întrebarea 54, p. 288; Întrebarea 61, p. 390; Întrebarea 63, pp. 413-414 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 4, PG 91, 57AB, unde se stabilește o legătură cu îndumnezeirea, Sfântul Maxim spunând că Dumnezeu „îndumnezeiește prin har pe cei ce urcă împreună cu El prin voința lor ce se determină ca socotință proprie (*gnômê*) și primesc, prin golirea (*chenoza*) Cuvântului plinătatea Lui, desăvârșindu-se în lucrarea poruncilor” [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 3, p. 208, cu o deosebire de nuanță – n. trad.]. Dintre predecesorii Sfântului Maxim, MARCU ASCETUL este în mod cert cel care a insistat cel mai mult asupra necesității împlinirii poruncilor, pentru ca harul primit „tainic” la Botez să se arate „lucrător” (cf. *De bapt.*, 15-16, PG 65, 1001B-1005C; 20, PG 65, 1012A; 30, PG 65, 1028BC) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 1, *Răspuns acelorora care se îndoiesc de dumnezeiescul Botez*, 15-16, pp. 335-337; 20, p. 346; 30, pp. 371-372 – n. trad.].

⁴¹ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 401B [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 34 – n. trad.]. *Thal.*, 6, PG 90, 281B, CCSG 7, p. 71.45; 59, PG 90, 612B, CCSG 22, p. 59.208-212 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60; Întrebarea 59, p. 364 – n. trad.]. A se vedea P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 81s.

⁴² *Thal.*, 61, PG 90, 636D, CCSG 22, p. 99.241-242 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 388 – n. trad.].

Duhul Sfânt, Care nu lasă să rămână în ei nemișcată și nelucrată puterea prin care pot să caute cu stăruință cele dumnezeiești. Mai întâi El îi învață să «caute» omorârea voinței (προαίρεσις) din păcat sau a păcatului din (prin) voință și învierea voinței în (prin) virtute sau a virtuții în (prin) voință. De asemenea, să «cerceteze» modurile de omorâre a voinței din păcat sau a păcatului din (prin) voință; la fel, rațiunile (*logoi*) învierii voinței în (prin) virtute și a virtuții în (prin) voință. Căci prin aceste moduri și rațiuni (*logoi*) obișnuiește să se înfăptuiască omorârea păcatului din (prin) voință sau a voinței din păcat, precum și învierea virtuții în (prin) voință sau a voinței în (prin) virtute. [...] Căci se cuvine, de fapt, ca cel ce vrea să se mântuiască să omoare nu numai păcatul pentru voință, ci și voința însăși pentru păcat (față de păcat),⁴³ și să învie nu numai voința pentru virtute, ci și însăși virtutea pentru voință. Aceasta pentru ca întreaga voință omorâtă să fie despărțită de întregul păcat omorât, încât să nu-l mai simtă, și întreaga voință înviată să simtă întreaga virtute înviată printr-o unire nedespărțită.⁴⁴

Practiciile virtuților îi corespunde dobândirea în mod liber a asemănării cu Dumnezeu,⁴⁵ a cărei funcție îndumnezeitoare este deseori amintită de Sfântul Maxim.⁴⁶

Fie că este vorba de iertarea păcatelor, de curăția dinspre patimi sau de dobândirea virtuților, Sfântul Maxim subliniază puternic necesitatea strădaniei liber consimțite din partea omului și faptul că

⁴³ Nu este vorba de a suprima alegerea prin mijlocirea păcatului, ci de a omorî în sine păcatul, de a omorî odată cu el liberul arbitru solidar cu el [în tr. rom., folosirea prepoziției *pentru* (*față de*) păcat, iar nu *prin* păcat, ca în tr. fr., înlătură echivoac pe care această explicație a autorului dorește să-l clarifice – *n. trad.*].

⁴⁴ *Thal.*, 59, PG 90, 609D-612B, CCSG 22, p. 57.178-207 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, pp. 363-364 – *n. trad.*].

⁴⁵ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 280D, CCSG 7, p. 69.14-16 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*].

⁴⁶ A se vedea îndeosebi *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081D-1084A; 10, PG 91, 1113C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, pp. 85-86; p. 13, pp. 111-112 – *n. trad.*]. *Thal.*, 64, PG 90, 713BC, CCSG 22, p. 219.514-515 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 452 – *n. trad.*].

primirea darurilor dumnezeiești depinde de ea, și arată în mod cuvenit temeurile evanghelice ale acestui principiu:

„Să ne iubim așadar unii pe alții, și vom fi iubiți de Dumnezeu. Să fim cu îndelungă-răbdare întreolaltă, și va fi și El cu îndelungă-răbdare față de păcatele noastre. Să nu răsplătim răul cu rău, și nu vom primi după păcatele noastre. Căci iertarea greșalelor noastre o aflăm în iertarea fraților. Iar mila lui Dumnezeu e ascunsă în milostivirea noastră față de aproapele. De aceea a zis Domnul: «Iertați, și vi se va ierta vouă» (*Luca* 6, 37). Și: «De veți ierta oamenilor greșalele lor, și Tatăl vostru Cel din ceruri va ierta vouă greșalele voastre» (*Matei* 6, 14). Sau: «Cu ce măsură veți măsura, cu aceea vi se va măsura vouă» (*Matei* 5, 7)»⁴⁷

Credinciosul trebuie apoi să se străduiască să se înalțe la contemplare și la cunoaștere,⁴⁸ aceasta din urmă având un rol esențial, după cum vom vedea, în îndumnezeire.⁴⁹ Dacă este adevărat că pe acestea Dumnezeu le dăruiește, nu mai puțin adevărat este că omul trebuie să aibă așezarea cuvenită pentru primirea lor, prin curățirea sufletului și a minții și prin împlinirea virtuților, dar încă și prin tinderea spre ele, prin căutarea,⁵⁰ prin cererea lor de la Dumnezeu⁵¹ și prin iubirea⁵² lor.

Îndumnezeirea cere în ansamblu, din partea celui botezat, o viețuire dumnezeiască. Duhul Sfânt, spune Sfântul Maxim, „este [...]

⁴⁷ Asc., 42, PG 90, 953B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, 42, p. 60 – n. trad.].

⁴⁸ Cf. *Th. Ec.*, I, 13, PG 90, 1088BC [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia Întrupării...*, p. 160 – n. trad.].

⁴⁹ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 261BC, CCSG 7, p. 41.423-43.425; 15, PG 90, 297D, CCSG 7, p. 103.35-40 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, pp. 40-41; Întrebarea 15, p. 78 – n. trad.]. *Th. Ec.*, I, 97, PG 90, 1124A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia Întrupării...*, I, 97, p. 198 – n. trad.].

⁵⁰ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 604A-617A, CCSG 22, pp. 45-67; PG 90, 609D, CCSG 22, p. 57.178-183 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, pp. 355-368; p. 362 – n. trad.].

⁵¹ Cf. *Ep.*, 1, PG 91, 388BC [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 24 – n. trad.].

⁵² Cf. *Thal.*, 47, PG 90, 428C, CCSG 7, p. 323.180 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 47, p. 201 – n. trad.].

numai în cei [...] care s-au făcut vrednici de sălășluirea Lui îndumnezeitoare printr-o viață după voia lui Dumnezeu”⁵³

Vom menționa că atunci când este vorba de îndumnezeirea omului, Sfântul Maxim spune practic întotdeauna că aceasta se dă celor „vrednici”⁵⁴ „vrednicia” rezumând condițiile pe care persoana le are de îndeplinit dinspre partea ei pentru a primi în mod deplin și pentru a actualiza harul care-o îndumnezeiește, chiar dacă această vrednicie poate fi ea însăși socotită, dintr-un anumit punct de vedere, drept dar al lui Dumnezeu.⁵⁵

Hristos fiind, prin iconomia Sa mântuitoare și îndumnezeitoare, Mijlocitorul între oameni și Dumnezeu, Cel care a dobândit pe seama oamenilor harul mântuirii și al îndumnezeirii, și Cel în Care și prin Care ei primesc acest har de la Duhul Sfânt, tema sinergiei primește desigur adesea o expresie hristologică. Sfântul Maxim spune că omul trebuie să se înalțe într-atât la Dumnezeu, pe cât (regăsim

⁵³ *Thal.*, 15, PG 90, 300A, CCSG 7, p. 103.49-50 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 15, p. 78 – n. trad.].

⁵⁴ Cf. *Qu. D.*, 61, CCSG 10, p. 48.9; 180, CCSG 10, p. 123.14-15 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, 61, p. 127 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076A, 1076C, 1088C; 46, PG 91, 1357B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 75, p. 77, p. 78; 7i, p. 90; 122, p. 304 – n. trad.]. *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 64.1050-1051 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 43 – n. trad.]. *Thal.*, 2, PG 90, 272BC, CCSG 7, p. 51.26-29; 9, PG 90, 285C, CCSG 7, p. 79.21; 22, PG 90, 317D, 320C, CCSG 7, p. 139.35-36 și 64; 54, PG 90, 525A, CCSG 7, p. 465.379-382; 59, PG 90, 609A, BC, CCSG 22, p. 53.138-141, 55.160-163; 61, PG 90, 640A, CCSG 22, p. 103.303-304; 62, PG 90, 657D, CCSG 22, p. 135.305-306; 63, PG 90, 673CD, CCSG 22, p. 159.220-221; 65, PG 90, 700B, CCSG 22, p. 197.157. *Th. Ec.*, I, 45, PG 90, 1100B; 55, PG 90, 1104B; II, 25, PG 90, 1136C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, p. 50; Întrebarea 9, p. 66; Întrebarea 22, p. 101, p. 102; Întrebarea 54, p. 289; Întrebarea 59, p. 361; Întrebarea 61, p. 390; Întrebarea 62, p. 406; Întrebarea 63, p. 419; Întrebarea 64, p. 441 – n. trad.]. Această afirmație se regăsește, desigur, la predecesorii Sfântului Maxim. A se vedea îndeosebi SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *De Spir. Sanct.*, IX, 22, SC 17 bis, pp. 324-326 [tr. rom. cit., *Despre Sfântul Duh...*, p. 39 – n. trad.]. Referitor la această noțiune și importanța ei la Sfântul Maxim, a se vedea B. E. DALEY, „Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 330-333.

⁵⁵ Vrednicie se cere de asemenea pentru primirea înfierii în cea mai înaltă formă a ei. Cf. *Ep.*, 19, PG 91, 589C [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152 – n. trad.].

aici principiul *tantum-quantum*) Dumnezeu S-a pogorât la oameni.⁵⁶ El evocă astfel pogorârea Cuvântului Cel iubitor de oameni care „îndumnezeiește prin har pe cei ce urcă [...] prin [...] socotința lor proprie (*gnômè*)”.⁵⁷ Această înălțare a credinciosului este o înălțare în virtute și cunoaștere, având drept condiție prealabilă „golirea (chenoza) de patimi”, pe care Sfântul Maxim o pune în raport invers cu chenoza Cuvântului, căreia îi atribuie un rol îndumnezeitor (referindu-se din nou la principiul *tantum-quantum*): alegerea liberă a celui botezat îl face „să înainteze prin golirea de patimi atâta în dumnezeire, cât S-a golit pe Sine Cuvântul lui Dumnezeu de slava Sa, pentru mântuirea noastră, făcându-Se om”.⁵⁸

Cel botezat trebuie de asemenea să urmeze lui Hristos,⁵⁹ să-L însoțească,⁶⁰ „toate făcându-le” – strămutându-se de la făptuire (*praxis*) la contemplație și cunoștință –, „împreună cu Cuvântul, conform cu Cuvântul, sub înrâurirea Cuvântului”.⁶¹ E vorba iarăși, după cum iarăși vom vedea, de a-L urma,⁶² atât în pătimirile îndurate, cât și în virtuțile văzute la El,⁶³ îndeosebi în bunătate și iubire; Sfântul

⁵⁶ Referitor la necesitatea înălțării omului, potrivit Sfântului Maxim, a se vedea M. Th. DISDIER, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 313. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 322. I. HAUSHERR, *Philautie*, Roma, 1952, p. 141.

⁵⁷ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 57AB [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 3*, p. 208 – n. trad.].

⁵⁸ *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.102-33.105 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – n. trad.].

⁵⁹ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 668C, CCSG 22, p. 149.73-75 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, *Întrebarea 63*, pp. 413-414 – n. trad.].

⁶⁰ *Amb. Io.*, 38, PG 91, 1300C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 103, pp. 256-257 – n. trad.].

⁶¹ *Amb. Io.*, 38 [tr. rom. cit. *supra*. De notat deosebirea de traducere: „toate făcându-le cu rațiunea, conform cu Rațiunea, mai presus de rațiune” – n. trad.].

⁶² A se vedea între altele *Pater*, PG 90, 880B, CCSG 23, p. 36.162-163 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 312 – n. trad.]. *Myst.*, XXIV, PG 91, 713B, CCSG 69, p. 68.1125-1133 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 45 – n. trad.]. Cf. J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 322.

⁶³ Aceste idei referitoare la îndumnezeirea săvârșită prin mijlocirea lui Hristos, care cere din partea credincioșilor o viețuire conformă cu învățăturile Sale, se regăsește la ORIGEN: „cu Iisus au început să se întrepătrundă firea dumnezeiască și cea

Maxim scrie anume: „Dumnezeu, [Care îndeamnă la acestea], cu mult mai mult îl va arăta pe cel ce poate să facă bine, și face, ca fiind cu adevărat dumnezeu după har și participare, ca unul ce și-a însușit prin bună imitare lucrarea și însușirea binefăcătoare a Aceluia”.⁶⁴

Comuniunea și unirea cu Hristos, săvârșite de Sfântul Duh, din care decurge îndumnezeirea, se împlinesc în măsuri diferite, ca unele ce sunt pe măsura puterii și vredniciei duhovnicești a fiecăruia: „Fiecare are pe Hristos [...] potrivit cu puterea sa și cu harul Duhului dăruit lui după vrednicie, făcându-și pe măsura sa urcările înalte [...]”.⁶⁵

Sinergia dintre Dumnezeu și om în viața duhovnicească, prin care ajunge în cele din urmă la starea de mântuit și îndumnezeit, în mod evident poate fi pusă în paralel cu sinergia dintre omenitatea și dumnezeirea Cuvântului întrupat și poate fi chiar considerată, în cadrul concepției maximiene, ca întemeiată pe aceasta.⁶⁶ Asupra ei Sfântul Maxim insistă cu atât mai mult și are în gândirea sa un loc cu atât mai important, cu cât el s-a făcut, într-o mare parte a vieții și a scrierilor sale, apărătorul acestei sinergii în lupta contra ereziilor monofizită, monoenergistă și monotelită, care aveau tendința să micșoreze și chiar să nege locul și funcția pe care facultățile omenești și lucrările proprii lor, îndeosebi voința și lucrarea acesteia, le aveau în persoana Cuvântului întrupat. Punerii în valoare, în hristologia Sfântului Maxim, a rolului voinței omenești a lui Hristos, care colaborează și se armonizează în mod liber cu voința dumnezeiască, îi corespunde, în învățătura sa duhovnicească, punerea în valoare a rolului indispensabil al voinței și al liberului arbitru (*gnômê* și *alegere*) ale omului pentru a se acorda cu voința dumnezeiască și a lucra împreună cu ea

omenească, pentru ca aceasta din urmă să se îndumnezeiască prin comuniunea cu ceea ce este dumnezeiesc, și nu numai în Iisus, ci și în toți cei care duc, cu credință, viața propovăduită de Iisus, care îndreaptă spre iubirea de Dumnezeu și spre comuniunea cu El pe tot omul care își duce viața după îndemnul lui Iisus” (*Contr. Cels.*, III, 28, SC 136, p. 68) [tr. rom. cit., pp. 188-189 – *n. trad.*].

⁶⁴ *Myst.*, XXIV, PG 91, 713B, CCSG 69, p. 68.1122-1124 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 45 – *n. trad.*].

⁶⁵ *Amb. Io.*, 47, PG 91, 1360D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 123, p. 306 – *n. trad.*].

⁶⁶ Cf. B. SARTORIUS, „La Doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, Geneva, 1965, pp. 161-162.

nu doar la mântuirea, ci și la îndumnezeirea sa (sau mai exact la ceea ce, dinspre partea lui, o condiționează).⁶⁷

Sfântul Maxim, după cum vom vedea, recunoaște acest rol indispensabil al voinței și al liberului arbitru al omului până pe cele mai înalte trepte ale vieții duhovnicești și în procesul îndumnezeirii, chiar atunci când este vorba de cea mai înaltă treaptă a acesteia, când credinciosul, de bunăvoie și liber, renunță la propria lucrare, predându-se lucrării dumnezeiești,⁶⁸ care devine atunci predominantă și lucrează toate în el, dar cu libera lui consimțire.

În funcție de context, Sfântul Maxim insistă mai mult asupra unuia sau altuia din cei doi poli ai sinergiei,⁶⁹ după cum ne-am putut da seama din cele de mai sus. Dar în orice caz, și unul, și celălalt sunt indispensabile. Aflăm în scrierile Sfântului Mărturisitor formule în care cei doi poli se arată în complementaritatea lor și, dacă putem îndrăzni să spunem aceasta, în interdependența lor. Cea mai remarcabilă dintre ele este desigur aceasta: „Niciunul [dintre sfinți] nu a primit nimic decât bunul ce i s-a dat de la Domnul Dumnezeu, pe măsura bunăvoinței și recunoștinței celui ce l-a primit, altfel spus, fiecare din ei a dobândit numai acele bunuri pe care le-a atribuit Domnului, Care le-a dăruit”⁷⁰

Considerațiile precedente, care insistă asupra necesității ca cel botezat să colaboreze în mod personal cu Dumnezeu, să-și pună voința sa în acord cu El, să sporească și să facă rodnic harul primit, într-o perspectivă ascetică și duhovnicească puternic legată de hristologie, nu trebuie să ne facă însă să uităm considerațiile analoge pe care Sfântul Maxim le dezvoltă într-o perspectivă mai „metafizică”, îndeosebi în termeni de *logos* al firii și de *tropos* al existenței.

Potrivit Sfântului Maxim, așa cum am văzut deja, fiecare persoană este datoare să adopte un mod (τρόπος) de existență „conform firii” sau conform rațiunii (*logos*) firii sale, *logos* care hărăzește acestei

⁶⁷ A se vedea mai ales *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C-1076B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b-7c, pp. 73-77 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 7, PG 91, 80D [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 6, p. 222 – n. trad.].

⁶⁸ A se vedea *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073CD [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 74 – n. trad.].

⁶⁹ Ca în însuși cuprinsul Întrebării 59, din *Răspunsuri către Talasie*.

⁷⁰ *Thal.*, 54, PG 90, 512CD, CCSG 7, p. 447.87-91 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 277 – n. trad.].

firi, potrivit planului Creatorului, îndumnezeirea, rânduindu-i și orientându-i dintru început puterile spre scopul acesta. În vreme ce mișcarea omului, puterile sale și lucrarea acestora sunt în mod natural rânduite spre Dumnezeu, ține de persoană, de dispoziția voii sale și de alegerea ei, viețuirea sau nu conform acestei rânduirii și orientări naturale, adică faptul de a se mișca sau nu în mod personal spre Dumnezeu, adică, iarăși, de a se conforma sau nu mișcării naturii sale, de a-i folosi puterile sau de a pune în lucrare energia lor conform sau nu naturii așa cum este aceasta definită prin *logosul* ei. Dintr-o alegere care definește un *tropos* conform naturii și *logosului* ființei sale va rezulta pentru persoană existența bună [fericită]; dintr-o alegere care definește un *tropos* contrar acestui *logos* și contrar naturii va rezulta existența rea [nefericită]. Sfântul Maxim scrie în acest sens:

„Rațiunile (*logoi*) tuturor celor ce sunt [...] preexistă în Dumnezeu, aflându-se în El în chip neclintit. Și după ele sunt și s-au făcut și persistă toate [cele ce sunt], apropiindu-se prin mișcare și în chip voit pururea de rațiunile (*logoi*) lor [stabilite prin planul dumnezeiesc], sau sunt ținute mai degrabă în existență după calitatea și cantitatea mișcării și aplecării voinței. Astfel, ele primesc existența fericită pentru virtute și mersul drept spre rațiunea (*logos*) după care există, sau existența nefericită, pentru răutatea și mișcarea contrară rațiunii (*logos*) după care există”⁷¹

Am văzut că Sfântul Maxim vorbește de asemenea de o folosire (*χρησις*) de către persoană a puterilor sau facultăților sale „potrivit naturii” sau „contra naturii”, prima fiind bună, ca una ce este conformă cu ordinea stabilită de Creator și conformă cu voia Lui, iar a doua rea, ca una ce le este contrară acestora. Această idee este exprimată în *Ambigua*, 21, unde Sfântul Maxim scrie că „dacă sufletul se va folosi bine de puterile sale [...] va veni la Dumnezeu; dar dacă se va folosi rău [...] va fi aruncat mai pe urmă [...] din slava dumnezeiască”⁷²

⁷¹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 112, p. 281 – n. trad.]. Cf. *Amb. Io.*, PG 91, 1329B [tr. rom. cit. *supra*, p. 281 – n. trad.]. A se vedea și *Th. Pol.*, 10, PG 91, 137AB [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 9*, pp. 253-254 – n. trad.].

⁷² *Amb. Io.*, 21, PG 91, 1252B [tr. rom. cit. *supra*, 83b, p. 222 – n. trad.].

Iar în *Ambigua*, 65, el afirmă că la Parusia Sa, Dumnezeu va veni și va rămâne întreg „în cei ce s-au folosit de rațiunea (*logos*) existenței prin voință conform firii [...]”, acordându-le prin strânsa împărțășire de El veșnica existență bună, și veșnica existență nefericită „celor ce s-au folosit de rațiunea (*logos*) existenței prin voință contrar firii”.⁷³ Frecventă este ideea paralelă că persoana își poate acorda sau nu voința gnostică (*gnômê*) și alegerea cu *logosul* firii sale, ducând astfel o viață conformă sau nu cu el, și prin urmare ducându-și sau nu firea la împlinirea sa, îndeplinind sau nu scopul ei,⁷⁴ și așadar persoana să fie sau nu unită cu Dumnezeu. Astfel, Sfântul Maxim scrie în *Tâlcuire la Tatăl nostru*:

„Înclinarea voii (*gnômê*) unindu-se cu rațiunea (*logos*) firii, alegerea liberă a celor ce au ajuns la această stare nu va mai fi potrivnică lui Dumnezeu. Căci nu se poate cugeta nimic contrar rațiunii (*logos*) firii – care este atât lege naturală, cât și lege dumnezeiască –, atunci când rațiunea (*logos*) firii a câștigat mișcarea voii ca să lucreze potrivit cu ea. Și dacă nu este nimic contrar (nerațional) în rațiunea (*logos*) firii, cu drept cuvânt înclinarea voii (*gnômê*) mișcându-se în armonie cu rațiunea (*logos*) firii și avea în toate lucrarea sa în armonie cu Dumnezeu”.⁷⁵

Rolul determinant al liberului arbitru (*gnômê* și *proairesis* sau alegere) al persoanei în forma pe care o capătă modul (τρόπος) de existență pentru a se acorda sau nu cu *logosul* naturii, și așadar pentru a fi „după natură” sau „contra naturii”, sau, iarăși, pentru a constitui o „bună folosire” sau o „rea folosire” a puterilor naturale, este subliniat în mod deosebit în *Opuscule teologice și polemice*, 11, odată cu ideea

⁷³ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392D [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 334 – n. trad.]. A se vedea și *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097C, unde Sfântul Maxim scrie că la început „Dumnezeu, Care a plănuit [...] să fim în El”, a voit „să ne și ducă la acest sfârșit preafericit, dându-ne ca mod buna folosire de puterile naturale”, dar „omul a refuzat acest mod prin reaua întrebuințare a puterilor naturale” [tr. rom. cit. *supra*, 7k, p. 97 – n. trad.].

⁷⁴ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 396C; *Ep.*, 3, PG 91, 409A [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 30; *Epistola* 3, p. 39 – n. trad.].

⁷⁵ *Pater*, PG 90, 901D, CCSG 23, p. 65.674-66.683 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 334 – n. trad.].

că *troposul* corespunde unei bune sau unei rele folosiri de către persoană a facultăților și lucrărilor ei naturale: voința care ține de alegerea liberă sau voința gnostică „va fi după fire, având modul (τρόπος) alegerii [folosirii] [...] corespunzător în toate rațiunii (*logos*) firii”, sau este exercitată de către persoană în mod „contrar naturii”, și „va arăta în întrebuițarea celor [puterilor] din el [din om] lucrându-se modul (τρόπος) corupt al rațiunii (*logos*) firii. [...] Căci sau e fidel, sau e contrar judecății drepte cel ce alege cele ce sunt de făcut de către el. Dar alegerea urmează în orice caz judecății. Sau se întărește prin aceasta rațiunea (*logos*) cea după fire a lui prin buna întrebuițare, sau se întărește în modul (τρόπος) contrar firii prin reaua întrebuițare. Cea dintâi se face vestitorul alegerii după fire, cea de-a doua, vestitorul alegerii contrare firii”.⁷⁶

Afirmarea unei necesare și permanente intervenții a voinței personale a omului, a liberului său arbitru, în ceea ce privește ordinea firii sale definită de Creator, pentru a-i duce la împlinire menirea, a cărei culme este îndumnezeirea, se regăsește și când este vorba de virtuți, dar de data aceasta într-o perspectivă biblică, deoarece chipul și asemănarea apar aici drept concepte-cheie. Dacă virtuțile sunt puse în lumină, iar împlinirea lor pusă în lucrare prin harul Botezului, după cum am văzut, totuși ele, după cum iarăși am văzut, au fost sădite ca semințe în fire de Creator. Creșterea lor, pe linia naturii și în conformitate cu *logosul* ei, care corespunde împlinirii chipului lui Dumnezeu în asemănare și care-l face pe om părtaș al lui Dumnezeu și-l îndumnezeiește, depinde foarte strâns, subliniază Sfântul Maxim, de liberul arbitru al omului, căruia îi revine sarcina de a le cultiva:⁷⁷

„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

⁷⁶ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 28D-29A [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, p. 190 – n. trad.].

⁷⁷ Am putea vorbi, urmând lui M.-Th. DISDIER („Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 313) de o actualizare de către persoană a chipului și a asemănării „restaurate în mod real în firea omenească pe care Cuvântul și-a făcut-o părtașă Sieși; restaurate de drept în firea omenească, în general” și „în mod potențial pentru fiecare dintre noi” prin Botez.

naturală a binelui și a arătat sfârșitul ca fiind una cu obârșia și obârșia una cu sfârșitul [...]; obârșia, întrucât de acolo a primit o dată cu existența și binele prin fire după participare, iar scopul, întrucât [...] străbate prin dispoziție și hotărâre liberă (*gnômè*) cu toată sânguinta drumul de laudă [...] [prin care] 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 [inerent firii] spre Cauza proprie și intrarea în intimitatea ei”⁷⁸

Între aceste diferite perspective maximiene nu există nici incoerență, nici fractură, ci o deplină convergență și un deplin acord.

Se știe că pentru Sfântul Maxim, în pofida diferenței care există între ordinea firii și ordinea harului (care corespunde distincției între fire și mai presus de fire), nu există discontinuitate între ele, în măsura în care harul permite împlinirea firii. Ordinea firii pare ea însăși a fi legată de ordinea „hristică”, de vreme ce Cuvântul întrupat a venit să restabilească firea în cele ce era dintru început și să-i redea, înnoindu-i puterile, posibilitatea de a-și împlini menirea spirituală, înfăptuind în însăși firea pe care Și-a asumat-o această împlinire în deplinătatea ei. Cel botezat este cel care a primit de la Duhul altoirea în trupul lui Hristos și primirea în El a acestei înnoiri a firii și, potențial, îndeplinirea ei. Ordinea ascetică pare a fi și ea o continuare a ordinii firii, pentru că a te conforma *logosului* firii înseamnă a te purta nu doar în mod rațional (termen care în greacă derivă de la *logos*) și conform cu firea, ci și a te purta în mod drept⁷⁹ și bun; ea se definește, pe de altă parte, în legătură cu ordinea „hristică”, pentru că Hristos înfățișează în El însuși arhetipul acestui *tropos* conform cu *logosul* firii, pentru că purtarea și felul Său de a fi sunt date ca modele ale acestui comportament drept și bun, pentru că El oferă fiecărui om mijloacele de a-l înfăptui și este însuși izvorul virtuților pe care fiecare persoană trebuie să le facă roditoare în ea.

⁷⁸ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081D-1084A. A se vedea și *Qu. D.*, 131, CCSG 10, p. 195 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, pp. 85-86 – n. trad.].

⁷⁹ Cf. *Th. Pol.*, 10, PG 91, 137A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 9*, p. 253 – n. trad.].

II. Practica (*praxis*) virtuților

1. *Locul practicii (praxis)*

Noțiunea de *praxis* (πρᾶξις, πρακτική) apare de nenumărate ori în scrierile Sfântului Maxim și este în mod frecvent legată de noțiunea de contemplație (θεωρία), acest cuplu desemnând adesea, începând cu Origen și mai ales cu Evagrie, care l-a impus în uzul spiritualității creștine răsăritene,⁸⁰ primele două etape ale vieții duhovnicești (a treia fiind *theologia*).⁸¹ Învățătura duhovnicească a Sfântului Maxim și, prin urmare, aceste două noțiuni au fost îndeajuns studiate, așa încât ne vom limita la examinarea a ceea ce ține de tema noastră.⁸²

Practica (*praxis*), pe care Sfântul Maxim o mai numește și „filosofie practică” (mai rar „filosofie morală”), constituie prima treaptă a vieții duhovnicești și se identifică cu împlinirea poruncilor sau încă și cu asceza, care nu constă doar în acte de mortificare trupească (post, priveghere, lucrul mâinilor etc.), ci în întreaga lucrare prin care, pe de o parte, se combat patimile și se curățesc mintea (*nous*), sufletul și trupul, iar pe de altă parte, se practică virtuțile. Aceasta fiind finalitatea,

⁸⁰ Referitor la noțiunea de *praxis*, originile și înțelesul ei la Evagrie, a se vedea A. și C. GUILLAUMONT, Introducere la ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique* ou *Le Moine*, SC 171, Paris, 1971, pp. 38-63.

⁸¹ *Theôria* și *theologia* sunt uneori regrupate de Sfântul Maxim sub noțiunea de *gnôsis*, cuplată adesea cu noțiunea de virtute, aceasta din urmă desemnând în acest caz *praxis*-ul.

⁸² Despre spiritualitatea maximiană în ansamblul ei, studiul cel mai complet este acela al lui W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965. Referitor la cuplul *praxis-theôria* sau *praxis-gnôsis*, a se vedea mai ales M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, pp. 156-184 și pp. 239-268 (în acest studiu este subliniată dependența Sfântului Maxim de Evagrie); J. PÉGON, Introducere la MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, SC 9, Paris, 1945, pp. 38-49; H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 330-338; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 355-376 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 369-388 – n. trad.]; I.-H. DALMAIS, „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur”, dans *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu*, Paris 1967, pp. 200-202; J.-Cl. LARCHET, Introducere la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Paris-Suresnes, 1992, pp. 29-40.

putem considera că, pentru Sfântul Maxim, viața virtuoasă constituie esența practicii (*praxis*).⁸³

Pentru el, și lucrul acesta este cel care deosebește poziția sa de cea a lui Evagrie, practica (*praxis*) nu este o simplă etapă menită a fi depășită prin cunoașterea care-i urmează și pe care o pregătește. Ea rămâne prezentă până pe culmile vieții duhovnicești, unde câștigurile sale sunt necesare. Ea nu este doar o pregătire pentru contemplație (care nu este cu puțință fără nepătimire⁸⁴ și virtuți⁸⁵), ci complinirea indispensabilă și permanentă a acesteia. *Praxis* și *theōria* sunt foarte des citate împreună de Sfântul Maxim, deoarece ele formează pentru el un cuplu unit și indisociabil, fiind în mod fundamental una prin natura lor⁸⁶ și contribuind la călăuzirea omului spre același țel dumnezeiesc și, de asemenea, ca unele ce nu încetează de a se condiționa și de a se confirma sau adevăra una pe alta. Practica (*praxis*) care nu ajunge la contemplație rămâne nedeplină; după cum orice încercare de înălțare la contemplație, neîntemeiată pe practică, e sortită eșecului.⁸⁷ „Întreg [și curat], scrie Sfântul Maxim, este cel ce-și însoțește făptuirea (*praxis*) cu cunoștința și a cărui contemplație nu este lipsită de fapte (de *praxis*)”⁸⁸ „Taina mântuirii noastre”, spune el iarăși, arată „activitatea (*praxis*) ca pe o contemplație lucrătoare,⁸⁹ iar contemplația ca pe o activitate (*praxis*) cunoscătoare (mistagogică). Scurt

⁸³ Cf. I.-H. DALMAIS, „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur”, Paris, 1967, p. 200.

⁸⁴ Cf. *Thal.*, 55, PG 90, 548BC, CCSG 7, p. 499.296-299; 56, PG 90, 577C, CCSG 22, p. 5.37-43 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 55, p. 315; Întrebarea 56, p. 333 – n. trad.].

⁸⁵ Cf. *Thal.*, 3, PG 90, 273C, CCSG 7, p. 57.36-42; 50, PG 90, 468D, CCSG 7, p. 383.79-82; 54, PG 90, 524BC, CCSG 7, p. 463.347-357; 65, PG 90, 748BC, CCSG 22, p. 269.287-288 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 3, pp. 52-53; Întrebarea 50, p. 237; Întrebarea 54, p. 287; Întrebarea 65, pp. 486-487 – n. trad.].

⁸⁶ Cf. *Thal.*, 3, PG 90, 273CD, CCSG 7, p. 57.43-48 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 3, p. 53 – n. trad.].

⁸⁷ Cf. *Thal.*, 48, PG 90, 440A, CCSG 7, p. 339.151-154 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 48, p. 210 – n. trad.].

⁸⁸ *Thal.*, 58, PG 90, 593D, CCSG 22, p. 31.52-54 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 58, pp. 347-348 – n. trad.].

⁸⁹ Cf. *Amb. Io.*, 30, PG 91, 1273B: „și făptuirea (*praxis*) este contemplativă” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 91, p. 237 – n. trad.].

vorbind, virtutea apare ca o manifestare a cunoștinței, iar cunoștința ca o putere susținătoare a virtuții. Și, prin amândouă, adică prin virtute și cunoștință, se manifestă o singură înțelepciune⁹⁰. „Căci acestea, unindu-se întreolaltă, iradiază o singură slavă, și aceea, a lui Dumnezeu”⁹¹.

De aceea nu este surprinzător faptul că Sfântul Maxim recunoaște practicii înseși o funcție esențială și, s-ar putea spune, nemijlocită în raport cu îndumnezeirea.⁹²

Simplei curățiri de patimi, privită de altfel ca având drept țel esențial dobândirea virtuților, Sfântul Maxim, după cum vom vedea, îi atribuie, la măsura ei, o funcție îndumnezeitoare; Sfântul Maxim o pune în legătură, într-un raport de analogie inversă și potrivit principiului *tantum-quantum*, cu chenoza îndumnezeitoare a Cuvântului.⁹³

Chinurilor și suferințelor legate de *praxis* li se atribuie de asemenea o astfel de funcție:

„Pe Acesta [pe Hristos] dorindu-L [contemplându-L] mai înainte în chip tainic în duh, au învățat că slavei celei întru Hristos ce se va arăta în viitor pe urma virtuții trebuie să-i premergeă în timpul de față [ca s-o primească] pătimirile în El pentru virtute. [...] Deci ei căutau cu stăruință și cercetau cu de-amănuntul nu numai nesticăciunea firii și rațiunile îndumnezeirii ei, ci și timpul în care va veni încercarea prin pătimiri de dragul ei, ca să facă vădită atât dispoziția celor ce o doresc cu adevărat [...]; apoi și timpul, adică veacul celălalt, în care se va arăta prezență și actualizată îndumnezeirea după har, care îi va face pe toți întru asemănarea dumnezeiască, în măsura în care este capabil

⁹⁰ *Thal.*, 63, PG 90, 681A, CCSG 22, p. 171.390-397. Cf. *Thal.*, 34, PG 90, 376D-377A, CCSG 7, p. 235.17-27 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 425. Cf. Întrebarea 34, pp. 155-156 – *n. trad.*].

⁹¹ *Thal.*, 54, PG 90, 512B, CCSG 7, p. 447.70-72 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 54, p. 276 – *n. trad.*].

⁹² Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 370, p. 458 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică...*, p. 384, p. 467 – *n. trad.*]. F. BORNERT, „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l'Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, p. 120.

⁹³ Cf. *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.102-33.106, citat *infra* [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – *n. trad.*].

s-o primească. [...] aceasta a numit-o Scriptura⁹⁴ mărirea ce va urma ostanelilor pentru virtute”.⁹⁵

Dar cel mai adesea Sfântul Maxim atribuie această înaintare spre îndumnezeire practicii (*praxis*) privite în totalitatea ei și în raport cu contemplația.

În *Ambigua*, 48, el vede în *praxis* și contemplație trepte de slavă pe care Dumnezeu îl înalță pe om până la îndumnezeire:

„Iisus și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce a străbătut cerurile și a ajuns mai presus de toate cerurile, pururea trece și mută pe cei ce-I urmează Lui prin făptuire (*praxis*) și contemplație, de la cele mai mici la cele mai mari și, iarăși, de la acestea la cele mai presus de ele și, simplu vorbind, 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 lui”.⁹⁶

În *Ambigua*, 30, *praxis* și contemplația sunt înfățișate ca ducându-l pe om la îndumnezeire, ca unele ce-l ridică mai presus de materie și formă, pentru că astfel ele îl despart de toate celelalte creaturi și-l fac într-o oarecare măsură asemenea lui Dumnezeu:

„Cel ce și-a luminat mintea (*nous*) cu contemplația înaltă, în interpretarea fiecăreia dintre numirile dumnezeiești, și și-a ridicat-o și adaptat-o la rațiunea (*logos*) originară și duhovnicească a fiecăreia și prin ostanelile 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 dumnezeiești”.⁹⁷ El își face drum dumnezeiesc și călăuzitor spre

⁹⁴ Cf. 1 Petru 1, 10-11.

⁹⁵ *Thal.*, 59, PG 90, 612D-613B, CCSG 22, p. 59.232-61.250 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 365 – *n. trad.*].

⁹⁶ *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1364A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124, p. 308 – *n. trad.*].

⁹⁷ Sfântul Maxim comentează aici un pasaj din *Or.*, XXX, 21 (SC 250, p. 274), a SFÂNTULUI GRIGORIE DE NAZIANZ, care se arată în chip foarte clar ca sursă a

Dumnezeu prin contemplația tainică «în chip înalt» prin numirile înalte, iar prin filosofia făptuitoare își face trupul «împreună pătimind». Căci el se grăbește prin cele [numirile] trupești spre ținta [odihna] de sus. Mai bine-zis, își face drumul «în întregime dumnezeiește», pentru că și făptuirea (*praxis*) lui e contemplativă și nu lipsită de har[ul rațiunii]. Iar scopul acesta arată clar că a ales înstrăinarea voinței (γνωμική) 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 (*praxis*), și cu mintea, mai presus de formă, prin contemplație, adică mai presus de cele din care se alcătuieste existența fapturilor; sau, ca să spun totul, făcându-se prin obișnuința (ἔξις) virtuții și a cunoștinței cu totul nematerial și fără formă, pentru [prin] 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 formă”⁹⁸

Sfântul Maxim evocă în mai multe rânduri rolul îndumnezeitor pe care îl au *praxis* și *theōria*, considerând că ele permit o veritabilă asimilare a Cuvântului. În *Quaestiones et dubia*, 142, el scrie despre Cuvântul că „Se întrupează în noi și Se pogoară în noi prin lucrarea practică (*praxis*)”, „întrupare” urmată de o înălțare prin cunoștință, care culminează în îndumnezeire.⁹⁹ Iar în *Capete gnostice sau teologice*, suta a doua, spune că „în cel ce se află pe treapta făptuirii (*praxis*), Cuvântul îngroșându-Se [hrănit] prin chipurile (modalitățile) virtuții, Se face trup”.¹⁰⁰ Dar această asimilare a Cuvântului este privită de către Sfântul Maxim mai ales în cadrul a ceea ce noi am numit în capitoul

concepției sale: „Ai denumirile Fiului. Mergi prin ele: Prin cele câte sunt înalte, mergi dumnezeiește, și prin cele câte sunt trupești, trupește, și mai ales mergi prin ele dumnezeiește întru totul, ca să te faci dumnezeu, urcându-te de jos, din pricina Celui care a coborât de sus pentru noi.” [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice*, p. 154 – *n. trad.*].

⁹⁸ *Amb. Io.*, 30, PG 91, 1273BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 92, pp. 237-238 – *n. trad.*].

⁹⁹ Cf. *Qu. D.*, 142, CCSG 10, p. 101.13-21 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 142, p. 192, cu menționarea unei deosebiri de traducere – *n. trad.*].

¹⁰⁰ *Th. Ec.*, II, 37, PG 90, 1141C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 37, p. 218 – *n. trad.*].

precedent forme neeuharistice de împărtășire. În *Răspunsuri către Talasie*, 35, el asimilează trupul Cuvântului cu virtutea adevărată,¹⁰¹ ceea ce înseamnă, în sens invers, că acela care practică virtutea se împărtășește cu trupul Cuvântului. Cele ce urmează în acest *Răspuns* însă par a limita făptuirea (*praxis*) la o funcție pregătitoare în vederea îndumnezeirii – afirmând însă că aceasta din urmă se împlinește pe baza ei –, stabilindu-se o ierarhie între împărtășirea cu trupul Cuvântului – concepută ca „reîntoarcerea desăvârșită a firii la ea însăși și restabilirea ei prin virtute și cunoștință” –, împărtășirea cu sângele Său – corespunzând cu „îndumnezeirea care o va ține [firea] prin har în fericirea veșnică [existența veșnic fericită]” – și comuniunea cu oasele, corespunzând cu „puterea de necunoscut care va susține firea în fericirea veșnică [existența veșnic fericită] prin îndumnezeire”.¹⁰²

Dar în *Epistola* 19, Sfântul Maxim scrie astfel: „Prin deprinderile tale statornice (ἔξις) ale inimii, hrănești ca prin niște sâni, prin făptuire și contemplație, pe Cuvântul, crescut din dăruirea cugetărilor și purtărilor dreptcredincioase, care, lucru nemaiauzit, săvârșește îndumnezeirea minții (*nous*) care hrănește creșterea”.¹⁰³ Iar într-un amplu pasaj din *Ambigua*, 48, deja evocat, Sfântul Maxim are în vedere comuniunea cu diferitele mădulare ale lui Hristos (cap, urechi, piept, mâini, pânțe, mădularele de jos, coapse, fluierile picioarelor, picioare etc.), potrivit căreia „Mielul lui Dumnezeu se mănâncă [...] și se mestecă spre asimilare duhovnicească, prefăcând în Sine prin Duhul pe cei ce se împărtășesc”, exprimând astfel în mod indirect îndumnezeirea credinciosului. Or, diferitele mădulare ale lui Hristos evocate de Sfântul Maxim sunt înfățișate de el drept moduri diferite de *praxis*, *theôria* și *theologia*. Să reținem aici cele referitoare la cea dintâi:

¹⁰¹ *Thal.*, 35, PG 90, 377D, CCSG 7, p. 239.25 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 35, p. 157 – *n. trad.*]. A se vedea și *Qu. D.*, 191, CCSG 10, p. 134.53-55: „Trupul Cuvântului este substanța virtuților, precum bunătatea, blândetea și altele asemenea” [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 191, p. 230 – *n. trad.*].

¹⁰² *Thal.*, 35, PG 90, 380AB, CCSG 7, p. 341.39-44 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 35, p. 158 – *n. trad.*].

¹⁰³ *Ep.*, 19, PG 91, 592AB [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152; cu o deosebire de traducere notabilă – *n. trad.*].

„De cap se va împărtăși cel ce și-a dobândit credința din principii nedemonstrabile; această credință își are rațiunile (*logoi*) privitoare la cunoștința de Dumnezeu (*theologia*) cu desăvârșire independente, și din ea crește armonizându-se tot trupul virtuților și cunoașterea în creșterea duhovnicească. De urechi se va împărtăși cel ce primește cuvintele dumnezeiești cu știință în chip duhovnicesc și rămâne datorită lor supus și ascultător lui Dumnezeu până la moarte, prin fapte. [...] De mâini, iarăși, se împărtășește, după cuviință, cel ce nu săvârșește cu nepăsare și neglijență, niciuna din faptele poruncite, ci toată energia faptuitorilor (*praxis*) o are promptă și încordată spre împlinirea legilor duhovnicești. [...] De pânțece, cel ce are fecunditatea sufletului pururea țâșnitoare [...] și cea mai aprinsă dragoste și dorință nepătimașă de a se împreuna cu Dumnezeu. [...] De mădularele de jos ale Cuvântului se împărtășește cu înțelepciune cel ce stă în chip rațional împotriva materiei și își păzește cu totul neîntinat trupul și sufletul, întipărint în el fără stricăciune, prin virtuți, pe Cuvântul devenit trup. De coapse se va împărtăși cel ce [...] taie cu totul mișcarea pasională a sufletului 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 fluierile picioarelor și de picioare se împărtășește, se poate zice, cel ce-și ține pașii sufletului neclătinați și statornici în credință, virtute și cunoștință [...] și sare împreună cu Cuvântul peste munții și dealurile răutății”¹⁰⁴

2. Credința

La temelia vieții duhovnicești, și așadar a practicii, se află credința. Mântuirea înțeleasă în sens larg (incluzând așadar îndumnezeirea) presupune desigur credința. Citând acest verset din Isaia: „Și va vedea tot trupul mântuirea lui Dumnezeu” (*Isaia* 40, 5; *Luca* 3,6), Sfântul Maxim precizează: „se înțelege, tot trupul cel credincios”. Iar citând imediat după acesta un verset din Ioil: „Și voi vărsa din Duhul

¹⁰⁴ Cf. *Amb. Io.*, 48, 1364B-1365C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124, pp. 309-310 – *n. trad.*].

Meu peste tot trupul” (*Ioil* 3,1; *Fapte* 2, 17), adaugă tot așa: „adică peste tot trupul care a crezut. Deci nu tot trupul, în general, va vedea mântuirea lui Dumnezeu. Căci trupul celor necredincioși nu o va vedea, dacă e adevărat cuvântul care zice: „Piară necredinciosul, ca să nu vadă slava Domnului” (*Isaia* 26, 10). E vorba aici în chip determinat, de tot trupul credincios”.¹⁰⁵

Mântuirea și îndumnezeirea apar în mod corelativ ca final al credinței, așa cum subliniază Sfântul Maxim în *Răspunsuri către Talasie*, 59, credința ajungând la acestea din aproape în aproape, printr-o serie de identificări succesive:

„«Mântuirea sufletelor» este sfârșitul credinței (cf. *1 Petru* 1, 9). Sfârșitul credinței este descoperirea adevărată a Celui crezut. Iar descoperirea adevărată a Celui crezut este pătrunderea (perihoreza) negrăită a Celui crezut în cel ce crede, după măsura credinței fiecăruia. Această pătrundere la rândul ei este întoarcerea finală a celor ce cred la principiul propriu, este împlinirea dorinței (ἐφῆσις) lor”.¹⁰⁶

Dar credința nu poate fi privită din acest motiv ca o simplă condiție, nici ca un simplu început al procesului de îndumnezeire. Pentru că îndumnezeirea se arată într-adevăr ca proporțională cu credința, căreia Sfântul Maxim, ca și predecesorii săi, îi recunoaște diferite grade, începând cu primul pas al credinciosului care îl duce la botez, până la vederea într-un sfârșit a lui Dumnezeu.¹⁰⁷

Prin credință în primul rând, cel ce devine creștin și este botezat are parte de prezența lucrătoare a Sfântului Duh și ajunge prin El,

¹⁰⁵ *Thal.*, 47, PG 90, 428CD, CCSG 7, p. 323.182-188 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 47, p. 201 – n. trad.].

¹⁰⁶ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 608C-609A, CCSG 22, p. 53.122-130 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 359 – n. trad.].

¹⁰⁷ Referitor la concepția despre credință a Sfântului Maxim, pe care nu o putem expune aici în întregime, a se vedea H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 339; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 336-338 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 350-351 – n. trad.]; și mai ales W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, cap. II, 2, Wiesbaden, 1965, pp. 222-231.

așa cum am văzut, la o înfiere și o îndumnezeire potențială; Duhul Sfânt, scrie Sfântul Maxim, „se află [...] în toți aceia care au moștenit prin credință numele cu adevărat dumnezeiesc și îndumnezeitor al lui Hristos. În aceștia Se află nu numai ca Acela care-i susține și le mișcă, prin Providență, rațiunea (*logos*) naturală, apoi ca Acela ce le descoperă călcarea poruncilor și păzirea lor [...], ci și ca Acela ce zidește în ei înfierea cea după har, dăruită prin credință”¹⁰⁸

În aceeași ordine de idei, Sfântul Maxim îi recunoaște credinței lucrătoare a virtuților puterea de a naște pe Cuvântul în sufletul credinciosului:¹⁰⁹

„Mama Cuvântului e credința adevărată și neîntinată. Căci precum Cuvântul ca Dumnezeu este după fire Făcătorul [născătorul] Maicii care L-a născut pe El după trup, făcând-o Maică din iubirea de oameni și primind să Se nască din ea ca om, la fel Cuvântul, producând în noi mai întâi credința, Se face pe urmă în noi Fiul credinței, întrupându-Se din ea prin virtuțile cu fapta [prin *praxis*].”¹¹⁰

Având în vedere în paralel credința lucrătoare prin împlinirea [practica] poruncilor, Sfântul Maxim îi recunoaște credinței în mod clar puterea de a-l uni pe credincios cu Dumnezeu și ajunge chiar s-o asimileze cu Împărăția lui Dumnezeu:

„Pe temeiul acestui cuvânt [«Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru» (*Luca* 7, 21)], credința nu este în afară de noi. Iar noi, cultivând-o prin poruncile dumnezeiești, o facem să devină Împărăția lui Dumnezeu, care e cunoscută numai de cei ce o au. Așadar, Împărăția lui Dumnezeu este credința dezvoltată prin lucrare. Iar Împărăția aceasta înfăptuiește unirea nemijlocită cu

¹⁰⁸ *Thal.*, 15, PG 90, 297CD, CCSG 7, p. 101.28-103.35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 15, pp. 77-78 – *n. trad.*].

¹⁰⁹ Cf. H. RAHNER, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, Innsbruck, 1935, p. 380.

¹¹⁰ *Thal.*, 40, PG 90, 400BC, CCSG 7, p. 273.121-128 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 176 – *n. trad.*].

Dumnezeu a celor ce fac parte din ea. Așadar, s-a dovedit limpede că credința este o putere de legătură, care înfăptuiește uniunea desăvârșită, nemijlocită și mai presus de fire a celui ce crede cu Dumnezeu cel crezut [de el].¹¹¹

Tot în *Quaestiones et dubia*, 33, vedem că Sfântul Maxim consideră că „acela care nu se va îndoii în inima lui” [cf. *Marcu* 11, 23] [este cel care] nu distinge cu mintea (*nous*) sau nu taie uniunea nemijlocită cu Dumnezeu, produsă prin credință, ca unul ce a devenit nepătimitor, mai bine-zis *dumnezeu*, datorită unirii prin credință.¹¹² Rolul îndumnezeitor al credinței probate prin împlinirea poruncilor¹¹³ este de asemenea subliniat de Sfântul Maxim în *Quaestiones et dubia*, 54: credința „slăvește, luminează și duce spre îndumnezeire pe cei ce s-au dovedit tari în ea prin lucrarea poruncilor, având drept argint dumnezeirea Cuvântului, care strălucește în cei vrednici, după puterea lor.”¹¹⁴

Să notăm în fine că în *Quaestiones et dubia*, 35, Sfântul Maxim spune despre credință că „poate să nască în chip firesc în oameni cea mai înaltă stare dumnezeiască.”¹¹⁵

3. *Lucrarea (praxis) poruncilor*

Textele citate anterior ne permit deja să vedem că Sfântul Maxim atribuie săvârșirii poruncilor, legată de credință, un rol important în îndumnezeirea creștinului. Acest rol¹¹⁶ în alte contexte apare legat de scopul urmărit prin săvârșirea poruncilor: curățirea de patimi și,

¹¹¹ *Thal.*, 33, PG 90, 373C, CCSG 7, p. 229.17-25 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 33, p. 153 – n. trad.].

¹¹² *Thal.*, 33, PG 90, 373D, CCSG 7, p. 231.32-36.

¹¹³ Cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 476.

¹¹⁴ *Thal.*, 54, PG 90, 525A, CCSG 7, p. 465.378-382 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 288 – n. trad.].

¹¹⁵ *Qu. D.*, 35, CCSG 10, p. 29.12-15 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 35, p. 102, cu o deosebire de traducere – n. trad.].

¹¹⁶ Referitor la locul pe care îl au poruncile în îndumnezeire, a se vedea scurtele observații ale lui P. SHERWOOD, *St Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 99, și I.-H. DALMAIS, care scrie anume: „Păzirea poruncilor se plasează în centrul înaintării către îndumnezeire, a cărei temelie o constituie credința și teama [de Dumnezeu]”

corelativ, dobândirea virtuților,¹¹⁷ ambele constituind obiectul practicii (*praxis*), care, după cum am spus, constă în esență tocmai în lucrarea (ἔργασία) poruncilor și îi permite creștinului să ajungă într-o anumită măsură la îndumnezeire.

În *Opuscule teologice și polemice*, 4, împlinirea desăvârșită a poruncilor este înfățișată ca aceea care permite primirea deplină a harului pe care Cuvântul îl dă oamenilor prin chenoza Sa, de către credincioșii care răspund la har în mod liber și, în mod reciproc, se înalță către El:

„Căci până la aceasta și pentru aceasta se produce prin arătări coborârea Celui ce e mai presus de om, coborâre care îndumnezeiește prin har pe cei ce urcă împreună cu El prin voința lor ce se determină ca socotință proprie și primesc, prin golirea (chenoza) Cuvântului, plinătatea Lui, desăvârșindu-se în lucrarea poruncilor”.¹¹⁸

Dar înainte de aceasta, și pentru a vedea lucrurile mai precis, prin practica poruncilor în cel botezat pot crește virtuțile ce se dau ca semințe.¹¹⁹ Prin ea (și ca urmare a ei) Hristos (Care este pentru Sfântul Maxim, după cum vom vedea, însăși ființa virtuților) Se poate întrupa într-un anume fel și poate crește în cel credincios, iar acesta, ca urmare, poate să se asemene tot mai mult cu El și poate fi așadar îndumnezeit.¹²⁰ Astfel, în *Quaestiones et dubia*, 166, Sfântul Maxim

(„La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur, d'après le «Liber asceticus»”, *Irénikon*, 26, 1953, p. 25).

¹¹⁷ Referitor la concepția maximiană despre porunci, a se vedea mai ales: I.-H. DALMAIS, „La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur, d'après le «Liber asceticus»”, *Irénikon*, 26, 1953, pp. 20-25. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 82-83 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 95-96 – n. trad.].

¹¹⁸ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 57AB [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 3*, pp. 207-208 – n. trad.].

¹¹⁹ Cf. *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.100-101 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – n. trad.].

¹²⁰ Ceea ce Sfântul Maxim exprimă în mod indirect în acest pasaj din *Capete teologice și economice*: „Câtă vreme eu sunt nedesăvârșit și nesupus, neascultând de Dumnezeu prin lucrarea poruncilor și nedesăvârșindu-mă în cugetare prin cunoștință, îmi apare și Hristos ca om nedesăvârșit și nesupus din pricina mea. Căci necrescând împreună cu El după duh, Îl micșorez și-L ciuntesc și pe El, ca unul ce

scrie despre Cuvântul lui Dumnezeu că „Se naște [γένηται] în acesta [suflet] prin lucrarea poruncilor”.¹²¹ În *Cuvânt ascetic*, el îi evocă „pe cei ce au crezut cu adevărat lui Hristos și L-au sălășluit întreg în ei prin porunci”.¹²² Încă și mai precis el scrie iarăși în *Quaestiones et dubia*, 142:

„De vreme ce Cuvântul lui Dumnezeu este ascuns în cele zece porunci, S-a întrupat din cele ale noastre, pogorându-Se în noi prin lucrarea practică (*praxis*), și iarăși ne ridică pe noi înălțându-ne prin cunoștință, până ce vom ajunge la cea mai înaltă dintre toate poruncile, cea care spune: «Domnul, Dumnezeul tău, este singurul Domn» (*Deuteronom* 6, 4), căci atunci când mintea (*nous*) noastră, lepădată de toate, sau, mai degrabă, lepădând toate, se oprește în Însuși Dumnezeu, atunci primește limbile de foc, devenind dumnezeu după har”.¹²³

Ideea unei prezențe a lui Hristos în porunci fundamentează în mod evident ideea întâlnită anterior, a unei comuniuni (neeuharistice) cu Cuvântul prin împlinirea poruncilor, și deci a unei asemănări îndumnezeitoare cu El: „De mâini [ale Cuvântului] se împărtășește cel ce nu săvârșește cu nepăsare și neglijență niciuna din faptele poruncite, ci toată energia făptuitoare o are promptă și încordată spre împlinirea (*praxis*) legilor dumnezeiești”.¹²⁴

Această idee a unei prezențe a Cuvântului în poruncile dumnezeiești este reafirmată într-un capitol din *Capete teologice și iconomice*, în care Sfântul Maxim arată că, de fapt, datorită unirii Cuvântului cu

sunt trup al lui Hristos și mădular din parte” (*Th. Ec.*, II, 30, PG90, 1137D-1140A) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele două sute de capete pentru cunoștința lui Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, II, 30, p. 215 – n. trad.].

¹²¹ *Qu. D.*, 166, CCSG 10, p. 116.3-4 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 166, p. 209 – n. trad.].

¹²² *Asc.*, 34, PG 90, 940B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, 34, p. 49 – n. trad.].

¹²³ *Qu. D.*, 142, CCSG 10, p. 101.13-21 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 142, p. 192 – n. trad.].

¹²⁴ *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1364D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124, p. 309 – n. trad.].

Tatăl și cu Sfântul Duh, cel ce primește în el pe Cuvântul prin poruncile pe care le împlinește, primește și pe Tatăl, și pe Duhul sălășluit în El, și se împărtășește cu întreaga Treime:

„Cuvântul lui Dumnezeu și Tatăl Se află tainic în fiecare dintre poruncile Sale; iar Dumnezeu și Tatăl Se află întreg, nedespărțit [de El], în întreg Cuvântul Său în chip firesc. Cel ce primește, prin urmare, porunca dumnezeiască și o împlinește primește pe Cuvântul lui Dumnezeu aflător în ea. Iar cel ce a primit pe Cuvântul prin porunci a primit totodată, prin El, pe Tatăl, Care Se află în El în chip firesc, și pe Duhul Sfânt, Care Se află în El în chip firesc. Căci a zis: «Amin, zic vouă: cel ce primește pe cel ce-l voi trimite Eu, pe Mine Mă primește; iar cel ce Mă primește pe Mine, primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine». Așadar, cel ce a primit o poruncă și a împlinit-o pe ea a primit tainic [și poartă în El] pe Sfânta Treime”¹²⁵

Cu toate că Sfântul Maxim nu vorbește aici în mod explicit despre îndumnezeire, a concepe ca îndumnezeitoare această sălășuire a lui Dumnezeu în om este conform cu gândirea sa. Să notăm încă, în legătură cu acest pasaj, că felul în care se exprimă Sfântul Maxim împiedică înțelegerea într-un sens pur moral sau intențional¹²⁶ a acestei prezențe a Cuvântului în cel credincios prin poruncile puse în practică, ci implică înțelegerea ei într-un sens entitativ. Această idee maxiniană trebuie desigur pusă în legătură cu ideea exprimată pe de altă parte, și care are de asemenea o semnificație entitativă, că Dumnezeu Cuvântul este *fința* virtuților, obiectul principal al împlinirii poruncilor fiind, s-o spunem încă o dată, viața virtuoaasă, care se identifică în parte cu această împlinire a poruncilor.

În legătură cu practica poruncilor, este absolut necesar să subliniem rolul important pentru îndumnezeire, pe care Sfântul Maxim

¹²⁵ *Th. Ec.*, II, 71, PG 90, 1156D-1157A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 71, pp. 231-232 – *n. trad.*].

¹²⁶ Cum face L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 347-348 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 362-363 – *n. trad.*].

îl atribuie ascultării, ascultare care se manifestă, mai precis, în cinstirea poruncilor dumnezeiești¹²⁷ și, în general, în împlinirea voii dumnezeiești.

În *Ambigua*, 48, Sfântul Maxim vede în ascultare unul dintre modurile de comuniune cu Cuvântul.¹²⁸ În *Ambigua*, 20, rolul îndumnezeitor al ascultării nu mai este indicat implicit, ci explicit: „omul este numit prin cuvinte[le Scripturii] dumnezeu, anume omul care s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu, ca de pildă atunci când spune: «Eu am zis, dumnezei sunteți» (Ioan 10, 34; Psalmii 81, 6).”¹²⁹

Ascultarea de Dumnezeu a credinciosului, probată îndeosebi prin împlinirea poruncilor Sale, trebuie desigur pusă în raport direct cu ascultarea lui Hristos în omenitatea Sa de Dumnezeu și Tatăl,¹³⁰ care, după cum am văzut, a avut un rol esențial în mântuirea neamului omenesc (a cărui cădere a fost pricinuită de neascultarea protopărintelui)¹³¹ și în îndumnezeirea lui. Tema imitării lui Hristos (asupra căreia ne vom apleca ulterior, arătând importanța pe care o are ea în raport cu îndumnezeirea) este aici subiacentă.¹³² Credinciosul trebuie să urmeze calea pe care Hristos le-a arătat-o oamenilor prin propria Sa ascultare, prin care El mai cu seamă a tămăduit liberul arbitru omenesc de nestatornicia și abaterile sale.

¹²⁷ Cf. *Myst.*, XXIV, PG 91, 716B, CCSG 69, p. 70.1166-1168 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 47 – n. trad.]. *Thal.*, 65, PG 90, 765C, CCSG 22, p. 297.721 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 65, p. 497 – n. trad.]. *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044B, CCSG 48, p. 15.53-57 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 52 – n. trad.].

¹²⁸ Cf. *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1364C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124a, p. 309 – n. trad.].

¹²⁹ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237A [tr. rom. cit. *supra*, p. 210 – n. trad.].

¹³⁰ În primul dintre pasajele citate anterior se vorbește de credinciosul „supus și ascultător de Dumnezeu până la moarte”, ceea ce trimite în mod evident la *Filipeni* 2, 8.

¹³¹ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – n. trad.].

¹³² A se vedea *Th. Pol.*, 7, PG 91, 80D [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 6, p. 222 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1276C. [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 93, p. 239 – n. trad.]. *Pyr.*, PG 91, 305CD, Doucet, p. 563 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 331 – n. trad.]. A se vedea J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 322.

Funcția esențială a ascultării este aceea de a orienta voința gnomică (*gnômê*) și alegerea (*προαίρεσις*) credinciosului către Dumnezeu și de a le statornici în această orientare,¹³³ sau încă de a-și face întru totul și în toate voia sa conformă cu voia lui Dumnezeu, pentru ca astfel să se împlinească în toate voia dumnezeiască, al cărei scop final este, după cum am văzut, îndumnezeirea omului. Funcția ei este, de asemenea, în mod corelativ, aceea de a manifesta măsura și calitatea iubirii de Dumnezeu a credinciosului, iubire care-l unește cu El¹³⁴ și contribuie în mare parte, așa cum vom vedea, la îndumnezeirea lui.¹³⁵

4. Curățirea de patimi

Funcția imediată a practicii poruncilor este, după cum am spus, curățirea de patimi¹³⁶ a cărei finalitate este deopotrivă nepătimirea, stare de curăție launtrică și condiție a contemplării și a cunoașterii,¹³⁷ și dobândirea corelativă a virtuților.¹³⁸

¹³³ A se vedea *infra*.

¹³⁴ Cf. *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1045AB, CCSG 48, p. 17.91-99 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 53 – n. trad.].

¹³⁵ Din punctul de vedere al „metafizicii” maximiene, se poate spune de asemenea că ascultarea permite acordarea voinței gnomice (*gnômê*) a credinciosului (și în acest caz tot de-o manieră stabilă) cu rațiunea (*logos*) firii sale (a se vedea *Pater*, PG 90, 901CD, CCSG 23, p. 65.662-66.685) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, pp. 333-334 – n. trad.], *logos* care-i menește aceștia ca țintă finală îndumnezeirea.

¹³⁶ Cf. între altele *Thal.*, 15, PG 90, 297D, CCSG 7, p. 13.36-37 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 15, p. 78 – n. trad.].

¹³⁷ Despre *apatheia* la Sfântul Maxim, a se vedea E. MONTMASSON, „La doctrine de l'«apatheia» d'après saint Maxime”, *Échos d'Orient*, 14, 1911, pp. 36-41; M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, pp. 177-179; J. PÉGON, Introducere la MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, SC 9, Paris, 1943, pp. 59-61; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 317-327 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisorul. Microcosmos și mediator*, pp. 329-339 – n. trad.]; W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 410-422; J.-Cl. LARCHET, Introducere la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Paris-Suresnes, 1992, pp. 32-33.

¹³⁸ Referitor la concepția maximiană despre patimi și lupta ascetică contra lor, a se vedea: M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, pp. 172-173, 180-183;

Sfântul Maxim recunoaște curățirii de patimi – chiar dacă rolul ei este subordonat acestor două finalități mai înalte – un rol în îndumnezeirea credinciosului. Astfel, referindu-se la textul de la *Matei* 5, 8, el atrage atenția asupra faptului că inimile curate Îl vor vedea cu atât mai mult pe Dumnezeu (vedere care pentru el este îndumnezeitoare), cu cât se vor fi curățit mai mult.¹³⁹ El scrie de altfel că libera voință a celor născuți în chip mai presus de fire din Duhul, înaintea „prin golirea de patimi” „atâta în îndumnezeire [tr. fr.: își împropriază îndumnezeirea – μεταποιουμένη θεότητος] pe cât S-a golit pe Sine Cuvântul lui Dumnezeu de slava majestății Sale pentru mântuirea noastră, făcându-Se cu adevărat om.”¹⁴⁰

În partea din *Ambigua*, 10, consacrată lui Melchisedec, despre care am văzut deja că este un prototip al omului îndumnezeit, Sfântul Maxim vede în unirea cu Duhul și în nașterea duhovnicească, dumnezeiască, prin care credinciosul devine prin har fără de părinți și fără de neam trupesc (ca unul care a devenit prin har fiu al lui Dumnezeu), un efect al curățirii de patimi, adică de orice legătură cu trupul și lumea, legătură care este o piedică pentru iubirea lui Dumnezeu și unirea cu El:

„Tot cel ce și-a mortificat mădularele de pe pământ și și-a stins tot cugetul trupesc 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 poate spune cu fericitul Pavel: «Cine ne va despărți pe noi de dragostea lui Hristos?» și celelalte

I. HAUSHERR, *Philautie*, Roma, 1952; P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 84-87; H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 191-195; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 244-327 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 260-337 – n. trad.]; W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 174-190. J.-Cl. LARCHET, Introducere la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Paris-Suresnes, 1992, pp. 30-33.

¹³⁹ *Char.*, IV, 72, Ceresa-Gastaldo, p. 226.1-5 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste ...*, p. 142 – n. trad.].

¹⁴⁰ *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.102-33.106 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 309 – n. trad.].

(*Romani* 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 Duhul¹⁴¹

În termeni asemănători celor folosiți la începutul acestui pasaj, Sfântul Maxim scrie într-un capitol următor al aceleiași scrieri, că acela care a ales „înstrăinarea voinței de trup prin desăvârșita tăiere-împrejur a mișcărilor naturale ale trupului” devine „dumnezeu prin har, ridicându-se pe sine cu trupul mai presus de materie”¹⁴²

Citând în *Ambigua*, 4, acest pasaj din Sfântul Grigorie de Nazianz referitor la Hristos, Care „consumă în El însuși păcatul, ca focul ceara, sau ca soarele aburii care ies din pământ și să iau și eu cele ale firii Lui, prin amestecarea mea cu El”¹⁴³ Sfântul Maxim adaugă, pentru a-l tâlcui: „ca să devin adică, prin har, curat de patimă, la fel ca El”¹⁴⁴ Se vede aici iarăși o referire implicită la îndumnezeire, care o arată pe aceasta strâns condiționată de curățirea de patimi; contextul însă dă de înțeles aici că un asemenea efect este posibil numai pentru că Hristos a dobândit în Sine Însuși harul pe seama neamului omenesc.

S-ar putea crede că legătura directă pe care Sfântul Maxim o stabilește în nenumărate rânduri între îndumnezeire și curățirea de patimi pune în relație două nivele ale vieții duhovnicești pentru care nu există o măsură comună. Dar nu trebuie să uităm că, pe de o parte, potrivit tuturor Părinților, curăția lăuntrică este condiția dintâi și indispensabilă a primirii harului, și că, pe de altă parte, pentru Sfântul Maxim patimile sunt excrescențe contrare firii, și e de ajuns pentru cel credincios să le extirpe, pentru a da la iveală virtuțile ce se află în chip firesc în el, ca semințe.

Or, vom vedea că Sfântul Maxim stabilește o legătură încă și mai strânsă între îndumnezeire și dobândirea virtuților.

¹⁴¹ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1144B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 31, p. 143 – n. trad.].

¹⁴² *Amb. Io.*, 30, PG 91, 1273C [tr. rom. cit. *supra*, 92, pp. 237-238 – n. trad.].

¹⁴³ *Or.*, XXX, 6, SC 250 p. 236.10-12 [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice. Cuvântarea a patra despre Dumnezeu (Fiul)*, p. 138 – n. trad.].

¹⁴⁴ *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044B, CCSG 48, p. 15.50-51 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 52 – n. trad.].

5. *Virtuțile*

Am văzut că pentru Sfântul Maxim virtuțile se află dintru început sădite în firea omenească asemenea unor semințe, feluritele puteri ale acestei firi fiind atunci orientate către Dumnezeu, persoana având datoria ca, prin modul viețuirii sale, să confirme această orientare și să facă să crească în ea aceste virtuți.¹⁴⁵ Am văzut de asemenea că la Botez Sfântul Duh îl repune pe cel botezat, după ce mai întâi l-a curățit, în posesia acestor virtuți. Or, aceste virtuți, potrivit Sfântului Maxim, sunt „întipăriri” dumnezeiești care nu doar îl fac pe om părtaș lui Dumnezeu, ci dau chiar mărturie de îndumnezeirea sa, care, la Botez, așa cum am menționat, nu este totuși decât potențială: Venind „Duhul Sfânt [...] în fiecare, [...] ca Duh Sfânt întemeiază modurile virtuții, iar ca foc, îl face pe el dumnezeu după har, și atunci dumnezeieștile întipăriri ale virtuții strălucesc în acesta”.¹⁴⁶

Celui botezat îi revine în mod liber, să viețuiască continuu potrivit acestor virtuți și să dobândească astfel deplin, mai mult decât existența, existența bună (fericită). Virtuțile se raportează într-adevăr, în triada *existență – existență bună (fericită) – existență veșnică*, atât de importantă în gândirea Sfântului Maxim, după cum am văzut, la al doilea termen al acesteia.¹⁴⁷ Într-adevăr, acționând în mod liber potrivit virtuților, persoana se conformează (sau își conformează modul său de existență) cu rațiunea (*logos*) existenței bune (fericite) și primește această existență bună (fericită).¹⁴⁸ Or, deja „prin capacitatea

¹⁴⁵ Referitor la concepția maximiană despre virtuți, a se vedea, pe lângă cele spuse deja de noi: M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, pp. 166-168, pp. 173-176; I. HAUSHERR, *Philautie*, Roma, 1952, *passim*; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 301-350; W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 201-222, pp. 371-444. J.-Cl. LARCHET, Introducere la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Paris-Suresnes, 1992, pp. 32-33.

¹⁴⁶ *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 4.5-5.9 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 4, pp. 72-73 – n. trad.].

¹⁴⁷ Cf. I. HAUSHERR, *Philautie*, Roma, 1952, p. 138.

¹⁴⁸ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084B; 42, PG 91, 1329A *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1097C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f; 112, p. 86; p. 281 – n. trad.].

de a fi fericită [de a avea existența fericită]”, „ființa rațională și mintală se împărtășește de Dumnezeu Cel sfânt”.¹⁴⁹

Ideea că virtuțile îl orientează pe om către îndumnezeire, îl pregătesc și-l dispun pentru ea se regăsește de nenumărate ori în scrierile Sfântului Maxim. Tălcuind în *Epistola* 1 acest verset din Amos: „Pregătește-te să chemi pe Dumnezeul tău, Israile” (*Amos* 4, 12), Sfântul Maxim consideră că pregătirea constă în dobândirea virtuților, „ca să primim prin virtuți, ca prin niște culori dumnezeiești, asemănarea întocmai cu Dumnezeu”; el consideră, pe de altă parte, că „chemarea este legătura strânsă (οἰκείωσις) cu Dumnezeu prin virtuți”. Dar puțin mai departe precizează: „pregătirea este strălucirea ce vine în cei vrednici prin virtuți, iar chemarea, primirea harului îndumnezeitor prin cunoștința adevărată”.¹⁵⁰ Vedem aici că virtuțile permit o strânsă unire cu Dumnezeu prin asemănare, dar că îndumnezeirea se raportează la gnoză. Aflăm o distincție asemănătoare în *Quaestiones et dubia*, 35, unde Sfântul Maxim afirmă, vorbind despre credință, smerenie și înțelepciune, că „fiecare dintre acestea trei poate să nască cea mai înaltă stare dumnezeiască în oameni”,¹⁵¹ dar vede în posesia virtuților condiția restabilirii de către Hristos a „stării gnostice” în cel credincios, stare care pare așadar plasată pe o treaptă mai înaltă. El afirmă de altfel că sufletul este „pe cale de a se îndumnezei prin virtuți”.¹⁵²

Aflăm în paralel ideea că virtuțile îl fac pe om vrednic de înfiere; Sfântul Maxim vorbește astfel de „harul Duhului Sfânt” prin care

¹⁴⁹ *Char.*, III, 24, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.]. Cf. *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154, unde al doilea termen al triadei este înlocuit cu „bunătate și înțelepciune”. Bunătatea și înțelepciunea rezumă aici toate virtuțile. Putem considera că bunătatea desemnează făptuirea (*praxis*) în ansamblul ei, și înțelepciunea, *theōria* concepută în sens larg (cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 393 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 408 – n. trad.]).

¹⁵⁰ *Ep.*, 1, PG 91, 377D-380A [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 18 – n. trad.].

¹⁵¹ *Qu. D.*, 35, CCSG 10, p. 29.12-15 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 35, p. 102, cu amintita deosebire de traducere – n. trad.].

¹⁵² *Myst.*, VII, PG 91, 685D, CCSG 69, p. 35.580-581 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, VII, p. 27 – n. trad.].

„biruindu-se și acoperindu-se tot ce-i însușire omenească prin coborârea harului se vor face și vor fi fiii lui Dumnezeu toți sfinții, care s-au luminat încă de aici cu frumusețea dumnezeiască a bunătății”¹⁵³

Virtuțile sunt încă prezentate de Sfântul Maxim ca aflându-se, alături de cunoaștere, în posesia omului îndumnezeit, ca unele ce sunt condițiile necesare pentru îndumnezeire sau „temeliile” ei duhovnicești.¹⁵⁴

Aflăm o dată ideea că îndumnezeirea este o „răsplată” dată celor care, prin virtuți, au viețuit în sfințenie și după chipul cel dumnezeiesc.¹⁵⁵

Alte afirmații ale Sfântului Maxim dovedesc însă că pentru el virtuțile nu constituie, când e vorba de îndumnezeire, o simplă potențialitate, o dispoziție sau o stare pregătitoare, ci ele contribuie deja în mod efectiv la împlinirea ei.¹⁵⁶

Putem observa că Sfântul Maxim califică în general virtuțile drept „îndumnezeitoare”¹⁵⁷

Am notat mai sus că Sfântul Maxim le atribuie puterea de a da sufletului o coloratură dumnezeiască și de a-i conferi o strălucire dumnezeiască. Această ultimă temă, pe care o aflăm în nenumărate rânduri în scrierile sale, capătă o importanță deosebită în legătură cu funcția îndumnezeitoare recunoscută de Sfântul Maxim luminii

¹⁵³ *Myst.*, XX, PG 91, 696CD, CCSG 69, p. 47.754-759 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XX, pp. 34-35 - n. trad.].

¹⁵⁴ A se vedea *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.28-71.38 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 - n. trad.].

¹⁵⁵ Cf. *Ad Theopemptum*, PG 90, 1393A, G, p. 86.1-2.

¹⁵⁶ După cum notează I.-H. DALMAIS: „Puterea de îndumnezeire este în mod prezent lucrătoare în om prin exercitarea virtuților și în special a iubirii” („Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 419 = Introducere la *Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 54 = „Maxime le Confesseur (Saint)”, în *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, t. VIII, Paris, 1979, col. 1002). A fortiori procesul de dobândire a virtuților nu este privit de Sfântul Maxim, ca la Evagrie, „drept o pregătire pentru un grad mai înalt de contemplație”, ci, așa cum scrie L. THUNBERG, acesta „poate duce direct la îndumnezeire” (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 83) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 96 - n. trad.].

¹⁵⁷ *Thal.*, 54, PG 90, 513D, CCSG 7, p. 451.142-143 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 279 - n. trad.].

dumnezeiești, care corespunde încă și slavei dumnezeiești, harului și lucrărilor lui Dumnezeu, așa cum i se arată ele misticului în vederea lui Dumnezeu, care este mai presus de orice cunoaștere (chiar dacă, în mod sigur, lumina la care face aluzie Sfântul Maxim când e vorba de virtuți nu este întotdeauna însăși această lumină supremă; căci ea – sau mai degrabă strălucirea și vederea ei – are intensități diferite). Sfântul Maxim spune astfel că „cel ce se înnoiește devine mereu mai înalt ca sine și mai dumnezeiesc (θεοειδέστερον)”¹⁵⁸ Pe de altă parte, el afirmă că cei vrednici „vor vedea ca într-o oglindă slava lui Dumnezeu arătată în virtuți și în cunoștință”¹⁵⁹ Iar într-un pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 8, spune mai explicit:

„Dumnezeu, Care este cu adevărat lumină după ființă, Se face cu adevărat lumină în cei ce umblă în El prin virtuți. Precum lumina prin participare, cu alte cuvinte orice sfânt, ajunge prin iubirea de Dumnezeu de se află în lumina cea după ființă, tot așa lumina cea după ființă primește prin iubirea de oameni să se afle în lumina cea după participare. Dacă așadar ne aflăm prin virtute și cunoștință în Dumnezeu, adică în lumină, și Dumnezeu ca lumină Se află în noi în lumină. Căci Dumnezeu, Care e lumină prin fire, Se află în noi care suntem lumină prin imitare, precum se află modelul în chipul care e făcut după el”¹⁶⁰

Dintr-un alt punct de vedere, Sfântul Maxim afirmă că împărțășirea de Dumnezeu prin virtuți nu este doar parțială, ci totală: „În noi locuiește plinătatea Dumnezeirii după har, atunci când adunăm în noi toată virtutea și înțelepciunea”¹⁶¹

¹⁵⁸ *Amb. Io.*, 63, PG 91, 1388CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 153, p. 330 – n. trad.].

¹⁵⁹ *Thal.*, Prol., PG 90, 261BC, CCSG 7, p. 41.423-43.424 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, p. 40: „oglundind [...] cu fața descoperită a cugetării minții [...] slava lui Dumnezeu cea arătată în virtuți și în cunoștința duhovnicească” – n. trad.].

¹⁶⁰ *Thal.*, 8, PG 90, 285A, CCSG 7, p. 77.6-15 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 8, p. 65 – n. trad.].

¹⁶¹ *Th. Ec.*, II, 21, PG 90, 1133D. *Th. Ec.*, II, 25, PG 90, 1136C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 21, p. 211 – n. trad.].

Alte texte evocă o îndumnezeire săvârșită prin virtuți. Putem cita¹⁶² această scolie din *Răspunsuri către Talasie*, 22:

„Felurile (τρόποι) virtuții și rațiunile (*logoi*) fapturilor sunt [...] chipurile bunurilor dumnezeiești. Diferitele feluri de virtuți sunt ca un trup al lui Dumnezeu, iar rațiunile (*logoi*) cunoștinței în duh ca un fel de suflet. Prin aceasta îndumnezeiește El pe cei vrednici, dându-le pecetea consistentă a virtuții și hărăzindu-le substanța statornică a cunoștinței adevărate”.¹⁶³

Puterea îndumnezeitoare, prin har, a virtuții este de asemenea exprimată, în mod foarte explicit, în încheierea *Epistolei* 2, unde Sfântul Maxim îi scrie astfel lui Ioan Cubicularul:

„Mi se pare că e același lucru sau un lucru egal a vă lăuda pe voi și virtutea și a preamări pe Dumnezeu, Cel ce v-a dăruit strălucirea virtuții, care vă îndumnezeiește după har, înlăturând trăsăturile omenești și, în același timp, vi-L înomenește pe Dumnezeu prin coborârea Lui și prin primirea de către voi, pe cât e cu putință omului, a însușirilor dumnezeiești”.¹⁶⁴

Această ultimă idee, nu doar a unei asemănări a omului cu Dumnezeu, ci a unei asemănări îndumnezeitoare a lui Dumnezeu cu omul, prin virtute, o găsim exprimată mai sus, în aceeași *Epistolă*:

¹⁶² Cu toate că nu poate fi atribuită cu certitudine autorului nostru.

¹⁶³ *Thal.*, 22, scolia 8, CCSG 7, p. 147.54-60 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, scolia 8, pp. 107-108; am preluat ca atare traducerea Pr. Stăniloae, care se deosebește mult de cea franceză, fără să afecteze însă demonstrația autorului – *n. trad.*]. Să amintim de asemenea acest pasaj din *Ambigua*, 30, în care Sfântul Maxim spune că misticul „a ales [a dobândit] 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 (*praxis*), și cu mintea (*nous*) prin contemplație [...] făcându-se prin deprinderea virtuții și cunoștință cu totul nematerial și fără formă, prin Dumnezeu Cuvântul” (*Amb. Io.*, 30, PG 91, 1273BC) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 92, pp. 237-238 – *n. trad.*].

¹⁶⁴ *Ep.*, 2, PG 91, 408AB [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 38 – *n. trad.*]

„Dumnezeu Se arată [...] configurându-Se după ceea ce e propriu virtuții fiecăruia prin iubirea Lui de oameni și primind să Se numească din ea. Fiindcă lucrul cel mai desăvârșit al iubirii și ținta ultimă spre care tinde lucrarea ei este să le pregătească și să le potrivească aceleași însușiri și numiri prin comunicare afectuoasă reciprocă. Ea face pe om dumnezeu, iar pe Dumnezeu să fie și să Se arate om pentru una și aceeași nediferențiată lucrare voită și pentru una și aceeași mișcare a ambilor, cum vedem la Avraam și la sfinți. Și aceasta este poate ceea ce s-a spus ca din partea lui Dumnezeu: «În mâna prorocilor M-am asemănat» (*Osea* 12, 10), ceea ce înseamnă că Dumnezeu Își dă din iubire de oameni un chip potrivit fiecăruia după faptele [făptuirea – *praxis*] virtuții imprimată în fiecare. Căci mâna fiecărui drept sunt faptele [făptuirea – *praxis*] virtuții lui, în care și prin care Dumnezeu primește asemănarea cu oamenii”¹⁶⁵

Aflăm iarăși aceeași idee a unei îndumnezeiri a omului prin virtuți (și îndeosebi prin iubire) într-o relație cu Dumnezeu, în care Acesta nu numai că este un model pentru om, ci și, în marea Sa bunătate, binevoiește să-l ia pe om drept model, în acest pasaj din *Ambigua*, 10, în care este exprimat și principiul maximian *tantum-quantum*:

„[sfinții au atras] așa de mult în ei înfățișarea dumnezeiască¹⁶⁶, pe cât de mult erau atrași ei [în Dumnezeu]. Căci se zice că Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele. Și așa de mult S-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine lui Dumnezeu; și așa de mult a fost răpit omul prin minte (*nous*) de Dumnezeu spre cunoaștere [în necunoaștere], pe cât de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuți”¹⁶⁷

¹⁶⁵ *Ep.*, 2, PG 91, 401A-C [tr. rom. cit., *Epistola* 2, pp. 33-34 – *n. trad.*].

¹⁶⁶ Putem considera că aici este vorba de virtuți, sau mai exact de atributele dumnezeiești manifestate în virtuți. [Autorul se sprijină aici pe existența în tr. fr. a unui plural: *les apparences divines* – *n. trad.*].

¹⁶⁷ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1113C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, pp. 111-112 – *n. trad.*]. A se vedea comentariile pe care le fac acestui pasaj P. SHERWOOD, *The*

Ideea paradoxală că Dumnezeu Se face asemenea omului și că omul devine o paradigmă a lui Dumnezeu constituie în primul rând o referire explicită la întruparea Cuvântului, Care ia chipul omului; în al doilea rând, ea desemnează o corespondență între virtuțile dobândite de credincios și atributele dumnezeiești;¹⁶⁸ ea evocă, în al treilea rând, o perihoreză între însușirile omenești și însușirile dumnezeiești, perihoreză care se săvârșește între credinciosul virtuos și Dumnezeu ca între cele două firi ale lui Hristos, lucru exprimat clar de Sfântul Maxim în primul dintre cele două texte citate, prin noțiunea de „comunicare reciprocă (ἀντίδοσις σχετική)”, potrivit căreia însușirile și numirile celor uniți trec de la unul la altul; ceea ce arată că Sfântul Maxim nu pierde din vedere temeiul hristologic al vieții duhovnicești, în general, și al îndumnezeirii omului, în particular. Lucru confirmat prin alte considerații.

În multe dintre extrasele citate anterior, este înfățișată o primă rațiune a puterii îndumnezeitoare pe care o au virtuțile: ele realizează o asemănare, o conformare a credinciosului cu Hristos și cu Dumnezeu. Această idee se regăsește într-un pasaj din *Mystagogia*, în care Sfântul Maxim evocă „înfieră, unirea, legătura, asemănarea dumnezeiască și îndumnezeitoare [...], datorită bunătății lui Dumnezeu [față de toți cei vrednici]. Prin aceasta Dumnezeu Însuși va fi toate în cei mântuiți, la fel strălucind ca frumusețe originară în cei ce strălucesc [se acordă] asemenea Lui [cu El] după har prin virtute și cunoștință”.¹⁶⁹

Aflăm pe de altă parte adeseori în scrierile Sfântului Maxim afirmația că acela care practică virtuțile săvârșește o imitare a lui Hristos sau a lui Dumnezeu, sau că prin această imitare a lui Hristos sau a lui

Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor, Roma, 1955, p. 144, și L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 134-135 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 146 – n. trad.]. Pe tema reciprocității în legătură cu prezența lui Hristos în virtuți, a se vedea acest ultim studiu, pp. 349-350 [tr. rom. cit. *supra*, pp. 363-364 – n. trad.].

¹⁶⁸ Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 349 [tr. rom. cit. *supra*, p. 363 – n. trad.].

¹⁶⁹ *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 64.1051-65.1056 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 43 – n. trad.].

Dumnezeu se dobândesc virtuțile.¹⁷⁰ Hristos de altfel a dat „celor ce văd [ce cred] în El chipul și exemplul viețuirii virtuozitate, îndeplinind ca un învățător bun și înțelept întâi prin Sine cele ce sunt de spus și de făcut, spre pilduire nouă”.¹⁷¹ Or, îndumnezeirea prin virtuți este legată în mod clar de această imitare, pe măsura căreia care se săvârșește o asemănare cu Dumnezeu. „În noi, scrie Sfântul Maxim, locuiește plenitudinea Dumnezeirii după har, atunci când adunăm în noi toată virtutea și înțelepciunea, nemailipsindu-ne în niciun chip, pe cât e cu putință omului, nimic din imitarea adevărată a modelului”.¹⁷² Iar în *Mystagogia* notează astfel: „Dumnezeu, Cel ce grăiește [acestea], cu atât mai mult îl va arăta pe cel ce poate să facă bine și face, ca fiind cu adevărat dumnezeu după har și participare, ca unul ce și-a însușit prin bună imitare lucrarea și însușirea binefăcătoare a Aceluia”.¹⁷³ Mai putem spune și că a imita pe Dumnezeu înseamnă „a ne face icoane

¹⁷⁰ Sau prin practica poruncilor... (cf. *Asc.*, 3, PG 90, 913B; 34, PG 90, 940B) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, 3, p. 27; 34, p. 49 – n. trad.]. Pe tema imitării lui Hristos la Sfântul Maxim, a se vedea studiul lui I. HAUSHERR, „L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine”, în *Mélanges offerts au R. P. F. Cavallera*, Toulouse, reluat în *Études de spiritualité orientale*, Roma, 1969, pp. 232-237.

¹⁷¹ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1333C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 112a, p. 285 – n. trad.]. Cf. *Thal.*, 65, PG 90, 769A, CCSG 22, p. 299.768-301.773: Hristos „S-a gătit pe Sine popoarelor credincioase pildă bună a virtuții [întruchipate] [...], spre Care privind, ca spre călăuza mântuirii noastre, izbutim să dobândim, imitându-L prin faptele noastre (*praxis*), virtuțile pe cât ne este cu putință” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 65, p. 498 – n. trad.]. A se vedea și *Th. Pol.*, 7, PG 91, 80D: Hristos „ni S-a dat pe Sine model și pildă spre nesocotirea voii noastre prin împlinirea deplină a celei dumnezeiești” [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 6*, p. 222 – n. trad.].

¹⁷² *Th. Ec.*, II, 21, PG 90, 1133D [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 21, p. 211 – n. trad.].

¹⁷³ *Myst.*, XXIV, PG 91, 713B, CCSG 69, p. 68.1122-1124 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 45 – n. trad.]. Puțin mai departe, Sfântul Maxim, evocând în mod particular iubirea față de aproapele, scrie așa: „Va fi [...] dumnezeu cel ce tămăduiește prin sine, imitând pe Dumnezeu, pătimirile celor ce pățimesc, din iubire față de oameni, și se înfățișează ca având aceeași putere a dragostei ca Dumnezeu, după analogia providenței Lui mântuitoare” (PG 91, 713B, Sotiropoulos, p. 253.247-251) [tr. rom. cit. *supra*, p. 46 – n. trad.]. A se vedea și *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1145A, citat *infra*; 48, PG 91, 1364A, citat *supra* [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 33, p. 144; 124, p. 308 – n. trad.].

vii ale lui Hristos, ba, mai mult, aceiași cu El, după har sau după asemănare [...], dacă nu pare unora cuvântul greu de purtat”¹⁷⁴

În general, prin virtuți dobândește omul asemănarea cu Dumnezeu, și am arătat deja¹⁷⁵ că aceasta, în forma ei desăvârșită, aproape că este totuna cu îndumnezeirea.

În legătură cu tema asemănării, există de asemenea la Sfântul Maxim ideea că prin practica virtuților omul coincide cu rațiunea (*logos*) sa care se află în Dumnezeu (adică cu ființa sa deplin împlinită, așa cum a gândit-o și a voit-o Dumnezeu), mai precis cu rațiunea (*logos*) existenței bune, și astfel se poate numi „parte a lui Dumnezeu” și „dumnezeu”:

„Primește de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin liberă alegere la binele natural al chipului asemănarea prin virtuți [...]. Este adică în Dumnezeu prin luare-aminte cel ce nu-și corupe rațiunea (*logos*) ființării sale, preexistentă în Dumnezeu; se mișcă în Dumnezeu potrivit cu rațiunea (*logos*) ființării sale bune, preexistentă în Dumnezeu, lucrând prin virtuți, și viețuiește în Dumnezeu potrivit cu rațiunea (*logos*) ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu. [...] Este «parte a lui Dumnezeu» ca existent, pentru rațiunea (*logos*) ființării sale preexistentă în Dumnezeu; ca bun, pentru rațiunea (*logos*) ființării sale bune, preexistentă în Dumnezeu;¹⁷⁶ și ca dumnezeu, pentru rațiunea (*logos*) ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu [...] [ca unul] care a cinstit aceste rațiuni (*logoi*), 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 sine. Unul ca acesta este și se numește dumnezeu”¹⁷⁷

¹⁷⁴ *Amb. Io.*, 21, PG 91, 1253D [tr. rom. cit. *supra*, 83c, 106, p. 224 – n. trad.]. Cf. *Thal.*, 29, PG 90, 368A, CCSG 7, p. 215.64-66, unde despre Sfântul Pavel se spune că a devenit „un alt hristos” prin imitarea lui Hristos [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 29, p. 146 – n. trad.].

¹⁷⁵ În capitolul II, secțiunea IV.

¹⁷⁶ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084D, unde Sfântul Maxim vorbește despre a fi „parte a lui Dumnezeu prin rațiunea (*logos*) virtuții” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 87 – n. trad.].

¹⁷⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084A-C [tr. rom. cit. *supra*, pp. 86-87 – n. trad.].

Din alt punct de vedere, virtuțile se arată la Sfântul Maxim ca izvor ființial de îndumnezeire,¹⁷⁸ deoarece prin ele Hristos Se naște¹⁷⁹ sau Se întrupează¹⁸⁰ într-un anume fel în cel credincios (punct de vedere care nu-l contrazice pe cel precedent, de vreme ce rațiunile (*logoi*) virtuților și rațiunea (*logos*) existenței bune își au în Logos începutul și sfârșitul lor). De aceea Sfântul Maxim scrie că prin modurile virtuților și rațiunile (*logoi*) celor ce pot fi cunoscute „Dumnezeu [voiește a] Se face neîncetat om în cei vrednici”.¹⁸¹ Pe de altă parte, el notează că Hristos face lăcaș al lui Dumnezeu, prin Duhul, din virtute și cunoaștere, iar prin acestea „Își face arătarea în cei dreți [vrednici]”.¹⁸² El observă de asemenea că „darurile Duhului își coboară lumina și se odihnesc tainic peste cel ce se desăvârșește în Hristos prin virtute și cunoștință” și că „Scriptura numește «hristos» pe cel ce viețuiește după Hristos și e plin de lumina acelorași rațiuni (*logoi*) [ale virtuților] și moduri (*tropoi*) [ale cunoașterii], atât cât este cu putință omului”.¹⁸³ El spune iarăși, mai precis, că „în cel ce se află pe treapta făptuirii (*praxis*), Cuvântul, îngroșându-Se prin chipurile (modalitățile) virtuții, Se face trup”.¹⁸⁴ Sfântul Maxim seamănă de

¹⁷⁸ Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 134-135, p. 136, p. 139, pp. 345-346 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică...*, p. 94, pp. 146-147, p. 148, p. 356 – n. trad.].

¹⁷⁹ Cf. H. RAHNER, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, Innsbruck, 1935, pp. 379-382. Vom afla în acest studiu (pp. 333-376) o analiză a acestei teme la predecesorii Sfântului Maxim.

¹⁸⁰ Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 83, pp. 134-135, p. 136, p. 139, pp. 342-350 (vom afla în aceste pagini o analiză amplă a acestei teme), p. 453 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 95-96, 146, 148, 356-362, 461, 468 – n. trad.].

¹⁸¹ *Thal.*, 22, PG 90, 321B, CCSG 7, p. 143.102-104 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 104 – n. trad.].

¹⁸² *Thal.*, 62, PG 90, 657D, CCSG 22, p. 135.301-306 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 62, p. 406 – n. trad.].

¹⁸³ *Thal.*, 63, PG 90, 680C, CCSG 22, p. 169.358-364 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 424 – n. trad.].

¹⁸⁴ *Th. Ec.*, II, 37, PG 90, 1141C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 37, p. 218 – n. trad.]

altfel virtutea cu trupul Cuvântului:¹⁸⁵ „trupul Cuvântului este virtutea adevărată”.¹⁸⁶ Lucrul acesta ne conduce la constatarea că virtuțile sunt pentru el un izvor de îndumnezeire în măsura în care ele permit celui care le are o împărtășire și o comuniune (ne-euharistică) cu trupul lui Hristos.¹⁸⁷

Pentru că Dumnezeu este prezent în virtuți, pentru că El este ființa însăși a virtuților,¹⁸⁸ de aceea au acestea o putere îndumnezeitoare, după cum tâlcuiește Sfântul Maxim în acest pasaj esențial din *Ambigua*, 7:

„Nu încapе îndoială că ființa virtuții din fiecare este Cuvântul lui Dumnezeu. Căci ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos. Fiindcă s-a scris: «Care ni S-a făcut nouă de la Dumnezeu înțelepciune, dreptate, sfințire și mântuire» (*1 Corinteni* 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. Iar dacă-i așa, orice om care se împărtășește de virtute printr-o deprindere (ἐξίς) neclintită¹⁸⁹

¹⁸⁵ Această idee se afla deja la EVAGRIE, *Rer. mon. rat.*, 118-120, Gressmann, p. 163.

¹⁸⁶ *Thal.*, 35, PG 90, 377D, CCSG 7, p. 239.25. Cf. *Thal.*, 35, PG 90, 380B, CCSG 7, p. 241.45-46 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 35, p. 157 și, respectiv, p. 158 – n. trad.].

¹⁸⁷ A se vedea *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1365A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124a, p. 309 – n. trad.].

¹⁸⁸ Idee deja prezentă la ORIGEN (cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 230) și la Sfântul GRIGORIE DE NYSSA, *Contr. Eunom.*, III, 7, GNO, II, p. 236.

¹⁸⁹ Trebuie precizat faptul că virtuților nu li se recunoaște o funcție îndumnezeitoare decât dacă acestea sunt în om dispoziții habituale sau stări stabile (ἐξίς). Sfântul Maxim insistă în neenumărate rânduri asupra necesității acestei stabilități, pe care el o exprimă în diferite feluri, fie prin termenul însuși de ἐξίς aplicat frecvent virtuților (cf. de exemplu *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081D, unde Sfântul Maxim vorbește de o „stare stabilă [ἐξίς πάγια]”; 30, PG 91, 1273C) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 85; 92, p. 238: „deprindere neclintită”, „deprindere” – n. trad.], prin noțiunile de imutabilitate (ἀτρεψία) (aplicată adesea liberului arbitru) sau de stabilitate (în bine sau în Dumnezeu), sau încă și în alte feluri (cf. de pildă *Ep.*, 1, PG 91, 364B-365B) [tr. rom. cit., *Epistola* 1, pp. 9-10 – n. trad.]. El spune de la bun început că, potrivit planului dumnezeiesc, Adam nu putea fi îndumnezit mai înainte de se fi întărit, prin

se împărtășește neîndoielnic de Dumnezeu, ființa virtuților, ca unul care a cultivat sincer, prin liberă hotărâre, sămânța naturală a binelui și a arătat sfârșitul ca fiind una cu obârșia, și obârșia

nepățimire și neschimbabilitate, în nemurirea primită prin har (cf. *Thal.*, Intr., PG 90, 257D-260A, CCSG 7, p. 37.338-349) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Iuliasie*, Introducere. O altă definiție a răului, p. 37 – n. trad.]. Deosebind două moduri de naștere în Dumnezeu, Sfântul Maxim opune celor născuți numai prin cel dintâi mod, a căror voință gnostică (*gnômê*) nu este cu totul desprinsă de înclinarea tru-pească, și în care înclinarea spre păcat n-a fost desființată, pe cel care, născut potrivit celui de-al doilea mod, își păstrează liberul arbitru neîntinat, își menține alegerea în conformitate cu darurile primite la Botez, Îi aduce lui Dumnezeu o voință gnostică (*gnômê*) liberă de orice înclinare și dispoziție pentru altceva în afară de El, și printr-o cunoaștere de fapt, adevărată, a lui Dumnezeu este preschimbat și îndumnezeit de Duhul (cf. *Thal.*, 6, PG 90, 280C-281B, CCSG 7, p. 69.8-71.51) [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, pp. 59-60 – n. trad.]. Prima stare este așadar cea a unei mutabilități sau cel puțin a unei instabilități a liberului arbitru și a dispozițiilor; a doua, cea a omului îndumnezeit, corespunde fixării în bine a liberului arbitru și a dispozițiilor, adică nepăcătuirii, nepățimirii și neschimbabilității. Cel neschimbat în dispoziția sa de a voi, în alegerea binelui și în practica virtuților devine asemenea Celui ce este neschimbat prin fire, după cum tâlcuiește pe larg Sfântul Maxim în cea dintâi *Epistolă* a sa (cf. *Ep.*, 1, PG 91, 364BC) [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 9 – n. trad.]. Ceea ce el întărește într-una din observațiile sale referitor la Melchisedec, prototip al omului îndumnezeit: cel care știe „prin atenție multă să vegheze asupra darului său, îngrijind prin făptuire (*praxis*) și contemplație (*theōria*) de bunurile mai presus de fire și timp, a devenit și el preot perpetuu și veșnic, bucurându-se mintal de convorbirea [legătura] cu Dumnezeu. Și deoarece imită prin neschimbarea voinței (*gnômê*) în bine pe Cel după fire neschimbat [...] rămâne în veci” alături de Dumnezeu (*Amb. Io.*, 10, PG 91, 1144D-1145A) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 33, p. 144 – n. trad.]. Trebuie să amintim aici că la o asemenea neschimbabilitate creștinul poate ajunge datorită harului pe care Hristos l-a dobândit pe seama neamului omenesc. Dacă Sfântul Maxim insistă asupra faptului că greșeala protopărintelui a avut drept urmare alterarea liberului arbitru al omului, făcându-l instabil și capabil de păcătuire, el insistă, în mod corelativ, după cum am văzut, asupra faptului că voia omenească a lui Hristos a rămas statornic îndreptată spre bine, împlinind fără abatere voia dumnezeiască, tămăduind astfel răul pe care păcatul l-a produs în firea omenească. Cuvântul, zice anume Sfântul Maxim, este „Cel ce ne fixează în neschimbabilitate prin deprinderea noastră în bine asemenea lui Dumnezeu” (*Thal.*, 65, PG 90, 760B, CCSG 22, p. 285.558-559) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Iuliasie*, Întrebarea 65, p. 491 – n. trad.]. Și, făcând aluzie la îndumnezeire, el spune: „Nu numai că ne-a mântuit pe noi, cei ținuți sub păcat, ci ne-a împărtășit și din puterea dumnezeiască, dezlegând în Sine pedeapsa noastră. Puterea aceasta lucrează neschimbabilitatea sufletului și nestrăciunea trupului, prin dispoziția identică a voinței (*gnômê*) spre ceea ce-i bun prin fire, în cei ce se străduiesc cu fapta să cinstească harul” (*Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044A, CCSG 48, p. 15.43-48) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 52 – n. trad.].

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 [voite de Dumnezeu]: obârșia, întrucât de acolo a primit pe lângă existență și binele prin fire după participare, iar scopul (sfârșitul), întrucât [...] străbate prin dispoziție și hotărâre liberă cu toată sârguința drumul de laudă ce-l duce către ea. Iar străbătând acest drum devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu [...].¹⁹⁰

O ultimă rațiune, care coincide în parte cu cea precedentă, a puterii îndumnezeitoare pe care o au virtuțile, este că cele mai mari dintre ele, cele care le rezumă și le cuprind pe toate celelalte, adică bunătatea și înțelepciunea, sunt la obârșia lor însușiri dumnezeiești,¹⁹¹ și prin urmare cel care le dobândește se împărtășește prin har de ceea ce Dumnezeu este prin fire.¹⁹²

Toate observațiile anterioare nu trebuie totuși să ne facă să uităm că, dacă virtuțile contribuie într-o mare măsură la îndumnezeirea omului, ele nu sunt de ajuns pentru a garanta această îndumnezeire. Pe de o parte, deoarece cunoașterea constituie în atingerea acestui scop o completare indispensabilă (tot așa cum ele sunt completarea indispensabilă a acesteia). Pe de altă parte, pentru că îndumnezeirea în deplinătatea sa e mai presus de virtuți.¹⁹³

¹⁹⁰ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081D-1084A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7e, p. 85 – n. trad.].

¹⁹¹ A se vedea *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, p. 111 – n. trad.]. *Ep.*, 2, PG 91, 408B, unde Sfântul Maxim îi scrie lui Ioan Cubicularul: virtutea „vi-L înomenește pe Dumnezeu prin coborârea Lui și prin primirea de către voi, pe cât e cu putință omului, a însușirilor (ἰδιώματα) dumnezeiești” [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 38 – n. trad.]. Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 135-136 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 146-147 – n. trad.].

¹⁹² Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 135-136. [tr. rom. cit. *supra* – n. trad.]. A se vedea și *Ep.*, 1, PG 91, 365C: Cel care „și-a făcut prin viața sa din chipurile însușirilor dumnezeiești trăsături proprii, are cu desăvârșire plinătatea tuturor bunătăților” [tr. rom. cit., *Epistola 1*, p. 11 – n. trad.].

¹⁹³ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1137B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 28, p. 135 – n. trad.]. *Thal.*, 22, scolia 6, CCSG 7, p. 145.37-41: „După această viață [...] vom

6. Locul cu totul special al iubirii

După cum s-a observat deja, dintre virtuți, iubirea¹⁹⁴ are pentru Sfântul Maxim un rol de prim rang în îndumnezeire,¹⁹⁵ ca una ce este virtutea cea mai generală,¹⁹⁶ culmea, sfârșitul¹⁹⁷ și suma¹⁹⁸ tuturor virtuților, și de asemenea virtutea prin care omul se aseamănă și se unește cel mai mult cu Dumnezeu.

înceta de a mai lucra virtuțile, dar nu vom înceta să pățimim îndumnezeirea după har [...], cea mai presus de ele” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 107 – n. trad.]. În aceeași *Întrebare*, virtuțile sunt prezentate drept „tipuri” și „trăsături” ale bunurilor care prin fire sunt dincolo de veacuri (*Thal.*, 22, PG 90, 321B, CCSG 7, p. 143.101-102. Cf. *Thal.*, 22, scolia 8, CCSG 7, p. 147.54-55) [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, p. 104. Cf. Întrebarea 22, scolia 8, p. 107 – n. trad.].

¹⁹⁴ Referitor la concepția maximiană despre iubire a se vedea J. PÉGON, „Introducere” la MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, SC 9, Paris, 1943, pp. 50-63; I. HAUSHERR, *Philautie*, Roma, 1952; P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 29-30, 91-94; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 327-341 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 340-355 – n. trad.]; W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 423-444.

¹⁹⁵ Cf. K. F. A. PREUSS, *Ad Maximi Confessoris de Deo hominisque deificatione doctrinam adnotationum pars I*, Schneeberg, 1894, p. 21. M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, p. 239. J. PÉGON, „Introducere” la MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité*, SC 9, Paris, 1943, p. 54; I.-H. DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative: le «Commentaire du Pater» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 29, 1953, p. 151; „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 419 = Introduction à *Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 54 = „Maxime le Confesseur (Saint)”, dans *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, VIII, Paris, 1979, col. 1002. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 29, 72, 93-94. A. THEODOROU, „Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern”, *Kerygma und Dogma*, 7, 1961, pp. 307-308. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 476.

¹⁹⁶ Cf. *Amb. Io.*, 21, PG 91, 1249B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 83a, p. 220 – n. trad.].

¹⁹⁷ Cf. *Thal.*, 54, PG 90, 516A, CCSG 7, p. 451.154-155 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, pp. 279-280 – n. trad.].

¹⁹⁸ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 393C, 400A [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 27 – n. trad.]. *Asc.*, 6, PG 90, 916BC; 7, PG 90, 917A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic. Prin întrebări și răspunsuri*, pp. 30-31 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 21, PG 91, 1249B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 83a, p. 220 – n. trad.].

În *Epistola 2*, închinată în întregime iubirii, Sfântul Maxim scrie astfel:

„Nimic nu e atât de mult în chipul dumnezeiesc ca dumnezeiasca iubire, nici atât de tainic și de înalt lucrător spre îndumnezeirea oamenilor. Căci cuprinde în sine toate bunătățile câte le prezintă cuvântul adevărului în chipul virtuții și e despărțită și ruptă de toate câte se cuprind în chipul răutății (al păcatului), ca plinierea legii și a prorocilor. Căci lor le urmează taina iubirii care ne face pe noi din oameni dumnezei, și adună cele aflate în parte în porunci, într-o rațiune (*logos*) generală”.¹⁹⁹

Mai departe el scrie despre Cuvântul întrupat că, îmbrăcând firea noastră și aducând-o la Sine, „face arătată calea preaslăvită a iubirii, cu adevărat dumnezeiască și îndumnezeitoare și călăuzitoare către Dumnezeu, de care se poate spune că e și Dumnezeu”.²⁰⁰

Sfântul Maxim leagă adesea îndumnezeirea de iubirea lui Dumnezeu. Vorbind despre chemarea dintru început a omului, el scrie că acesta avea ca datorie a sa să-și îndrepte toate puterile numai și numai către Dumnezeu, ca prin aceasta „să dea naștere fericitei iubiri, care îl leagă de Dumnezeu și-l face dumnezeu pe iubitorul de Dumnezeu”.²⁰¹ Și mai spune că ține de „sufletul rațional și mintal [...], ca cel ce este 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”, să fie îndumnezeit „prin asemănare”.²⁰² Sfântul Maxim afirmă că „harul îndumnezeirii [este] văzut prin nădejde de cei [tr. fr.: este dat de mai înainte celor] ce iubesc pe Domnul”.²⁰³ Și observă pe de altă parte că acela pe care nimic nu-l desparte de iubirea datorată

¹⁹⁹ *Ep.*, 2, PG 91, 393BC [tr. rom. cit., *Epistola 2*, pp. 27-28; o explicație pentru deosebirea de traducere a sfârșitului acestui citat: „și-i adună pe cei împărțiți, în rațiunea generală a poruncilor”, se găsește în nota 43, p. 28 – *n. trad.*].

²⁰⁰ *Ep.*, 2, PG 91, 404BC [tr. rom. cit. *supra*, p. 36 – *n. trad.*].

²⁰¹ *Ep.*, 2, PG 91, 397AB [tr. rom. cit. *supra*, p. 31 – *n. trad.*].

²⁰² *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 93 – *n. trad.*].

²⁰³ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1200A [tr. rom. cit. *supra*, 66, p. 186 – *n. trad.*].

numai lui Dumnezeu (cf. *Romani* 8, 35), „s-a făcut fără tată și fără mamă și fără neam, ca marele Melchisedec”,²⁰⁴ care este prototipul omului îndumnezeit.

Sfântul Maxim atribuie iarăși iubirii de Dumnezeu stări care sunt legate de îndumnezeire: prin ea „li se dă în chip demn de Dumnezeu vrednicia înfierii și puterea [...] de a sta neconținut înaintea Lui”²⁰⁵

Dar se știe că Sfântul Maxim acordă de asemenea o foarte mare importanță iubirii de aproapele și nu obosește să sublinieze în nenumărate rânduri că ea e nedespărțită de iubirea lui Dumnezeu.²⁰⁶ Așadar, el vede și în iubirea de aproapele un izvor esențial de îndumnezeire,²⁰⁷ mai ales în măsura în care această iubire imită iubirea dumnezeiască de oameni și-l face astfel pe om asemenea lui Dumnezeu. În *Mystagogia*, el scrie astfel:

„Nimic nu ne duce atât de ușor la dreptate sau la îndumnezeire, ca să zic așa, la apropierea de Dumnezeu, ca mila arătată din adâncul sufletului și cu plăcere celor lipsiți. Dacă Cuvântul arată ca Dumnezeu pe cel ce pătimește (suferă) lipsit fiind, căci zice: «Întrucât ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei mai mici, Mie Mi-ați făcut» (*Matei* 25, 40), iar Cel ce grăiește e Dumnezeu, cu atât mai mult îl va arăta pe cel ce poate să facă bine și face, ca fiind cu adevărat Dumnezeu după har și participare, ca unul ce și-a însușit prin bună imitare lucrarea și însușirea binefăcătoare a Aceluia. Și dacă e Dumnezeu săracul pentru coborârea lui Dumnezeu, Care S-a făcut sărac de dragul nostru și a luat asupra Sa, prin împreună-pățimire, pătimirile (suferințele) fiecăruia, și până la sfârșitul lumii pătimește mistic pururea pentru bunătatea

²⁰⁴ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1144B [tr. rom. cit. *supra*, 31, p. 186 – *n. trad.*].

²⁰⁵ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1140B [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 139 – *n. trad.*].

²⁰⁶ Cf. *Char.*, I, 13, Ceresa-Gastaldo, p. 54; I, 23, Ceresa-Gastaldo, p. 56 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cele patru sute de capete despre dragoste...*, I, 13, p. 67; I, 23, p. 68 – *n. trad.*]

²⁰⁷ Cf. I.-H. DALMAIS, „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, dans *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, p. 58; „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 846.

Sa, după analogie cu pătimirea fiecăruia, vădit este că va fi pe drept cuvânt și mai mult Dumnezeu cel ce tămăduiește prin sine, imitând pe Dumnezeu, pătimirile (suferințele) celor ce pătimesc, din iubire față de oameni, și se înfățișează ca având aceeași putere a dragostei ca Dumnezeu, după analogia providenței Lui mântuitoare”.²⁰⁸

De aceea, adeseori iubirea de Dumnezeu și iubirea de oameni sunt evocate împreună în legătură cu îndumnezeirea, ca în acest pasaj din *Epistola 2*:

„Deci mare bine este iubirea. Este binele cel dintâi și prin excelență dintre toate cele bune, ca una ce unește prin sine pe Dumnezeu și pe oameni în jurul celui ce o are și ca una ce face pe Făcătorul oamenilor să Se arate ca om prin asemănare deplină a aceluia îndumnezeit cu Dumnezeu prin binele care devine propriu omului, atât cât îi este cu putință lui. Ea, pe cât înțeleg, face pe om să iubească pe Domnul Dumnezeu din toată inima și din tot sufletul și din toată puterea și pe aproapele ca pe sine însuși”.²⁰⁹

Sfântul Maxim are desigur în vedere deopotrivă iubirea de Dumnezeu și de aproapele, atunci când notează laconic în *Ambigua*, 20, că „îndumnezeirea e rodul iubirii desăvârșite”,²¹⁰ în *Ambigua*, 21, că „iubirea e în toate îndumnezeitoare prin excelență”,²¹¹ ori atunci când, în *Ambigua*, 41, el evocă mai amplu ultima etapă a înfăptuirii de către om a planului dumnezeiesc, așa cum l-a conceput dintru început Dumnezeu:

²⁰⁸ *Myst.*, XXIV, PG 91, 713AB, CCSG 69, p. 68.1116-69.1134 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, pp. 45-46 – n. trad.]. A se vedea și *Ep.*, 2, PG 91, 405A [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 36 – n. trad.].

²⁰⁹ *Ep.*, 2, PG 91, 401A-C [tr. rom. cit. *supra*, pp. 34-35 – n. trad.].

²¹⁰ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82b, p. 214 – n. trad.].

²¹¹ *Amb. Io.*, 21, PG 91, 1249B [tr. rom. cit. *supra*, 83a, p. 220 – n. trad.].

„În sfârșit, după toate acestea, unește prin iubire și firea creată cu cea necreată – o!, minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu –, arătându-se una și aceeași [cu Dumnezeu] [...]. Ajuns aici, omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere (perihoreză) cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El Îl are pe Dumnezeu însuși întreg în locul său însuși și agonisește ca răsplată a urcușului pe Însuși Dumnezeu”²¹²

Iubirea este într-atât de îndumnezeitoare pentru că este virtutea care îl caracterizează în cel mai mare grad pe Dumnezeu, însușirea sau calitatea Sa ființială, după cum zice Apostolul Ioan: „Dumnezeu este iubire” (1 Ioan 4, 16). Și, așadar, „cel care rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el”²¹³

Sfântul Maxim notează în mai multe rânduri că prin iubire omul imită iubirea lui Dumnezeu față de oameni, în general, și iubirea Cuvântului, Care S-a întrupat pentru noi, în particular.²¹⁴ Imitând iubirea lui Dumnezeu, iubirea omului față de Dumnezeu și față de aproapele săvârșește în mod culminant asemănarea cu Dumnezeu,²¹⁵ Care este iubire.

Să observăm că Sfântul Maxim stabilește o corelație foarte strânsă (întâlnită deja atunci când am examinat principiul *tantum-quantum*) între iubirea îndumnezeitoare a omului față de Dumnezeu și iubirea înomenitoare a lui Dumnezeu față de om, care se manifestă în întruparea Cuvântului, ceea ce arată preocuparea Sfântului Maxim

²¹² *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308B [tr. rom. cit. *supra*, 106, p. 262 – n. trad.].

²¹³ Cf. *Char.*, I, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 58.1-7 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, p. 68 – n. trad.]. *Ep.*, 1, PG 91, 401D [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 35 – n. trad.].

²¹⁴ Cf. *Thal.*, 64, PG 90, 725B-D, CCSG 22, p. 235.777-237.793 (în acest pasaj se menționează despre Cuvântul că a venit „să ne îndumnezeiască după har atât de mult pe cât S-a făcut El după iconomie [...] om”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, p. 461 – n. trad.].

²¹⁵ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 401A-C [tr. rom. cit., *Epistola* 2, pp. 34-35 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 93 – n. trad.].

de a lega de ea îndumnezeirea omului prin iubire.²¹⁶ Înfațișându-ne „icoana” omului îndumnezeit, în *Ambigua*, 7, el spune că acesta

„L-a întipărit și L-a format în sine cu totul numai pe Dumnezeu. Unul ca acesta este și se numește Dumnezeu, precum Dumnezeu este prin pogorământ și Se numește pentru el om, iar puterea acestei dispoziții reciproce 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 [corespondență – ἀντιστροφή] bun pe Dumnezeu om, pentru îndumnezeirea omului, iar pe om Dumnezeu, pentru înomenirea lui Dumnezeu”²¹⁷

Această idee este reluată în *Ambigua*, 10: „Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele. Și așa de mult S-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine, lui Dumnezeu”²¹⁸

Iubirea are de asemenea prin fire capacitatea de a-l uni pe iubitor cu cel iubit. În *Răspunsuri către Talasie*, 54, Sfântul Maxim subliniază puterea pe care o are iubirea de a uni pe om cu Dumnezeu în mod culminant și de a-l aduce la părtășia cu El. Astfel, el evocă „virtuțile îndumnezeitoare, din care se naște în oameni iubirea, care îi unește cu Dumnezeu și întreolaltă, smulgând sufletul din toate cele supuse nașterii și stricăciunii și din toate ființele inteligibile superioare acestora, și-l leagă de Dumnezeu însuși într-o îmbinare (σύγκρασις) iubitoare și, pe cât este cu puțință firii omenești, săvârșește în chip tainic unirea strânsă (simbioza) neîntinată și dumnezeiască”²¹⁹

²¹⁶ Cf. A. RADOSAVLJEVIC, „Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe”, la F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 202-204.

²¹⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 87 – n. trad.].

²¹⁸ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1113B [tr. rom. cit. *supra*, 13, p. 112 – n. trad.].

²¹⁹ *Thal.*, 54, PG 90, 513D, CCSG 7, p. 451.142-149 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 279, care prezintă o deosebire

Aflăm de asemenea la Sfântul Maxim ideea că, iubind, omul se face părtaș la însușirea dumnezeiască esențială,²²⁰ dobândește însușirea dumnezeiască prin excelență, și că, referitor la întruparea Cuvântului, prin iubire se înfăptuiește o comunicare de însușiri între Dumnezeu și om.²²¹

Dar de fapt, prin iubire, credinciosul dobândește cele mai multe din însușirile dumnezeiești înmănunchate în iubire: „Mintea (*nous*), unindu-se cu Dumnezeu și petrecând în El prin rugăciune și dragoste, se face înțeleaptă, bună, puternică, iubitoare de oameni, milos-tivă, îndelung-răbdătoare și, simplu vorbind, poartă în sine aproape toate însușirile dumnezeiești”.²²²

Încheind, vom nota că Sfântul Maxim spune în repetate rânduri că mulțumită lui Dumnezeu, mulțumită iubirii Sale de oameni, are iubirea această putere îndumnezeitoare, așadar, nu prin simpla putere firească a omului sau prin singură voia sa.²²³

Despre iubire însă încă vom mai vorbi, deoarece pentru Sfântul Maxim iubirea nu este, ca pentru Evagrie, un stadiu al vieții duhovnicești, pregătitor și înlesnitor al gnozei și țintind către ea,²²⁴ ci o stare

notabilă, pentru care redăm rândurile în cauză: „răpește sufletul tuturor celor supuși nașterii și stricăciunii, ca și al ființelor spirituale care sunt mai presus de acestea”, dar și pe cele următoare pentru frumusețea traducerii: „împletește [sufletul] cu Dumnezeu însuși într-o unire drăgăstoasă [...] înfăptuind în chip tainic căsătoria dumnezeiască și neprihănită” – *n. trad.*] Cf. *Thal.*, 54, PG 90, 516A, CCSG 7, p. 451.155-157, unde Sfântul Maxim spune că iubirea este „plăcerea unirii nedespărțite și neîntrerupte a celor ce se împărtășesc prin dorință de binele prin fire” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, p. 280 – *n. trad.*]. A se vedea și *Ep.*, 2, PG 91, 404D [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 36 – *n. trad.*].

²²⁰ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 404A: iubirea „este vița adevărată în care cel ce se altoiește cu toată tăria se învrednicește să se facă părtaș al însușirii dumnezeiești” [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 35 – *n. trad.*].

²²¹ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 401B [tr. rom. cit. *supra*, p. 35 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084C; 10, PG 91, 1113B; 41, PG 91, 1308B, citate *supra* [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, 13, 106: p. 87; p. 111; p. 262 – *n. trad.*].

²²² *Char.*, II, 52, Ceresa-Gastaldo, p. 119 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 94 – *n. trad.*].

²²³ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092B; 10, PG 91, 1113B; 41, PG 91, 1308B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, 13, 106: p. 93; p. 112; p. 262 – *n. trad.*].

²²⁴ Cf. J. PÉGON, „Introducere” la MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, SC 9, Paris, 1943, pp. 54-56.

care dăinuie, nestrămutată, până pe culmea vieții duhovnicești.²²⁵ Departe de a o lăsa în urmă, departe de a o desființa, gnoza sporește și înflăcărează iubirea.²²⁶ Dintr-un anumit punct de vedere, Sfântul Maxim, după cum vom vedea, pune iubirea mai presus chiar de gnoză.²²⁷ Rostul îndumnezeitor al iubirii se cuvine, așadar, privit ca esențial pe cea mai înaltă treaptă a vieții mistice și aflându-se chiar în centrul procesului îndumnezeirii cugetată la cel mai înalt nivel al său.

III. Dimensiunea entitativă a virtuților

Unirea cu Dumnezeu prin virtuți, îndeosebi prin iubire, a fost înțeleasă de unii comentatori recenți ai Sfântului Maxim ca actul unei imități sau al unei comuniuni de dispoziții ipostatice de ordin moral sau intențional, situat exclusiv pe planul acțiunii, îndumnezeirea legată de ele fiind, pe cale de consecință, înțeleasă ea însăși ca având un caracter intențional, și nu entitativ.²²⁸

²²⁵ Cf. I. HAUSHERR, *Philautie*, Roma, 1952 p. 148. J. PÉGON, *loc. cit.*

²²⁶ Cf. J. PÉGON, „Introducere” la MAXIME LE CONFESSEUR. *Centuries sur la Charité*, SC 9, Paris, 1943, p. 55.

²²⁷ A se vedea *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1153BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 40, p. 153 – *n. trad.*]. Cf. I.-H. DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative: le «Commentaire du Pater» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 29, 1953, p. 151.

²²⁸ Ideea unei prezențe morale a lui Dumnezeu în cel credincios, a unei comuniuni morale cu Logosul prin împlinirea poruncilor e sugerată de L. THUNBERG (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 347-350, 457) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 361-363 – *n. trad.*], fără ca el să-și justifice poziția, și chiar atunci când de altfel citează sau comentează în mod corect texte ale lui Maxim care nu merg deloc în acest sens (pp. 83, 134, 136, 139, 346, 347-348) [în tr. rom. pp. 95-96, 145, 148, 360, 362-363 – *n. trad.*]. Dar J.-M. GARRIGUES este cel care a sistematizat acest punct de vedere în legătură cu alte teze deja examinate. A se vedea „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 286-296; *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 184-195. A se vedea și, reluând tezele lui J.-M. Garrigues: J.-M. LE GUILLOU, „Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation”, *Istina*, 19, 1974, p. 336; F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg/Elveția, 1980, pp. 181-198.

Este incontestabil – și noi am arătat lucrul acesta – că practica virtuților capătă în mod necesar o dimensiune ipostatică, în măsura în care inițiativa acestei practici revine voinței gnomic (gnōmē) și alegerii credinciosului, iar virtuțile pentru Sfântul Maxim țin de dispoziții (ἔξεις) personale. Este incontestabil de asemenea faptul că virtuțile au o orientare intențională, în măsura în care corespund unei orientări pe care persoana o dă facultăților sale pentru a se acorda cu voia lui Dumnezeu sau pentru a se conforma rațiunii (logos) existenței fericite.²²⁹ Este, iarăși, adevărat că, prin practica virtuților, credinciosul se acordează în mod personal, prin modul său de viețuire, cu darurile primite la Botez. În fine, este adevărat că prin practica virtuților credinciosul se pregătește în mod personal să-L primească pe Dumnezeu în sine și să fie preschimbat de El. Dar ni se pare la fel de incontestabil că, potrivit Sfântului Maxim, virtuțile au în același timp o dimensiune entitativă și că unirea cu Dumnezeu pe care ele o permit într-o anumită măsură, ca și îndumnezeirea parțială care rezultă de aici, au cu adevărat un caracter ontologic, și aceasta din mai multe rațiuni.

Am văzut că virtuțile au în sine o realitate ontologică, ca unele ce sunt înrădăcinate în însăși firea omului, în care au fost sădite la origine de Creator²³⁰ ca semințe pe care acesta avea datoria de a le păzi și cultiva, ca să crească în el prin lucrarea harului. Iubirea însăși se întemeiază pe un avânt (ἔφεσις), conceput de Sfântul Maxim ca aparținând firii omului.²³¹ Am văzut de altfel că Sfântul Maxim spune limpede, în *Disputa cu Pyrrhus*, că „virtuțile sunt firești”.

Am văzut iarăși că Duhul, la Botez, restaurează această stare originară și chiar îi dă în mod potențial celui botezat, a cărui fire este

²²⁹ Lucrul acesta nu înseamnă însă că am putea reduce ipostaticul la intențional, cum fac J.-M. Garrigues și ceilalți membri ai școlii lui Le Guillou. Din dorința de a evidenția interpretarea neoscolastică pe care o dau ei Sfântului Maxim, ajung o dată mai mult să formuleze interpretări eronate sau să creeze opoziții între dimensiuni pe care, dimpotrivă, gândirea maximiană are meritul de a le fi integrat și echilibrat.

²³⁰ A se vedea *Pyr.*, PG 91, 309BC, Doucet, pp. 566-567 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 333 – n. trad.]. Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 203 [tr. rom. cit., *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, p. 161 – n. trad.].

²³¹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 93 – n. trad.].

atunci altoită în trupul lui Hristos, deplinătatea virtuților, a asemănării cu Dumnezeu și îndumnezeirea.

Din alt punct de vedere, aflăm de multe ori la Sfântul Maxim, după cum am văzut, ideea că prin virtuți omul se împărtășește de însușirile dumnezeiești,²³² și de asemenea ideea că Hristos Se află în chip tainic în poruncile Sale,²³³ și mai mult încă, El este însăși ființa virtuților;²³⁴ așadar, cel ce viețuiește în chip virtuos Îl are pe Hristos locuind și sălășluind în el, tema nașterii sau a întrupării lui Hristos în cel credincios prin virtuți fiind, de altfel, după cum am arătat, prezentă din plin în scrierile Sfântului Maxim.²³⁵ Ar fi de ajuns să amintim acest scurt pasaj din *Ambigua*, 10, în care el unește cele două afirmații anterioare: „Nu încapă îndoială că ființa virtuții din fiecare este Cuvântul lui Dumnezeu. Căci ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul [...]. Așadar 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 a binelui [...]”.²³⁶ După ce citează mai pe larg acest pasaj,²³⁷ I. Hausherr face acest comentariu judicios: „Sfântul Maxim îndepărtează orice

²³² Cf. *Char.*, II, 52, Ceresa-Gastaldo, p. 119; III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, II, 52, p. 94; III, 25, p. 111 – n. trad.]. *Ep.*, 1, PG 91, 365C; 2, PG 91, 401B, 404A, 408AB [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 9; *Epistola* 2, p. 33, p. 35, pp. 36-37 – n. trad.]. *Myst.*, XXIV, PG 91, 713B, CCSG 69, p. 68.1122-1125 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 45 – n. trad.]. [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 25, p. 212 – n. trad.].

²³³ Cf. *Th. Ec.*, II, 71, PG 90, 1156D, citat *supra* II, 30 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 71, p. 231 și, respectiv, II, 30, p. 215 – n. trad.].

²³⁴ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 85 – n. trad.].

²³⁵ Cf. *Thal.*, 22, PG 90, 321B, CCSG 7, p. 14312-104 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 104 – n. trad.]. *Th. Ec.*, II, 37, PG 90, 1141C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 37, p. 218 – n. trad.]. A se vedea H. RAHNER, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, Innsbruck, 1935, pp. 379-382.

²³⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081C-1084A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 85 – n. trad.].

²³⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1081C-1085A, citat de noi *supra* [tr. rom. cit. *supra*, 7f, pp. 85-88 – n. trad.].

interpretare panteistă sau origenistă. Dar am nedreptăți gândirea sa înțelegând participarea la Dumnezeu prin virtuți într-un «sens moral» omenesc. Dacă suntem după chipul lui Dumnezeu prin Cuvântul, și devenim asemenea Lui prin virtuți, această asemănare ridicându-l pe om la un grad de *existență*²³⁸ superior chipului, trebuie să conchidem că virtuțile au o *realitate*²³⁹ mai presus de fire, care rezultă însă dintr-o mișcare înnăscută a firii.²⁴⁰ Și adaugă: virtutea „duce la creștere în mod ontologic, și nu doar într-o «ordine morală», golită de substanță. A introduce această noțiune modernă în limbajul Părinților, vorbind, de exemplu, de o «imitare pur exterioară» a lui Iisus Hristos, înseamnă a arată că teologia mistică răsăriteană nu a fost bine înțeleasă»²⁴¹

Imitarea lui Hristos, evocată adesea de Sfântul Maxim, nu este înțeleasă de el ca un acord pur exterior și moral,²⁴² ci într-adevăr ca o asemănare cu Hristos, ea însăși concepută nu ca o „reflectare morală”,²⁴³ nici ca fiind de natură intențională,²⁴⁴ ci ca o adevărată împrumutare²⁴⁵ ontologică a virtuților pe care El le manifestă plenar în omenitatea Sa și care sunt ele însele însușiri dumnezeiești, împărtășite de El, prin întreaga Sa iconomie, firii omenești pe care Și-a asumat-o.

În aceeași ordine de idei, se cuvine să amintim că asemănarea cu Dumnezeu împlinită prin virtuți nu este o asemănare exterioară, o simplă similitudine, ci este cu adevărat asemănare și împrumutare a însușirilor dumnezeiești, de care credinciosul se împărtășește

²³⁸ Sublinierea îi aparține autorului.

²³⁹ Sublinierea îi aparține autorului.

²⁴⁰ *Philautie*, Roma, 1952, pp. 140-141.

²⁴¹ *Philautie*, p. 141.

²⁴² Cf. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 220 [tr. rom. cit., *Teologia bizantină*, p. 220 - n. trad.].

²⁴³ Expresia lui L. THUNBERG (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 348) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisorul. Microcosmos și mediator*, p. 362 - n. trad.].

²⁴⁴ J.-M. GARRIGUES vorbește de „asemănare intențională”, dar niciunul dintre cele două texte citate de el cu această ocazie nu conține această expresie și nici nu permite justificarea ei („L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, p. 293).

²⁴⁵ P. SHERWOOD vorbește de o „*possessive imitation of the divine qualities*” (*St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 72).

exemplu.²⁵⁶ Sădite ca semințe în fire de Creator sau repuse ca potențe în ea prin Botez și adesea înfățișate ca harisme ale Duhului, virtuțile apar nu doar ca stări dobândite de om, ci, corelativ și indisociabil, ca daruri obiective ale lui Dumnezeu, virtuțile avându-și toate izvorul în El²⁵⁷ și permițând credinciosului împărtășirea de însușirile Sale.

În cazul acesta, împrăpiate de persoană, există cu adevărat o comunicare către firea ipostaziată de ea, prin mijlocirea virtuților, dar nu a însușirilor ființiale ale lui Dumnezeu (chiar dacă Sfântul Maxim utilizează adeseori acest termen sau pe acela de „însușiri” fără nicio altă precizare), nu a firii înseși a lui Dumnezeu (așa încât omul nu devine ceea ce este Dumnezeu însuși, nu dobândește o identitate de ființă cu Dumnezeu), ci o comunicare a energiilor dumnezeiești,²⁵⁸ credinciosul devenind astfel dumnezeu prin participare, prin poziție și prin har. Termenul „energie” nu este folosit decât o dată de Sfântul Maxim în acest context.²⁵⁹ Dar el folosește alți termeni sau expresii pe care le putem considera în mod îndreptățit ca echivalente, ca atunci când vorbește de „înfațișarea dumnezeiască”²⁶⁰ sau când folosește un vocabular care ține de lumină.²⁶¹ Tocmai această distincție pe

²⁵⁶ Cf. G. BARROIS, „Palamism Revisited”, *St Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, p. 228.

²⁵⁷ A se vedea *Thal.*, 64, scolia 38, CCSG 22, p. 243.45 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, p. 468 – n. trad.]. Cf. G. BARROIS, *loc. cit.*

²⁵⁸ A se vedea pe această temă V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993, p. 299.

²⁵⁹ *Myst.*, XXIV, PG 91, 713B, CCSG 69, p. 68.23-1125 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 45 – n. trad.]. Ni se pare că pasajul din *Thal.*, 59, PG 90, 609A, CCSG 22, p. 53.136-138, tradus de J.-M. Garrigues: „Această asemănare este identitatea după lucrare, devenită posibilă prin asemănare, a celor care se împărtășesc cu Cel de Care se împărtășesc”, trebuie tradusă mai curând astfel: „Asemănarea celor ce se împărtășesc cu Cel de Care se împărtășesc este identitatea primită în act prin asemănare a celor ce se împărtășesc cu Însuși Acela de Care se împărtășesc.” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 360, conformă cu versiunea propusă de autor – n. trad.].

²⁶⁰ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1113C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, p. 111 – n. trad.].

²⁶¹ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 261BC, CCSG 7, p. 41.423-43.424; 8, PG 90, 285A, CCSG 7, p. 77.6-15 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, pp. 40-41; Întrebarea 8, p. 65 – n. trad.].

care Sfântul Maxim o face între ființa dumnezeiască și energiile dumnezeiești (vom reveni desigur asupra acestui aspect esențial) ne permite să înțelegem că omul își poate însuși atributele dumnezeiești fără ca Dumnezeu să i Se comunice în însăși ființa Sa, în vreme ce comentatorii care ignoră această distincție nu văd nicio soluție pentru această problemă și niciun alt mijloc de a evita panteismul decât concepând o unire pe plan moral și o îndumnezeire pe plan intențional.²⁶²

IV. „Theôria”

Theôria, concepută în general de Sfântul Maxim drept contemplare naturală (φυσική θεωρία),²⁶³ are de asemenea un rol important în îndumnezeire, ca una dintre bazele ei; lucrul acesta s-a văzut deja în analiza pe care am făcut-o practicii (*praxis*), deoarece Sfântul Maxim le evocă cel mai adesea împreună, considerându-le, așa cum am văzut, inseparabile.

²⁶² Este cazul lui L. THUNBERG, care justifică astfel interpretarea sa: „Mintea care se unește în final cu Dumnezeu, în rugăciune și dragoste, poartă în sine, spune el [Sfântul Maxim] toate însușirile dumnezeiești. Dar această afirmație înseamnă, evident, că omul reflectă moral ceea ce Dumnezeu descoperă din Sine însuși. Căci, după Sfântul Maxim, Dumnezeu nu descoperă nici chiar adevăratului «gnostic» Ființa Sa” (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 348 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 362 - n. trad.].

²⁶³ Referitor la concepția generală pe care o are despre ea Sfântul Maxim, a se vedea M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, pp. 163-166, 243-246; P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 87-90; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 368-376 (această noțiune la predecesorii Sfântului Maxim este studiată la pp. 363-368) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 382-390 și, respectiv, pp. 377-382 - n. trad.]; W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 232 ș.u.; I.-H. DALMAIS, „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur”, în *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu*, Paris, 1967, pp. 200-202; J.-Cl. LARCHET, „Introducere” la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Paris-Suresnes, 1992, pp. 34-37.

Contemplarea este concepută de Sfântul Maxim ca una din treptele prin care omul este înălțat până la Dumnezeu și este schimbat din slavă în slavă până la a fi îndumnezeit.²⁶⁴

În *Ambigua*, 30, ea este înfățișată ca îndumnezeitoare deoarece contribuie la înălțarea omului mai presus de formă (*praxis*-ul corelativ înălțându-l mai presus de materie), despărțindu-l astfel de toate celelalte creaturi și asemănându-l cu Dumnezeu.²⁶⁵ În *Ambigua*, 60, se regăsește ideea unei înălțări mistice, dar dintr-un punct de vedere diferit: e vorba de o înălțare „împreună cu Cuvântul” prin contemplarea rațiunilor (*logoi*) iconomiei Sale, înălțare care corespunde, potrivit principiului *tantum-quantum*, pogorării Sale printre oameni, omul fiind astfel îndumnezeit pe cât s-a înomenit Cuvântul.²⁶⁶

În contemplație, misticul sesizează prin mintea (*nous*) sa „oglin-dirile” dumnezeiești, altfel spus însușirile sau energiile dumnezeiești prezente în creație, în rațiunile (*logoi*) fapturilor. Sesizarea duhovnicească a acestor însușiri sau energii înfăptuiește în intelectul purificat o anume asemănare cu Cel Căruia Îi aparțin ele. Astfel, într-o secțiune din *Ambigua*, 10, consacrată expunerii celor cinci moduri de contemplație naturală, Sfântul Maxim tâlcuiește așa: sfinții „potrivit constituției (κρᾶσις) și poziției (θέσις)” spun că „două [din aceste moduri] sunt povățuitoare spre virtute și spre apropierea de Dumnezeu: cel al unirii și cel al stabilității. Prin acestea modelându-se omul se face Dumnezeu, pătimind prin fapte prefacerea în Dumnezeu, prin faptul că vede cu mintea (*nous*) toată arătarea bunătății lui Dumnezeu și pe aceasta o întipărește în sine cât mai curat

²⁶⁴ Cf. *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1364A, citat *supra* [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124, p. 308 – *n. trad.*].

²⁶⁵ Cf. *Amb. Io.*, 30, PG 91, 1273BC, citat *supra* [tr. rom. cit. *supra*, 92, pp. 237-238 – *n. trad.*].

²⁶⁶ *Amb. Io.*, 60, PG 91, 1385B: „Cel ce poate să se ridice de la cunoștința iconomiei [...] la înțelegerea slavei celei mai înainte de a fi ajuns lumea întrupării Cuvântului la Tatăl [...] 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, prin urcușurile dumnezeiești, pentru Dumnezeu, pe cât S-a coborât, golindu-Se în chip neschimbat, Dumnezeu pentru om până la starea cea mai de jos a firii noastre.” [tr. rom. cit. *supra*, 149, p. 328 – *n. trad.*].

prin rațiune (*logos*). Căci, zic ei, ceea ce obișnuiește mintea (*nous*) curată să privească prin cunoștința binecredincioasă, aceea poate și pătimi, devenind însăși aceea după deprinderea prin virtute.²⁶⁷ De altfel, „rațiunile (*logoi*) făpturilor”, obiecte ale contemplației (*theôria*), sunt privite, în completarea virtuților, drept „tipurile bunurilor dumnezeiești [...] prin care omul se face neîncetat dumnezeu, având [...] în suflet rațiunile (*logoi*) cunoștinței [...], prin care Dumnezeu îndumnezeiește pe cei vrednici [...], răsplătindu-i cu substanța statornică a cunoștinței adevărate”.²⁶⁸

În legătură cu această noțiune de oglindire, vom nota că Sfântul Maxim raportează pe de altă parte contemplația, ca și virtutea, la lumină și la funcția ei îndumnezeitoare: „Dacă ne aflăm prin virtute și cunoștință în Dumnezeu, adică în lumină, și Dumnezeu, aflându-Se ca lumină în noi, Se află în lumină. Căci Dumnezeu, Care e lumină prin fire, Se află în noi care suntem lumină prin imitare, precum se află modelul în chipul care-i făcut după el”.²⁶⁹

Sfântul Maxim dezvoltă în paralel ideea că această contemplație este, împreună cu practica (*praxis*), unul din „sânii” care hrănesc pe Cuvântul și săvârșesc astfel „creșterea proprie către îndumnezeire a minții (*nous*) celui care-L hrănește [astfel]”.²⁷⁰ Regăsim aici tema întâlnită deja de multe ori, a nașterii și creșterii Cuvântului în sufletul credinciosului; Sfântul Maxim notează de altfel că prin rațiunile (*logoi*) realităților cognoscibile ca prin modurile virtuților „Dumnezeu Se face neîncetat om în cei vrednici”,²⁷¹ spunând mai pe larg că în cunoașterea adevărului, Cuvântul „Își face [...] arătarea în cei dreți”.²⁷²

²⁶⁷ *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1133B [tr. rom. cit. *supra*, 28, p. 132 – n. trad.].

²⁶⁸ *Thal.*, 22, scolia 8, CCSG 7, p. 147.54-60 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 107-108 – n. trad.].

²⁶⁹ *Thal.*, 8, PG 90, 285A, CCSG 7, p. 77.11-15 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 8, p. 65 – n. trad.].

²⁷⁰ *Ep.*, 19, PG 91, 592AB [cf. tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152: „hrănește îndumnezeirea minții care hrănește creșterea [Cuvântului]” – n. trad.].

²⁷¹ *Thal.*, 22, PG 90, 321B, CCSG 7, p. 143.102-104 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 104 – n. trad.].

²⁷² *Thal.*, 62, PG 90, 657D, CCSG 22, p. 135.303-306 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 62, p. 406 – n. trad.].

Dintr-un alt punct de vedere, Sfântul Maxim consideră că sufletul este hrănit spre îndumnezeire prin rațiunile (*logoi*) Scripturii, legătura acestora cu Cuvântul fiind de altfel în mod explicit stabilită: „Celor ce s-au ridicat prin contemplație adevărată la înțelegerea celor dumnezeiești [Cuvântul lui Dumnezeu] le este pâine care le nutrește partea mintală a sufletului spre desăvârșirea după chipul lui Dumnezeu”.²⁷³

Regăsim aici tema împărtășirii (neeharistice) de Logosul, împărtășire care se înfăptuiește, după cum am văzut, prin practica virtuților, dar și prin contemplarea rațiunilor (*logoi*) creației și ai providenței (lucru adevărat și în cazul rațiunilor Scripturii, ale judecății și ale economiei, în care Cuvântul este de asemenea prezent):

„De ochi [ai Cuvântului] se împărtășește cel ce sesizează duhovnicește zidirea și adună toate rațiunile (*logoi*) sensibile și mintale fără greșeală într-o unică împlinire a slavei lui Dumnezeu. De piept se va împărtăși cel ce și-a umplut inima de înțelesuri duhovnicești [tr. fr.: de contemplații teologice], ca marele evanghelist Ioan, și ca un izvor pururea curgător comunică cu bună credincioșie celor ce vor să afle rațiunea (*logos*) și modul cuprinzător al Proniei tuturor”.²⁷⁴

În general, rațiunile (*logoi*) fapturilor sunt privite de Sfântul Maxim ca o hrană duhovnicească pe care Cuvântul o dă omului. El nu ezită să scrie:

„Rațiunile celor cugetate sunt sângele Cuvântului, iar rațiunile celor sensibile sunt trupul Lui văzut. Deci Cuvântul fiind învățătorul tuturor rațiunilor (*logoi*) duhovnicești, atât al celor din lucrurile văzute, cât și al celor din realitățile inteligibile, după cuviință, cu drept cuvânt dă celor vrednici să mănânce, ca pe un

²⁷³ *Th. Ec.*, II, 66, PG 90, 1153B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 66, p. 229 – n. trad.].

²⁷⁴ *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1364C-1365A. [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124a, p. 309 – n. trad.].

trup, știința cuprinsă în rațiunile (*logoi*) celor văzute și să bea, ca pe un sânge, cunoștința aflătoare în rațiunile (*logoi*) celor inteligibile”.²⁷⁵

În același fel hrănitoare sunt cuvintele (*logoi*) Scripturii: „contemplarea și cunoștința duhovnicească, cea în Hristos, a Scripturilor [...] o dăruiește Dumnezeu din belșug celor ce-L iubesc pe El, precum s-a scris: «Pâine cerească le-a dat lor, pâine îngerească a mâncat omul» (*Psalzii* 77, 28-29)”.²⁷⁶ Aceste considerații trebuie desigur puse în legătură cu tema maximiană a întrupării Cuvântului în rațiunile (*logoi*) creaturilor și în rațiunile (*logoi*) Scripturii.²⁷⁷

Cu toate că *theôria* formează împreună cu *praxis* un cuplu care pare de nedespărțit, totuși locul ei trebuie relativizat, deoarece, în ochii Sfântului Maxim, când e vorba de îndumnezeire, practica virtuților se arată mai importantă decât contemplația. Astfel, P. Sherwood face această observație: „contemplația naturală, trebuie, firește, unită întotdeauna cu *praxis*-ul”, dar „ea poate să lipsească”²⁷⁸ iar L. Thunberg, evocând diferitele tipuri de contemplație pe care le distinge Sfântul Maxim, observă până la urmă că „totuși acest lucru nu înseamnă că toți creștinii trebuie să treacă prin aceleași etape”, și că potrivit concepției „Sfântului Maxim există o îndumnezeire care se împlinește prin iubire doar pe temelia vieții practice”.²⁷⁹ Ni se pare mai îndreptățit să se spună că Sfântul Maxim consideră că ne putem lipsi de contemplație, care nu este decât o etapă pregătitoare în cunoașterea lui Dumnezeu (ceea ce nu este cazul, așa cum am văzut, când e vorba

²⁷⁵ *Thal.*, 35, PG 90, 377C, CCSG 7, p. 239.11-18 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 35, p. 157 – n. trad.].

²⁷⁶ *Thal.*, 65, PG 90, 749D, CCSG 22, p. 273.355-359 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 65, p. 481 – n. trad.].

²⁷⁷ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1128D-1133A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 26, pp. 128-131 – n. trad.]. *Thal.*, 63, PG 90, 685D, CCSG 22, p. 177.497-179.502 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 429 – n. trad.].

²⁷⁸ *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 87-88. P. Sherwood notează că în *Cuvânt ascetic*, ca și în *Epistola* 2, Sfântul Maxim nu menționează contemplația naturală.

²⁷⁹ *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 370 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosm și mediator*, p. 384 – n. trad.].

de *praxis*), dar nu ne putem lipsi de cunoașterea însăși, pe care el o numește *theologia*, de care ne vom ocupa în capitolul următor.

Oricare ar fi de fapt importanța pe care Sfântul Maxim, în anumite texte, o recunoaște acestei *theôria* alături de *praxis* referitor la îndumnezeire, nu trebuie neglijată afirmația de nenumărate ori reiterate de altfel că îndumnezeirea presupune depășirea cunoașterii fapturilor (atât sensibile, cât și inteligibile)²⁸⁰ și, în general, a lumii, a firii și a toate „cele de după Dumnezeu”,²⁸¹ în vreme ce peste virtuți e vădit că nu se poate trece și că ele rămân indispensabile pe culmea vieții duhovnicești, chiar dacă Sfântul Maxim afirmă, pe de altă parte, că îndumnezeirea este mai presus de ele.

V. Înțelepciunea

Sfântul Maxim acordă înțelepciunii un loc aparte în îndumnezeire.

Înțelepciunea este pentru el²⁸² virtutea prin excelență pe plan teoretic,²⁸³ care este cel al cunoașterii (*gnôsis*), cuprinzând, dar și depășind planul contemplației naturale și întinzându-se până la tărâmul mai înalt al *theologiei*.²⁸⁴

²⁸⁰ Cf. *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237D-1241C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82, pp. 211-212 – *n. trad.*]. *Thal.*, 40, PG 90, 400D, CCSG 7, p. 275.136-137; 22, PG 90, 320D-321A, CCSG 7, p. 141.77-89; scolia 7, CCSG 7, p. 147.48-53; 25, PG 90, 332C, CCSG 7, p. 161.54-63; 54, PG 90, 509BC, CCSG 7, p. 445.36-39 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 176; Întrebarea 22, p. 103; scolia 7, p. 107; Întrebarea 25, pp. 115-116; Întrebarea 54, p. 275 – *n. trad.*].

²⁸¹ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1144B, 1200AB; 20, PG 91, 1237D-1240A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 31; 66; 82, p. 143, p.186, p. 211 – *n. trad.*].

²⁸² Referitor la concepția maximiană despre înțelepciune (concepție destul de complexă datorită unei oarecare fluctuații în ceea ce privește terminologia folosită), a se vedea M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, p. 171; W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 234-235, 242-243.

²⁸³ Cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1109B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 10, p. 108 – *n. trad.*]. În acest pasaj, Sfântul Maxim raportează înțelepciunea la *nous*. El o opune prudenței, care ține de domeniul activității (*praxis*) și se raportează la rațiune.

²⁸⁴ Cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 234-235.

Înțelepciunea, virtute supremă pe plan teoretic sau gnostic – împreună cu bunătatea (sau iubirea), virtute supremă pe plan practic – ²⁸⁵ trebuie dobândită în mod liber de către om (chiar dacă ea este și rămâne un dar al lui Dumnezeu), ca să dobândească asemănarea cu Dumnezeu („înțelept din Cel înțelept, asemenea prin har cu Cel înțelept prin fire”) și ca să devină prin participare ceea ce Dumnezeu este prin ființă. ²⁸⁶ Căci acesta a fost planul dumnezeiesc dintru început²⁸⁷ și aceasta rămâne datoria omului chemat la mântuire și îndumnezeire prin Hristos.

Puterea îndumnezeitoare a înțelepciunii este afirmată de Sfântul Maxim în multe alte pasaje. Astfel, în *Quaestiones et dubia*, spune că ea „poate să nască cea mai înaltă stare dumnezeiască în oameni”.²⁸⁸ În *Răspunsuri către Talasie*, 63, în vreme ce raportează tăria, sfatul și înțelegerea datorite de Duhul la cunoașterea rațiunilor (*logoi*) fapturilor, înțelepciunea o raportează la cunoașterea lui Dumnezeu prin însușirile Sale, și prin urmare îi recunoaște un rol important în înălțarea la îndumnezeire: Duhul Sfânt „desăvârșirea o hărăzește celor vrednici de îndumnezeire prin înțelepciunea atotluminoasă, simplă și întreagă, ridicându-i [...] în tot chipul spre Cauza celor ce sunt, atât cât e cu putință oamenilor”, „aducându-i, prin însușirile Sale dumnezeiești, la cunoașterea milostivirii Sale”;²⁸⁹ și, câteva rânduri mai jos, adaugă că „între înțelepciune și Dumnezeu nu mai este nimic”.²⁹⁰

²⁸⁵ Uneori însă, înțelepciunea este înfățișată de Sfântul Maxim ca sinteză a tuturor virtuților care vin din ea, așadar și a virtuților de ordin practic (cf. *Thal.*, 54, PG 90, 524BC, CCSG 7, p. 463.347-351; scolia 23, CCSG 7, p. 477.195-479.201) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 287; scolia 23, p. 295 – n. trad.].

²⁸⁶ *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 155 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, p. 111 – n. trad.].

²⁸⁷ *Char.*, III, 25.

²⁸⁸ *Qu. D.*, 35, CCSG 10, p. 29.13-15 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 35, p. 102 – n. trad.].

²⁸⁹ *Thal.*, 63, PG 90, 673CD, CCSG 22, p. 159.220-224 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 419, cu mențiunea unei deosebiri de traducere în partea finală a textului, care însă nu afectează demonstrația autorului – n. trad.].

²⁹⁰ *Thal.*, 63, PG 90, 673CD, CCSG 22, p. 159.226-227 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 419 – n. trad.].

În *Răspunsuri către Talasie*, 15, exista deja ideea puterii îndumnezeitoare a înțelepciunii dăruite de Duhul ca principiu al unei uniri cu Dumnezeu într-o cunoaștere: Duhul Sfânt este „dătător de înțelepciune [...] în aceia care și-au curățit sufletul și trupul prin deprinderea în împlinirea întocmai a poruncilor. Întru aceștia petrece ca întru ai Săi prin cunoștința simplă și nematerială ce le-o împărtășește, întipărind în mintea (*nous*) lor preacuratele și negrăitele înțeleșuri care îi ridică la îndumnezeire”.²⁹¹ Iar în *Răspunsuri către Talasie*, 22, scrie: „Fericit este deci cel ce L-a prefăcut în sine prin înțelepciune pe Dumnezeu om. Căci după înfăptuirea acestei taine, pătimește prefacerea sa în dumnezeu prin har”.²⁹²

²⁹¹ *Thal.*, 15, PG 90, 297D, CCSG 7, p. 103.35-40 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 15, p. 78 – *n. trad.*].

²⁹² *Thal.*, 22, PG 90, 321B, CCSG 7, p. 143.104.107 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, p. 104 – *n. trad.*].

Capitolul X

CONDIȚIILE „TEOLOGICE” ALE ÎNDUMNEZEIRII

I. „Theologia”

Theologia (pe care Sfântul Maxim o mai numește și „filosofie teologică”, „contemplație teologică”, „mystagogie teologică”, „știință teologică”, „înțelepciune teologică”, „teologie mistică”, „teologie contemplativă”) este cea de-a treia treaptă a vieții duhovnicești, după *praxis* și *theôria*¹.

Referitor la ea, Sfântul Maxim are uneori o concepție extinsă, care include cunoașterea lui Dumnezeu dobândită de cel contemplativ din rațiunile (*logoi*) făpturilor și ale Scripturii; *theologia* corespunde atunci gradului superior al contemplației naturale (și este așadar inclusă în *theôria* însăși, înțeleasă de asemenea într-un sens larg), sau cel puțin sfârșitului ei.²

¹ Cf. *Char.*, II, 26, Ceresa-Gastaldo, p. 102; 27, Ceresa-Gastaldo, p. 102 [tr. rom. cit., în *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, pp. 87-88 – *n. trad.*]. *Qu. D.*, 29, CCSG 10, p. 24.22-23; 46, CCSG 10, p. 39.21-23; 73, CCSG 10, p. 56.28-30; 182, CCSG 10, p. 124; 192, CCSG 10, p. 135 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 29, p. 97; Întrebarea 46, p. 113; Întrebarea 73, p. 137; Întrebarea 182, p. 218; Întrebarea 192, p. 231 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 47, PG 91, 1360C; 48, PG 91, 1364C; 50, 1369B; 67, PG 91, 1397BC, 1401D; 71, PG 91, 1413C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 123, p. 305; 124 a, p. 309; 127, p. 314; 165, p. 338; 172, p. 342; 180, p. 351 – *n. trad.*]. *Thal.*, 5, PG 90, 280AB, CCSG 7, p. 67.38; 25, PG 90, 332C, 333CD, CCSG 7, p. 165.105-122; 65, PG 90, 757A, CCSG 22, p. 281.494-283.497 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 5, p. 58; Întrebarea 25, p. 115, pp. 117-118; Întrebarea 65, p. 487 – *n. trad.*].

² Cf. *Qu. D.*, 46, CCSG 10, p. 39.23-24 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 46, p. 113 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1133C, 1136C; 20, PG 91, 1240B [tr. rom.

Dar cel mai adesea o concepe la cel mai înalt nivel al ei și în sens strict, singurul care ne va reține aici atenția, unde ea constituie „cunoașterea supremă (ὕψιλοτάτη γνῶσις)”³ (cunoașterea în sens larg incluzând deopotrivă *theōria* și *theologia*⁴), „gnoza adevărată”,⁵ „cunoașterea mistică”,⁶ „gnoza dumnezeiască”,⁷ „gnoza negrăită”⁸ sau încă și „gnoza fără uitare”.⁹ Ea corespunde cunoașterii lui Dumnezeu independent de creaturile Sale,¹⁰ cunoașterii și

cit. *supra*, 28, p. 132, p. 134; 82, p. 211 – *n. trad.*]. *Thal.*, 65, PG 90, 757A, CCSG 22, p. 281.494-496 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 65, p. 487 – *n. trad.*]. Cunoașterea lui Dumnezeu prin Sfintele Scripturi poate constitui, la nivelul ei, un soi de vedere a Domnului, pe care Sfântul Maxim nu ezită s-o compare cu cea pe care au avut-o Apostolii la Schimbarea la Față (dar fără să se identifice cu ea, ca vederea directă a lui Dumnezeu, la care ne vom referi în cele ce urmează) și s-o considere o prefigurare a Parusiei (a se vedea *Th. Ec.*, I, 97, PG 90, 1121C-1124A – tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 97, p. 198 – *n. trad.*).

³ *Thal.*, Prol., PG 90, 245C, CCSG 7, p. 19.34-35 [tr. rom. cit. *supra*, Prolog, p. 28: „înțelegere mai înaltă și adevărată” – *n. trad.*].

⁴ Despre vocabularul Sfântului Maxim referitor la contemplație și cunoaștere, a se vedea M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, pp. 163-166. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 236-248. În acest studiu din urmă, terminologia Sfântului Maxim este comparată cu cea a lui Clement al Alexandriei, a lui Evagrie și a Sfântului Grigorie de Nyssa.

⁵ Cf. *Amb. Io.*, 10/31, PG 91, 1161C; 20, PG 91, 1241C; 63, PG 91, 1389B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 44, p. 158: „cunoștința fără greșală (a lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești) – *n. trad.*]. *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.31 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60: „cunoașterea adevărată” – *n. trad.*]. *Ep.*, 1, PG 91, 380A [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 18: „cunoștința adevărată” – *n. trad.*].

⁶ *Thal.*, 63, PG 90, 684B, 175.455 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 427: „cunoașterea tainică” – *n. trad.*].

⁷ *Thal.*, 25, PG 90, 333D, CCSG 7, p. 165.122 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 25, p. 118: „cunoștința dumnezeiască” – *n. trad.*].

⁸ *Th. Ec.*, I, 55, PG 90, 1104B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 55, p. 176: „cunoștința negrăită” – *n. trad.*]. *Thal.*, 25, PG 90, 333D, CCSG 7, p. 165.122 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 118: „cunoștința dumnezeiască și tainică” – *n. trad.*].

⁹ Cf. *Myst.*, V, PG 91, 676C-681C, CCSG 69, p. 24.370-30.689, *passim* [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, pp. 21-25: „cunoștința care nu se uită”, „cunoștința fără uitare” – *n. trad.*].

¹⁰ Cf. *Amb. Io.*, 7, 1077B; 10/3, PG 91, 1112D-1113A, 1113B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 79; 13, p. 111 – *n. trad.*].

luminării cu privire la Preasfânta Treime,¹¹ cunoașterii tainelor dumnezeiești.¹²

II. Renunțarea la orice cunoaștere cu privire la făpturi

Ca una care, spre deosebire de contemplația naturală, permite cunoașterea lui Dumnezeu fără referire la făpturile create, ci în mod direct, *theologia* este situată pe un plan mai presus de fire și presupune așadar desprinderea nu doar a simțurilor și a rațiunii, dar chiar a minții (*nous*) înseși de orice legătură cu cele sensibile și cele inteligibile,¹³ așadar cu corpurile și materia,¹⁴ și de asemenea cu orice înseamnă formă, cantitate, calitate și chip,¹⁵ sau cu cele supuse timpului,¹⁶ pe scurt cu orice ține de cele create sau de fire;¹⁷ *theologia* presupune, altfel spus, părăsirea de către minte (*nous*) a oricărei reprezentări, imagini, gând sau înțelegere „a celor ce sunt după Dumnezeu”.¹⁸

¹¹ Cf. *Char.*, I, 86, Ceresa-Gastaldo, p. 82; 94, Ceresa-Gastaldo, p. 86; 97, Ceresa-Gastaldo, p. 86; II, 21, Ceresa-Gastaldo, p. 100 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, I, 86, p. 79; I, 94, p. 80; 97, p. 81; II, 21, p. 87 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088A; 40, PG 91, 1304A; 67, PG 91, 1397C [tr. rom. cit. *supra*, 7i, p. 89; 105, p. 259; 165, p. 338 – *n. trad.*]. *Thal.*, 40, PG 90, 396CD, CCSG 7, p. 269.36-39 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 173 – *n. trad.*].

¹² Cf. *Amb. Io.*, 10/7, PG 91, 1120A [tr. rom. cit. *supra*, 16, p. 118 – *n. trad.*]. Despre antecedentele patristice referitor la această formă de cunoaștere, a se vedea excelentul studiu al lui J. LEMAÎTRE (= I. HAUSHERR), „Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1827-1855.

¹³ Cf. *Amb. Io.*, 10/43, PG 91, 1193D [tr. rom. cit. *supra*, p. 182 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 83, PG 90, 1117A-C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 83, p. 193 – *n. trad.*].

¹⁴ Cf. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141B; 10/43, PG 91, 1193D; 51, PG 91, 1372B [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 141; 64, p. 182; 128, p. 315 – *n. trad.*].

¹⁵ Cf. *Amb. Io.*, 71, PG 91, 1413CD [tr. rom. cit. *supra*, 180, p. 351 – *n. trad.*].

¹⁶ Cf. *Th. Ec.*, I, 54, PG 90, 1104A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 54, p. 175 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141B [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 141 – *n. trad.*].

¹⁷ Cf. *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.85-86; 40, PG 90, 396B, CCSG 7, p. 267.18-19 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 103 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 54, PG 90, 1104A [tr. rom. cit. *supra*, I, 54, p. 175 – *n. trad.*].

¹⁸ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077B; 10/3, PG 91, 1113B; 20, PG 91, 1241A-C; 41, PG 91, 1308A; 45, PG 91, 1356B. [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 79; 13, p. 111; 82b, pp. 214-215; 106, p. 262; 121, p. 302 – *n. trad.*]. *Thal.*, Prol., PG 90, 252B, CCSG 7,

Acest proces corespunde în parte procesului apofatic, în care se ajunge la Dumnezeu prin negarea a tot ceea ce El nu este.¹⁹ Dar pentru Sfântul Maxim nu este vorba aici de un joc speculativ al unei teologii abstracte, ci de un proces duhovnicesc foarte concret al unei teologii concepute ca asceză lăuntrică, constând în „dezbrăcări” succesive,²⁰ care-l trec pe mistic cu mintea (*nous*) dincolo de planul firii și de toate însușirile acesteia, pentru a-l așeza în prezența lui Dumnezeu.²¹

Să notăm că, potrivit acestui proces, mintea (*nous*) însăși devine imaterială, fără chip și fără formă²² și, ca una care a trecut dincolo de multiplicitatea celor inteligibile, ca și a celor sensibile, devine

p. 27.175-177; 10, PG 90, 288D, CCSG 7, p. 83.32-85.34; 25, PG 90, 332C, CCSG 7, p. 161.58-63; PG 90, 333D, CCSG 7, p. 165.116-117; 40, PG 90, 400D, CCSG 7, p. 275.136-137 [tr. rom. cit. *supra*, Prolog, p. 31; Întrebarea 10, p. 68; Întrebarea 25, pp. 115-116, p. 118; Întrebarea 40, p. 176 - *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 54, PG 90, 1104A [tr. rom. cit. *supra*, I, 54, p. 176 - *n. trad.*].

¹⁹ Cf. *Qu. D.*, 73, CCSG 10, p. 56.29-30 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 73, p. 137 - *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241A [tr. rom. cit. *supra*, 82b, p. 214 - *n. trad.*]. *Thal.*, 25, PG 90, 333D, CCSG 7, p. 165.113-117 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 25, p. 118 - *n. trad.*]. *Th. Ec.*, II, 39, PG 90, 1141D-1144A [tr. rom. cit. *supra*, II, 39, pp. 219-220 - *n. trad.*].

²⁰ Cf. *Char.*, I, 94, Ceresa-Gastaldo, p. 86 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, I, 94, p. 80 - *n. trad.*].

²¹ A se vedea îndeosebi *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1240C-1241C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82-82b, pp. 211-215 - *n. trad.*], unde Sfântul Maxim dă drept exemplu înălțarea mistică a Apostolului Pavel până la cel de-al treilea cer (cf. 2 *Cor.* 12, 1-4). Acest aspect „practic” este mai concret la Sfântul Maxim decât la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, din care Sfântul Maxim se inspiră și la care se referă (*Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241A) [tr. rom. cit. *supra*, 82b, p. 214 - *n. trad.*], dar nu lipsește cu desăvârșire la Sfântul Dionisie, la care teologia apofatică are un caracter mai sistematic și mai metodic (referitor la toate aceste aspecte a se vedea J.-Cl. LARCHET, „Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite”, *Le Messager orthodoxe*, 116, 1991, pp. 16-26). Apofatismul poate avea însă de asemenea potrivit Sfântului Maxim o funcție pedagogică (a se vedea *Amb. Io.*, 17, PG 91, 1224B-D) [tr. rom. cit. *supra*, 79, p. 202 - *n. trad.*]. Referitor la teologia negativă potrivit Sfântului Maxim, a se vedea W. VÖLKER (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 336-342).

²² Cf. *Char.*, III, 97, Ceresa-Gastaldo, p. 190 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, III, 97, p. 128 - *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 32, PG 91, 1285B [tr. rom. cit. *supra*, 97, p. 246 - *n. trad.*].

simplă, nedivizată și uniformă;²³ iar toate aceste calități îi permit să se armonizeze cu însușirile dumnezeiești corespunzătoare²⁴ și să-și desăvârșească asemănarea și unirea cu Dumnezeu.

III. Încetarea tuturor operațiilor de cunoaștere umană

Cunoscându-L pe Dumnezeu drept Cel ce este în mod radical transcendent întregii făpturi și așadar inaccesibil nu doar pentru simțuri și rațiune, ci și pentru mintea (*nous*) însăși,²⁵ *theologia* implică desprinderea nu doar de orice senzație, ci chiar de orice gând și cunoaștere,²⁶ altfel spus „încetarea totală a mișcării minții (*nous*) spre cele create”,²⁷ sau, iarăși, oprirea (sau, cum spune adesea Sfântul Maxim, „odihna” sau „sabatul”) oricărei operații (sau lucrări) a simțurilor, a rațiunii și a minții (*nous*) înseși,²⁸ altfel spus depășirea de către minte a propriei sale puteri de înțelegere.²⁹

²³ Cf. *Char.*, III, 97, Ceresa-Gastaldo, p. 190 [tr. rom. cit. *supra*, III, 97, p. 128 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/43, PG 91, 1196B [tr. rom. cit. *supra*, 64, p. 183 – *n. trad.*].

²⁴ Cf. *Amb. Io.*, 37, PG 91, 1297A [tr. rom. cit. *supra*, 103, p. 257 – *n. trad.*]. Cf. PSEUDO-DIONISIE, *Cael. hier.*, 15, PG 3, 332D [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia cerească*, cap. XV, pp. 35-39 – *n. trad.*].

²⁵ Cf. *Amb. Io.*, PG 91, 10/17, 1128A; 10/31, PG 91, 1160C („Dumnezeu întrece toată puterea și lucrarea minții (*nous*)”), 1165C [tr. rom. cit. *supra*, 26, p. 125; 45, p. 158; 46b, p. 163 – *n. trad.*].

²⁶ Cf. *Thal.*, 25, PG 90, 332C, CCSG 7, p. 161.59-61; PG 90, 333CD, CCSG 7, p. 165.113 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 115; p. 118 – *n. trad.*].

²⁷ *Thal.*, 65, PG 90, 756C, CCSG 22, p. 279.467-468 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 65, p. 485 – *n. trad.*].

²⁸ Cf. *Qu. D.*, 73, CCSG 10, p. 56.24-25 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 73, p. 137 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/3, PG 91, 1113B; 10/26, PG 91, 1153BC; 15, PG 91, 1220B; 20, PG 91, 1237D, 1241AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, p. 111; 40, 153; 77, p. 198; 82, p. 211 – *n. trad.*]. *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.89-90; 60, PG 90, 621C-624A, CCSG 22, p. 77.67-76 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, p. 103; Întrebarea 60, pp. 374-376 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 54, PG 90, 1104A; 55, PG 90, 1104B; 82, PG 90, 1117A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 54 și 55, p. 176; 82, p. 192 – *n. trad.*]. *Th. pol.*, 20, PG 91, 229A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 19*, p. 298 – *n. trad.*].

²⁹ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 252B, CCSG 7, p. 27.175-177 [tr. rom. cit. *supra*, Prolog, p. 31 – *n. trad.*].

IV. Caracterul supraeminent al gnozei teologice

Theologia este, așadar, o cunoaștere cu totul desăvârșită,³⁰ mai presus de rațiune și de înțelegere,³¹ și de aceea negrăită.³² Așadar, riguros vorbind, termenul de cunoaștere nu i se potrivește.³³ Ne aflăm aici mai curând pe tărâmul necunoașterii,³⁴ și orice exprimare care ține de domeniul cunoașterii este inadecvată. Astfel Sfântul Maxim spune că:

„Mintea (*nous*) ajunsă înlăuntrul cunoașterii tainice a lui Dumnezeu [...] este bărbatul având [...] rațiunea (*logos*) credinței înțeleasă în chip necunoscut sau, mai bine-zis, cunoscută în chip neînțeles, prin inițierile tainice, indemonstrabile. Mintea [...] nu pune peste această Rațiune nimic din cele ce sunt, nici simțire, nici rațiune, nici minte (*nous*), nici înțelegere, nici cunoștință,

³⁰ Cf. *Amb. Io.*, 10/3, PG 91, 1113A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, p. 111 – *n. trad.*].

³¹ Cf. *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1220B [tr. rom. cit. *supra*, 77, p. 198 – *n. trad.*]. *Thal.*, 25, PG 90, 333C, CCSG 7, p. 165.109-112 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, pp. 118-119 – *n. trad.*].

³² Cf. *Th. Ec.*, I, 55, PG 90, 1104B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 55, pp. 175-176 – *n. trad.*].

³³ Cf. *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1220B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 77, p. 198 – *n. trad.*].

³⁴ Cf. *Qu. D.*, 46, CCSG 10, p. 39.24; 73, CCSG 10, p. 56.24-25 și 30 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 46, p. 113; Întrebarea 73, p. 137 – *n. trad.*]. *Char.*, III, 45, Ceresa-Gastaldo, p. 164 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete-despre dragoste*, III, 45, p. 115 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/3, PG 91, 1113B; 10/20, PG 91, 1141B [tr. rom. cit. *supra*, 13, p. 111; 29, p. 141 – *n. trad.*]. *Thal.*, Prol., PG 90, 248B, CCSG 7, p. 21.69-78; 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.88; 25, PG 90, 332C, CCSG 7, p. 161.56-57; PG 90, 333C, CCSG 7, p. 165.108; 63, PG 90, 676A, CCSG 22, p. 159.232; 65, PG 90, 765C, CCSG 22, p. 281.474-475 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, pp. 27-28; Întrebarea 22, p. 103; Întrebarea 25, pp. 115-116; Întrebarea 65, p. 496 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 54, PG 90, 1104A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 54, pp. 175-176 – *n. trad.*]. *Th. pol.* 20, PG 91, 229A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 19, p. 298 – *n. trad.*]. Folosind un vocabular drag Sfântului Grigorie de Nyssa și Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, moștenit din cartea *Ieșirea*, Sfântul Maxim vorbește de asemenea de „întuneric”, pe care însă îl înfățișează într-un mod original, ca loc lipsit de formă și de materie al cunoștinței (mai presus de fire) (a se vedea *Th. Ec.*, I, 84-85, PG 90, 1117C-1119A) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 84-85, p. 194 – *n. trad.*].

nici ceva cunoscut, nici ceva cugetat, nici ceva grăit, nici ceva simțit, nici ceva ce simte [...]”³⁵ „Mintea (*nous*) desăvârșită este aceea care [...] a supracunoscut în chip supraneștiut pe Cel supranecunoscut”³⁶

Mai curând decât de o cunoaștere, Sfântul Maxim vorbește uneori, în pofida rezervei exprimate anterior, de o simțire³⁷ sau de o vedere,³⁸ dar fără a insista în mod deosebit asupra acestei noțiuni și fără a-i da locul central pe care i-l conferă unii teologi bizantini de după el, ca Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama. Sfântul Maxim face în orice caz o apropiere între această cunoaștere mai presus de cunoaștere a misticului și vederea de care au avut parte apostolii la Schimbarea la Față și de care vor avea parte dreptii la sfârșitul veacurilor,³⁹ și vom vedea că el acordă o mare importanță luminii dumnezeiești în gnoză, al cărei raport cu simțul văzului este evident, chiar dacă este vorba de o lumină mai presus de fire și de o percepere a luminii care este ea însăși mai presus de simțuri și mai presus de înțelegere.

³⁵ *Thal.*, 25, PG 90, 332C, CCSG 7, p. 161.54-61 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 25, pp. 115-116, cu o deosebire de traducere care nu contrazice afirmația autorului – *n. trad.*].

³⁶ *Char.*, III, 99, Ceresa-Gastaldo, p. 190 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, III, 99, p. 99 – *n. trad.*].

³⁷ Cf. *Char.*, I, 12, Ceresa-Gastaldo, p. 54 [tr. rom. cit. *supra*, I, 12, pp. 66-67 – *n. trad.*]. *Thal.*, 60, PG 90, 621B-624B, CCSG 22, p. 75.51-77.76, citat *infra* [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, pp. 375-376 – *n. trad.*].

³⁸ Cf. *Char.*, IV, 58, Ceresa-Gastaldo, p. 218; IV, 72, Ceresa-Gastaldo, p. 226 [tr. rom. cit. *supra*, IV, 58, p. 139; IV, 72, p. 142 – *n. trad.*]. *Thal.*, Prol., PG 90, 261BC, CCSG 7, p. 41.423-43.424; 9, PG 90, 285B, CCSG 7, p. 79.11-13; 47, PG 90, 429A, CCSG 7, p. 325.206-208 [tr. rom. cit. *supra*, Prolog, pp. 40-41; Întrebarea 9, p. 67; Întrebarea 47, pp. 201-202 – *n. trad.*]. *Ep. 2 Th.*, 2, CCSG 48, p. 38.22 [tr. rom. cit., în: *Mystagogia Trinitatis...*, Anexa 4, *Epistola II către avva Toma*, p. 449, unde traducătorul folosește termenul „vedere”, cu trimitere la 2 Corinteni 5, 7 – *n. trad.*]. Credem că termenul „vedere”, în deplină rigoare, trebuie rezervat pentru traducerea termenului ὄψις (sau, potrivit textului de la 2 Cor. 5, 7, εἶδος). Folosirea lui pentru a reda cuvântul θεωρία, așa cum face W. VÖLKER (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 318 s.), ni se pare eronată.

³⁹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076B-1077B; 10/17, PG 91, 1125D-1128A; 31, PG 91, 1277A; 37, PG 91, 1296D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 78; 26, pp. 125-126; 94, p. 240; 29, p. 141; 102c, p. 254 – *n. trad.*]. *Thal.*, 25, PG 90, 333D, CCSG 7, p. 165.113-114 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 25, p. 118 – *n. trad.*].

Sfântul Maxim vorbește în mai multe rânduri, urmând Apostolului Pavel și celor mai mulți dintre predecesorii săi, îndeosebi Sfântului Grigorie de Nyssa,⁴⁰ despre o vedere „ca în oglindă”,⁴¹ dar ne putem da ușor seama că, spre deosebire de cel din urmă, această formă de cunoaștere nu are pentru el decât un rol secundar.⁴² Obiectul acestei vederi este într-adevăr într-un caz „slava lui Dumnezeu cea arătată în virtuți și în cunoștința duhovnicească”,⁴³ iar în alt caz, slava Domnului, care îi transfigurează prin înțelepciune pe cei cunoscători, cărora El li S-a arătat în cuvintele Sfintei Scripturi;⁴⁴ altfel spus, e vorba într-adevăr aici și într-un caz, și în celălalt de o vedere care implică intermediari.⁴⁵ Sfântul Maxim evocă în altă parte, referindu-se explicit la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, sufletul devenit „chip și arătare a luminii ascunse, oglindă [...] ce prinde, dacă se poate spune, întreaga frumusețe a arhetipului binelui”, dar prin aceasta nu vrea să spună că sufletul cunoaște pe Dumnezeu prin această reflectare a Lui în el; dimpotrivă, în rândurile precedente, se precizează că „atât de mult va spori în experiența sau în cunoașterea celor dumnezeiești, încât nu va mai vrea să fie al său însuși și nu va mai putea să se cunoască din sine, de către sine sau din altcineva, ci numai din și de către Dumnezeu,

⁴⁰ A se vedea în special *Or. de beat.*, VI, PG 44, 1272B; *Hom. in Cant.*, GNO VI, 90.11 s. [tr. rom. cit., *Despre Fericiți*, VI, p. 383; *Tălcuire la Cântarea Cântărilor*, p. 154 – n. trad.].

⁴¹ Despre această noțiune, a se vedea J. LEMAÎTRE (I. HAUSHERR), „Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1836.

⁴² După cum constată W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 326.

⁴³ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 261BC, CCSG 7, p. 41.423-43.425 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, pp. 40-41 – n. trad.]. A se vedea și *Thal.*, 46, PG 90, 420BC, CCSG 7, p. 309.3-8 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 46, p. 193 – n. trad.], unde vederea lui Dumnezeu este prezentată ca săvârșindu-se în oglinda conștiinței care are în ea forma a tot binele potrivit făptuirii (*praxis*), virtuțile înmănucheate arătându-se asemenea unui chip dumnezeiesc.

⁴⁴ Cf. *Th. Ec.*, I, 97, PG 90, 1121C-1124A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 97, p. 198 – n. trad.].

⁴⁵ A se vedea *Char.*, I, 96, Ceresa-Gastaldo, p. 86 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 96, p. 81 – n. trad.], unde este vorba de atributele dumnezeiești sesizate de minte (*nous*) din măreția lucrării și a providenței lui Dumnezeu ce se săvârșesc în făpturi.

Care întreg l-a primit [...]”⁴⁶ Într-un alt pasaj,⁴⁷ Sfântul Maxim îl citează pe Sfântul Grigorie de Nazianz: „Vom cunoaște atunci cât am fost cunoscuți noi [când] mintea (*nous*) și rațiunea noastră se vor fi unit cu Acela cu care este înrudită prin fire, și când chipul va fi ajuns la chipul, [care este] modelul lui, de a cărui fierbinte dorință este stăpânit acum”⁴⁸ Începutul acestui citat nu este din Sfântul Grigorie, ci din Apostolul Pavel, și vedem că referința corelativă pe care o găsim la Apostol, la o vedere „în oglindă” (*1 Corinteni* 13, 12), nu este amintită aici, în timp ce Sfântul Maxim are în vedere în cele precedente starea la care misticul poate nădăjdui să se înalțe chiar în această lume.⁴⁹ De fapt, Sfântul Maxim pare să considere cunoașterea „în oglindă” drept cunoaștere a lui Dumnezeu din fapte, care ține de *theôria*, în vreme ce *theologia* pare să permită deja o vedere „față către față” (ceea ce nu exclude existența unor trepte ale acestei vederi, potrivit principiu-lui „analogiei”, drag Sfântului Maxim, nici faptul că acum aceasta are o mai mică deplinătate decât la sfârșitul veacurilor). Sfântul Maxim, de altfel, nu ezită să vorbească în altă parte de cei vrednici de bucuria vederii față către față a frumuseții dumnezeiești⁵⁰ și să afirme că acela care și-a făcut inima sa curată, trecând peste toate cele create, „va vedea în față (έvoπῶ) pe Dumnezeu însuși”⁵¹

Pentru că obiectul său transcende firea, și pentru că ea însăși se situează dincolo de puterile facultăților firii omenești, și în general ale oricărei firi create, cunoașterea mai presus de cunoaștere a lui Dumnezeu este mai presus de fire.⁵²

⁴⁶ *Myst.*, XXIII, PG 91, 701BC, CCSG 69, p. 54.870-873 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, pp. 38-39 – n. trad.].

⁴⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 79 – n. trad.].

⁴⁸ SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXVIII, 17, SC 250, p. 134 [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice. Cuvântarea a doua despre Dumnezeu*, XVII, p. 95 – n. trad.]. Începutul citatului este schimbat la Sfântul Maxim.

⁴⁹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, pp. 78-79 – n. trad.].

⁵⁰ *Thal.*, 10, PG 90, 292A, CCSG 7, p. 87.93-95 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 10, p. 70 – n. trad.].

⁵¹ *Th. Ec.*, II, 80, PG 90, 1164D [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, II, 80, p. 238: „privește întrucâtva și în Dumnezeu Însuși” – n. trad.].

⁵² Cf. *Thal.*, 40, PG 90, 396B, CCSG 7, p. 267.13-18 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 172 – n. trad.]. *Qu. D.*, 191, CCSG 10, p. 133 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 191, p. 229 – n. trad.].

Ca una ce nu poate fi înfăptuită de om prin sine însuși, ea este în realitate săvârșită de Hristos⁵³ și de Duhul⁵⁴, altfel spus este o descoperire pe care Dumnezeu i-o dăruiește credinciosului,⁵⁵ o înălțare la ea săvârșită de El;⁵⁶ este, așadar, numai și numai rodul harului dumnezeiesc.⁵⁷ „De harul cunoștinței de Dumnezeu – scrie anume Sfântul Maxim – se va învrednici mintea (*nous*) atunci când, străbătând [...] pe aripile iubirii [rațiunile (*logoi*) tuturor fapturilor] și ajungând la Dumnezeu, va scruta prin Duhul rațiunea (*logos*) privitoare la El, atât cât este înțelegerii omenești cu puțință”.⁵⁸ Sfântul Maxim subliniază deja neputința minții (*nous*) de a se înălța prin sine însăși până la Dumnezeu și că, numai luând-o Dumnezeu în grija Lui, ajunge într-un sfârșit să primească de la El lumina prin care i Se face cunoscut:

„Sufletul nu se poate întinde niciodată după cunoștința lui Dumnezeu dacă nu Se va atinge Dumnezeu de el, făcând pogorământ, și nu îl va ridica spre Sine. Căci nu poate străbate mintea (*nous*) omenească atâta cale, încât să ajungă la perceperea vreunei

⁵³ Cf. *Thal.*, 25, PG 90, 332D, CCSG 7, p. 161.67-163.71; 65, PG 90, 769B, CCSG 22, p. 301.773-775 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 25, p. 116; Întrebarea 65, p. 498 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/17, PG 91, 1128A; 48, PG 91, 1361C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 26, p. 125; 124, p. 307 – *n. trad.*].

⁵⁴ Cf. *Char.*, II, 26, Ceresa-Gastaldo, p. 102 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, II, 26, pp. 87-88 – *n. trad.*]. *Thal.*, 63, PG 90, 673D, CCSG 22, p. 159.215-227 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 419 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/17, 1128A; 10/27, 1156AB [tr. rom. cit. *supra*, 26, p. 126; 41, p. 154 – *n. trad.*].

⁵⁵ Cf. *Char.*, I, 95, Ceresa-Gastaldo, p. 86 [tr. rom. cit. *supra*, I, 95, pp. 80-81 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241B [tr. rom. cit. *supra*, 82b, p. 214 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 83, PG 90, 1117C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 83, p. 194 – *n. trad.*].

⁵⁶ Cf. *Amb. Io.*, 71, PG 91, 1413C [tr. rom. cit. *supra*, 180, p. 351 – *n. trad.*]. În *Char.*, III, 94, Ceresa-Gastaldo, p. 188, Sfântul Maxim vorbește de asemenea de învățătura pe care Dumnezeu însuși o dă minții (*nous*) curate atunci când vine în ea [tr. rom. cit. *supra*, III, 94, p. 127 – *n. trad.*].

⁵⁷ Cf. *Char.*, II, 26, Ceresa-Gastaldo, p. 102 [tr. rom. cit. *supra*, II, 26, p. 88 – *n. trad.*]. *Thal.*, 63, PG 90, 673D, CCSG 22, p. 159.215-227 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 419- *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237D; 71, PG 91, 1413C [tr. rom. cit. *supra*, 82, p. 211; 180, p. 351 – *n. trad.*].

⁵⁸ *Char.*, II, 26, Ceresa-Gastaldo, p. 102 [tr. rom. cit. *supra*, II, 26, p. 88 – *n. trad.*].

iluminări dumnezeiești, dacă nu o atrage Însuși Dumnezeu, cât e cu puțință minții omenești să fie atrasă, și nu o luminează cu razele dumnezeiești”⁵⁹

Această cunoaștere este primită de mintea (*nous*) care, renunțând la orice lucrare a ei, s-a făcut pe sine pasivă⁶⁰ și deplin receptivă la această revelație pe care o lucrează în ea Dumnezeu,⁶¹ facultatea noetică fiind într-adevăr aptă să primească (δεκτική) această cunoaștere care o depășește, dar nu să o producă sau să o săvârșească.⁶²

Se poate spune că atunci omul cunoaște prin lucrarea minții (*nous*) lui Dumnezeu Însuși. Astfel, Sfântul Maxim nu ezită să scrie:

„Mintea (*nous*) lui Hristos, pe care o primesc sfinții, după cuvântul: «Iar noi avem mintea (*nous*) lui Hristos» (1 Corinteni 2, 16), nu vine în noi ca să ne lipsească de puterea noastră mintală, nici ca să întregească mintea (*nous*) noastră, ci ca să lumineze, prin calitatea ei, puterea minții (*nous*) noastre și să o ducă la aceeași lucrare cu a Lui”⁶³

V. Dumnezeu nu este cunoscut întru ființa Sa, ci în energiile Sale

Această cunoaștere transcendentă nu ajunge însă la rațiunile (*logoi*) lui Dumnezeu în ipseitatea Sa, la ceea ce este Dumnezeu în Sine, la ființa dumnezeiască, la Infinitatea în sine, care – după cum afirmă Sfântul Maxim în mod constant – rămân absolut incompreensibile, incognoscibile și inaccesibile oricărei creaturi.⁶⁴ Dumnezeu

⁵⁹ *Th. Ec.*, I, 31, PG 90, 1094D-1096A [tr. rom. cit. *supra*, în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 31, p. 165 – *n. trad.*].

⁶⁰ Acest aspect va fi dezvoltat în cele ce urmează.

⁶¹ Cf. *Thal.*, 22, PG 90, 320D-321A, CCSG 7, p. 141.82-92 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 103 – *n. trad.*].

⁶² *Thal.*, 22.

⁶³ *Th. Ec.*, II, 83, PG 90, 1164AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, II, 83, pp. 238-239 – *n. trad.*].

⁶⁴ Cf. *Ep.*, 6, PG 91, 432C [tr. rom. cit., *Epistola* 6, p. 52 – *n. trad.*]. *Char.*, I, 96, Ceresa-Gastaldo, p. 86; I, 100, Ceresa-Gastaldo, p. 88; II, 27, Ceresa-Gastaldo,

în ființa Sa este în mod radical transcendent tuturor făpturilor, mai presus de existență și chiar de neexistență,⁶⁵ nu este în relație și nu Se compară cu nimic.⁶⁶ „Dumnezeu cu firea este, în chip apofatic, în afara tuturor ființelor, căci firea nu poate fi numită, nici gândită, nici participată cu niciun chip de cineva”⁶⁷

pp. 102-104; IV, 3, Ceresa-Gastaldo, p. 194; 7, Ceresa-Gastaldo, p. 196 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 96 și I, 100, p. 81; II, 27, p. 88; IV, 3, p. 129; IV, 7, p. 130 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1133C; 10/31, PG 91, 1160C, 1168A; 10/38, PG 91, 1180D; 10/40, PG 91, 1185C-1188B; 15, PG 91, 1216BC, 1220C; 17, PG 91, 1224B-D, 1229B-1232C; 20, PG 91, 1241A; 21, PG 91, 1249C; 34, PG 91, 1288B; 40, PG 91, 1304B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 28, p. 132; 45, p. 158; 48, p. 164; 60, p. 173; 62, pp. 176-177; 77, p. 195; 77, p. 198; 78, pp. 201-202; 79a, p. 203; 79b, pp. 205-206; 82b, p. 214; 83a, p. 220; 99, p. 248; 105, p. 259 – n. trad.]. *Thal.*, 35, PG 90, 377D, CCSG 7, p. 239.20-24 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 35, p. 157 – n. trad.]. *Myst.*, Intr., PG 91, 664C, CCSG 69, p. 10.124-126; V, PG 91, 677A, Sotiropoulos, p. 211.105-109 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, Precuvântare, p. 12, V, p. 21 – n. trad.]. *Th. Ec.*, I, 1, PG 90, 1084A; 2, PG 90, 1084A; 82, PG 90, 1117A; II, 2-3, PG 90, 1125CD [tr. rom. cit. *supra*, I, 1, pp. 155-156; I, 82, p. 192; II, 2-3, pp. 202-203 – n. trad.]. Această idee este, firește, foarte prezentă la Părinții capadocieni și la Sfântul Ioan Gură de Aur (care au dezvoltat-o în cadrul luptei lor contra concepției lui Eunomiu și a discipolilor săi anomei), și la cel mai înalt nivel la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul (a se vedea mai cu seamă *Cael. hier.*, PG 3, 141A; *De div. nom.*, PG 3, 588BC, 589A, 593A, 640D, 644AB, 645A, 816B, 981A, SC 578, p. 316-320, 322, 340, 374, 384-386, 390; *De myst. theol.*, PG 3, 1001A, 1048A, SC 579, p. 300, pp. 312-314, SC 579, p. 184; *Ep.*, PG 3, 1073A, 1112C [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia cerească*, cap. II, 3, p. 17, *Despre Numirile dumnezeiești*, cap. V, 1, 2, p. 158; VII, 2, p. 163; IX, 5, pp. 168-169; XIII, 3, p. 175, *Despre Teologia mistică*, I, 1, p. 247; I, 3, p. 248; III, p. 249; V, p. 250, *Epistole*, *Ep.*, I, p. 257; V, p. 258; IX, p. 268 – n. trad.]). Ea are un fundament scripturistic important (a se vedea îndeosebi *Isaia* 45, 15; *Romani* 1, 20; 11, 33; *2 Corinteni* 9, 15; 12, 4; *1 Timotei* 6, 16; *Ioan* 1, 18). Sfântul Maxim se referă de altfel în mod explicit la Sfântul Grigorie de Nazianz și la Sfântul Dionisie – a se vedea *Char.*, I, 100, Ceresa-Gastaldo, p. 28 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 100, p. 81 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241A; 35, PG 91, 1288D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 141; 100, p. 249 – n. trad.].

⁶⁵ *Myst.*, Intr., PG 91, 664BC, CCSG 69, p. 9.108-10.126 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, Introducere, p. 12 – n. trad.].

⁶⁶ Cf. *Amb. Io.*, 9, PG 91, 1105C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 9, p. 104: în afara „oricărei relații comparabile sau distinctivă” – n. trad.]. *Th. Ec.*, I, 7, PG 90, 1185B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 7, p. 158 – n. trad.].

⁶⁷ *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 173, p. 213 – n. trad.].

Această cunoaștere accede doar la „cele dimprejurul Lui”,⁶⁸ la rațiunile (*logoi*) „din jurul Lui”,⁶⁹ la „infinitatea din jurul Lui”⁷⁰ (expresie frecventă în scrierile Sfântului Maxim), la „cele din jurul ființei”.⁷¹ La aceasta se referă Sfântul Maxim atunci când, deosebind trei mișcări generale ale sufletului – potrivit minții (*nous*), potrivit rațiunii și potrivit simțirii –, precizează referitor la prima, care corespunde *teologiei*, că este „simplă și cu neputință de tâlcuit”, și că, potrivit acesteia, sufletul „mișcându-se în chip neînțeleș în *jurul lui Dumnezeu*, nu-L cunoaște în niciun fel din nimic din cele create, pentru faptul că întrece toate”,⁷² ci Îl cunoaște într-un mod mai presus de cunoaștere. Același lucru îl evocă atunci când, tâlcuind alegoric textul de la *1 Corinteni* 16, 3-4, el spune:

„Într-adevăr, înțelegerea Rațiunii [Cuvântului] devine cunoștință a Minții (*Nous*) care a născut-o pe aceea [adică a Tatălui], întrucât

⁶⁸ *Char.*, I, 100, Ceresa-Gastaldo, p. 88; IV, 7, Ceresa-Gastaldo, p. 196 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 100, p. 81; IV, 7, p. 130 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/27, PG 91, 1156B; 16, PG 91, 1224A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 41, p. 154; 78, p. 201 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 48, PG 90, 1100CD [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 48, p. 172: „cele din preajma Lui” – *n. trad.*].

⁶⁹ *Char.*, II, 27, Ceresa-Gastaldo, pp. 102-104 [tr. rom. cit. *supra*, II, 27, p. 88 – *n. trad.*].

⁷⁰ *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1220C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 77, p. 198 – *n. trad.*]. Cf. *Char.*, I, 12, Ceresa-Gastaldo, p. 54 [tr. rom. cit. *supra*, I, 12, pp. 66-67 – *n. trad.*].

⁷¹ Cf. *Amb. Io.*, 34, PG 91, 1288B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 99, p. 248 – *n. trad.*]. Această distincție între ce este Dumnezeu în Sine (καθ' αὐτόν) și cele din jurul Lui (περὶ αὐτόν) se găsește la Sfântul GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXX, 17, SC 250, p. 262 [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice. Cuvântarea a patra despre Dumnezeu*, p. 149 – *n. trad.*]; *Or.*, XXXVIII, 7, SC 358, p. 116 [tr. rom. cit., *Cuvânt la Nașterea Mântuitorului Hristos*, p. 12 – *n. trad.*]. A doua expresie se găsește de asemenea la PSEUDO-ATANASIE, *Annunt.*, 2-3, PG 28, 920B, și la SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA: Dumnezeu „Cel nevăzut prin fire Se face văzut prin lucrări, văzându-Se în unele din cele din jurul Lui” (*Or. de beat.*, VI, PG 44, 1269A) [tr. rom. cit., *Despre Fericiri*, p. 381 – *n. trad.*]. A se vedea la același: *Hom. in Eccl.*, GNO V, pp. 414-415 [tr. rom. cit., *Omilii la Ecclesiast*, VII, pp. 266-267 – *n. trad.*]. O vom regăsi ulterior la SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *De fide orth.*, I, 4, PTS 12, p. 13 [tr. rom. cit., *Dogmatica*, p. 21 – *n. trad.*] și la SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Contr. Akind.*, II, 17, 85, ed. Chrèstou, t. III, p. 146.4-5.

⁷² *Amb. Io.*, 10/3, PG 91, 1112D-1113A [tr. rom. cit. *supra*, 13, p. 111 – *n. trad.*].

Rățiunea arată Mîntea subzistând în Sine după ființă. Spre acea Mîntie ridică Rățiunea mîntea ce se dorește după identificarea cu Dumnezeu prin har, după ce aceasta și-a eliberat înțelegerea de mulțimea lucrurilor deosebite calitativ și cantitativ și s-a adunat într-o unitate deiformă, prin identitatea și simplitatea mișcării neîncetate și cunoscătoare în *jurul lui Dumnezeu*⁷³.

Ceea ce este „în jurul ființei” corespunde atributelor lui Dumnezeu,⁷⁴ însușirilor dumnezeiești,⁷⁵ sau rațiunilor (*logoi*) dumnezeiești⁷⁶ (toate cunoscute de-acum în chip nemijlocit, iar nu prin intermediul creaturilor, în care acestea pot să se manifeste sau prin care poate exista părțășie cu ele⁷⁷), sau energiilor dumnezeiești⁷⁸ (ele însele

⁷³ *Thal.*, 25, PG 90, 332D-333A, CCSG 7, p. 161.67-163.80 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 116 – *n. trad.*]. Referitor la această mișcare perpetuă în jurul lui Dumnezeu, a se vedea și *Thal.*, 65, PG 90, 760A, CCSG 22, p. 285.545-547 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 65, pp. 490-491 – *n. trad.*].

⁷⁴ Cf. *Char.*, I, 100, Ceresa-Gastaldo, p. 88 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 100, p. 81 – *n. trad.*].

⁷⁵ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 673D, CCSG 22, p. 159.223-227 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 419 – *n. trad.*].

⁷⁶ Cf. *Char.*, II, 27, Ceresa-Gastaldo, p. 102-104 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, II, 27, p. 88 – *n. trad.*]. Sfântul Maxim dă aceleași exemple ca în *Char.*, I, 100: „veșnicia, infinitatea, nemărginirea, bunătatea și puterea creatoare, proniatoare și judecătoare a celor ce sunt.” Acești *logoi* dumnezeiești nu trebuie confunțați cu *logoi* absolut necunoscuți ai ființei Dumnezeirii (cf. *Char.*, I, 100, Ceresa-Gastaldo, p. 88 [tr. rom. cit. *supra*, I, 100, p. 81 – *n. trad.*]. *Thal.*, 35, PG 90, 377D, CCSG 7, p. 239.20-24) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 35, p. 157 – *n. trad.*], pe de o parte, și cu *logoi* proprii făpturilor create, pe de altă parte.

⁷⁷ A se vedea *Thal.*, 63, PG 90, 673D, CCSG 22, p. 159.223-227 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 419 – *n. trad.*].

⁷⁸ Această expresie este folosită de Sfântul Maxim în *Quaestiones et dubia*, Întrebarea 99, unde tâlcuiește că „focul care merge înaintea feței Domnului” (cf. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XL, 36, SC 358, 282.26-28), sunt „energiile lui Dumnezeu, căci acestea caracterizează fața Domnului, precum bunătatea, iubirea de oameni, blândețea și toate celelalte asemenea” (*Qu. D.*, 99, CCSG 10, p. 76.18-20) [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, 99, p. 159 – *n. trad.*]. O regăsim de asemenea în *Amb. Io.*, 22, PG 91, 1257AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 84, pp. 226-227 – *n. trad.*]; aici energiile dumnezeiești sunt însă privite în raport cu făpturile și rațiunile (*logoi*) lor, în care mîntea (*nous*) le sesizează prin contemplația naturală, sau, altfel spus, în

percepute la obârșia lor, în afara și dincolo de creaturile în care ele se manifestă), sau „celor nevăzute” ale lui Dumnezeu, „puterea și

legătură cu manifestarea lor în creație. Acest pasaj este interesant de altfel pentru precizările pe care le aduce referitor la felul în care Sfântul Maxim concepe prezența lui Dumnezeu în aceste energii. El spune anume că „fiecare lucrare dumnezeiască, după rațiunea (*logos*) ei adevărată, indică prin ea în fiecare lucru, după rațiunea (*logos*) prin care există în mod propriu acel lucru, pe Dumnezeu în chip neîmpărțit, întreg”, și că „Dumnezeu e întreg în toate în chip comun și în fiecare dintre cele ce există în parte, 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, și fără să Se contragă cu existența particulară a unuia, precum și fără să contragă într-o întregime unică toate lucrurile deosebite, ci e totul în toate, cu adevărat, Cel ce niciodată nu iese din simplitatea proprie neîmpărțită”. Astfel, „în fiecare rațiune (*logos*) a celor ce există deosebit și în toate rațiunile (*logoi*) 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 toate”. O concepție asemănătoare este dezvoltată în *Thal.*, 13, PG 90, 293D-296C, CCSG 7, pp. 95-97 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 13, pp. 74-75 – *n. trad.*], deși conceptul însuși de „energii” nu apare aici. Referitor la energiile dumnezeiești potrivit Sfântului Maxim, a se vedea V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 70, 84, 86 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 102, p. 114, p. 116 – *n. trad.*]. *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, pp. 109-110 [tr. rom. cit., *Vederea lui Dumnezeu*, pp. 111-112 – *n. trad.*]. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 95, n. 49; *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 32; „Maximus and Origenism. APXH KAI TEOLOS”, în *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München, 1958*, III, 1, München, 1958, pp. 25-26. A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 60-61. V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993, pp. 183-231. J.-C. LARCHET, „La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées”, *ΦΙΛΟΘΕΟΣ. International Journal of Philosophy and Theology*, 4, 2004, pp. 276-283; *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris, 2010, cap. 14, „Maxime le Confesseur”, pp. 331-421 [tr. rom. de M. Bojin, în: J.-Cl. LARCHET, *Teologia energiilor dumnezeiești. De la origini până la Sfântul Ioan Damaschin*, Ed. Basilica, București, 2016, cap. XIV, pp. 361-463 – *n. trad.*]. Distincția ființă-energii, pe care o vom regăsi mai ales la SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN (*De fide orth.*, I, 4, PTS 12, p. 13; I, 14, PTS 12, pp. 42-43) [tr. rom. cit., *Dogmatica*, I, 4, p. 21; I, 14, pp. 49-50 – *n. trad.*] și care va fi formalizată și sistematizată în veacul al XIV-lea de teologia palamită, este prezentă la Părinții capadocieni și la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, dar exprimată în termeni diferiți. A se vedea SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Ep.*, 234, Ed. Courtonne, t. III, pp. 41-44 [tr. rom. cit., *Epistola 234*, pp. 482-484 – *n. trad.*]; *Adv. Eunom.*, I, 14, SC, 299, pp. 220-222 [tr. rom. cit., *Împotriva lui Eunomie*, 14, pp. 91-93 – *n. trad.*]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXX, 17, SC 250, p. 262 [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice. Cuvântarea a patra despre Dumnezeu*, p. 149 – *n. trad.*]; XXXVIII, 7, SC 358, p. 116. SFÂNTUL

Dumnezeirea Sa” (cf. *Romani* 1, 20)⁷⁹ (cunoscute „înainte” de manifestarea lor în fapte), sau luminii dumnezeiești,⁸⁰ sau slavei lui Dumnezeu (cea care-L înconjoară, iar nu cea care, perceptibilă prin contemplația naturală, se reflectă în creație),⁸¹ sau „ieșirii Lui proniatoare”, potrivit căreia Dumnezeu, cu totul neîmpărtășibil prin ființă, Se împărtășește deplin creaturilor⁸² (ieșire care și ea este cugetată

GRIGORIE DE NYSSA, *Or. de beat.*, VI, PG 44, 1264B-1277A [tr. rom. cit., *Despre Fericiri*, pp. 378-386 – n. trad.]; *Hom. in Eccl.*, VII, GNO V, pp. 414-415 [tr. rom. cit., *Omilia la Ecclesiast*, VII, p. 267 – n. trad.]; *Contr. Eunom.*, II, GNO I, p. 230.24-30, 256.20-25; *Tres dii*, GNO III/1, p. 42-43, 46. PSEUDO-DIONISIE, *De div. nom.*, I-II, PG 3, 588C-652A, SC 578, pp. 320-408 [tr. rom. cit., *Despre Numirile dumnezeiești*, pp. 135-145 – n. trad.]. Referitor la distincția ființă-energii la predecesorii Sfântului Maxim, a se vedea V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, pp. 68-70 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 102 – n. trad.]; *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 65, p. 71, p. 104 [tr. rom. cit., *Vederea lui Dumnezeu*, p. 65, p. 73, p. 106 – n. trad.]; *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 34, pp. 46-48 [tr. rom. Anca Manolache, în: VLADIMIR LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, 2006, București, p. 34, pp. 48-50 – n. trad.]. G. HABRA, „The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies”, *Eastern Church Quarterly*, 12, 1957-58, pp. 244-252, pp. 294-303, pp. 338-347. B. KRIVOCHÉINE, „Le problème de la cognoscibilité de Dieu: Essence et énergies chez saint Basile le Grand”, *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 61, 1968, pp. 47-55 (în lb. rusă); „Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon saint Grégoire de Nysse”, *ibid.*, 91-92, 1975, pp. 133-158. G. MARZELOS, *Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*, Tessalonic, 1982. J.-Cl. LARCHET, „Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite”, *Le Messenger orthodoxe*, 116, 1991, pp. 4-7. V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993, pp. 161-183. J.-Cl. LARCHET, *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Paris, 2010 [tr. rom. cit. *supra* – n. trad.].

⁷⁹ Cf. *Thal.*, 13, PG 90, 296A, CCSG 7, p. 95.18-19 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 13, p. 74 – n. trad.].

⁸⁰ Cf. *Char.*, I, 97, Ceresa-Gastaldo, p. 86 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 97, p. 81 – n. trad.].

⁸¹ Cf. *Amb. Io.*, 10/31, PG 91, 1160C; 60, PG 91, 1385B [tr. rom., *Ambigua. Către Ioan*, 45, p. 158; 149, p. 328 – n. trad.]. *Thal.*, Prol., PG 90, 261BC, CCSG 7, p. 41.423-43.425; 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.97-98; 39, PG 90, 393B, CCSG 7, p. 261.55-58 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, pp. 40-41; Întrebarea 22, pp. 103-104; Întrebarea 39, p. 170 – n. trad.]. *Th. Ec.*, II, 72, PG 90, 1157AB; II, 76, PG 90, 1160C-1161A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, II, 72, p. 232; II, 76, pp. 235-236 – n. trad.].

⁸² *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 173, p. 213 – n. trad.].

la obârșie), sau încă și „energiei” acestei pronii, despre care Sfântul Maxim spune că are o „lucrare de îndumnezeire” a făpturilor așa cum au fost ele gândite dinainte de Dumnezeu.⁸³

De observat că aceste „realități” „din jurul lui Dumnezeu”, adică harul sau energiile dumnezeiești, sunt necreate. Sfântul Maxim nu afirmă doar în legătură cu Melchisedec – care s-a învrednicit de împărtășirea cu harul dumnezeiesc – că acest har este necreat („harul dumnezeiesc și necreat care există pururea mai presus de toată firea și tot timpul, din pururea existentul Dumnezeu”⁸⁴), ci deosebește în mod foarte explicit, în *Capete teologice și gnostice*, „lucrările lui Dumnezeu care au început să existe în timp” și care sunt „toate acelea [făpturile] care există prin participare”, și „lucrări (ἔργα) ale lui Dumnezeu care n-au început să existe în timp” și care sunt „cele participante, la care participă prin har cele ce se împărtășesc. Așa este, de pildă, bunătatea [...] și, simplu vorbind, toată viața, nemurirea, simplitatea, neschim-babilitatea și infinitatea, și câte sunt cugetate ca existând fințial în preajma lui Dumnezeu. Acestea sunt și lucrări ale lui Dumnezeu, dar și neîncepute temporal”⁸⁵ Sfântul Maxim mai precizează că:

„Toate cele nemuritoare și însăși nemurirea, toate cele ce viețuiesc și însăși viața, toate cele sfinte și însăși sfințenia, toate cele virtu-oase și însăși virtutea, toate cele bune și însăși bunătatea, toate cele ce există și însăși existența e vădit că sunt lucrări ale lui Dumnezeu. Dar unele au început să existe în timp, căci a fost odată când nu erau, iar altele n-au început să existe în timp, căci n-a fost vreodată când nu era virtute, sau bunătate, sfințenie și nemurire. Și cele care au început în timp sunt și se numesc ceea ce sunt și se numesc prin participare la cele ce n-au început în timp”⁸⁶

⁸³ *Thal.*, 13, PG 90, 296A, CCSG 7, p. 95.16-17 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 13, p. 74 – n. trad.].

⁸⁴ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 141 – n. trad.].

⁸⁵ *Th. Ec.*, I, 48, PG 90, 1100CD [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 48, pp. 171-172 – n. trad.].

⁸⁶ *Th. Ec.*, I, 50, PG 90, 1101AB [tr. rom. cit. *supra*, I, 50, pp. 173-174 – n. trad.].

Aceste două texte arată limpede că pentru Sfântul Maxim energiile, pe de o parte, sunt entități distincte de Dumnezeu (privit în ființa Sa) în mod obiectiv (și nu doar în virtutea unei distincții operate de intelectul omului⁸⁷); pe de altă parte, ca unele ce nu-și au începutul în timp, altfel spus, ca unele ce sunt necreate,⁸⁸ ele au o

⁸⁷ E. VON IVANKA crede că distincția între ființă și energii nu are o valoare reală în sine, ci ține de perspectiva ființei create. El își sprijină această afirmație pe textul de la *Th. Ec.*, I, 1-4, PG 90, 1084A-C [tr. rom. cit. *supra*, pp. 155-157 – *n. trad.*] („Korreferat zu P. Sherwood, Maximus and Origenism”, *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München, 1958*, III, 1, München, 1958, p. 14, și *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964, p. 300, n. 2; trad. fr.: *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l’Eglise*, Paris, 1990, p. 284, n. 1). În realitate, în aceste prime capitole din *Capete gnostice sau teologice*, I, Sfântul Maxim are în vedere, după cum arată capitolele următoare, ființa, puterile și lucrarea făpturilor create, în legătură cu noțiunile de început, mijloc și sfârșit. Pe de altă parte însă, nu este greșit să considerăm că Sfântul Maxim afirmă, dintr-un punct de vedereapofatic, radicala transcendență a lui Dumnezeu așa cum este El în Sine în raport cu orice distincție și orice noțiune, fie ea cea de ființă sau de energie, așa cum pot fi ele concepute de mintea creată, mai cu seamă atunci când spune: „Dumnezeu nu este ființă, în sens de ființă pur și simplu, sau de ființă determinată în oarecare fel [...], nici putere, în sens de putere pur și simplu [...], nici lucrare [energie], în sens de lucrare pur și simplu” (*Th. Ec.*, I, 4, PG 90, 1084B) [tr. rom. cit. *supra*, I, 4, p. 156 – *n. trad.*]. Lucrul acesta nu înseamnă însă că Dumnezeu nu are într-un mod supraeminent o ființă anume (care în orice caz rămâne inaccesibilă pentru creaturi), că El nu este sursă de energii care au o existență reală (Sfântul Maxim spunând anume în capitolul citat anterior: „El săvârșește și posedă în mod ineputabil toată lucrarea”), chiar dacă sursa acestor energii, care este ființa, ne rămâne inaccesibilă, iar natura însăși a acestor energii, modul lor de a exista și natura relației lor cu ființa rămân neînțelese, tot așa cum rămâne de neînțeles faptul că ele pot fi multiple fără a afecta simplitatea dumnezeiască, că Dumnezeu este prezent întreg în fiecare dintre ele fără ca El Însuși să Se împrățieze sau să Se divizeze. Ne aflăm aici în prezența unei antinomii asemănătoare cu cea pe care o reprezintă Treimea ipostasurilor și unitatea naturii dumnezeiești (cf. *Amb. Io.*, 10/31, PG 91, 1168AB) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 48, p. 164 – *n. trad.*], sau cea a dualității firilor și a unității ipostasului lui Hristos.

⁸⁸ Ceea ce scrie SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA, citând aceste capitole (*Tom. hagiogr.*, PG 150, 1233A) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 7, *Tomul aghioritic*, 88, p. 487 – *n. trad.*]. P. SHERWOOD înclină înspre o aceeași interpretare („Maximus and Origenism. APXH KAI TEAOZ”, în *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München, 1958*, III, 1, München, 1958, pp. 25-26).

existență independentă de creaturile care se împărtășesc de ele și pot fi prin har cunoscute ca atare de mistic.⁸⁹

Din lectura pasajului din *Răspunsuri către Talasie*, 25, citat anterior,⁹⁰ se observă că misticul nu cunoaște doar slava, harul sau lucrările comune celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi, care izvorăsc din natura Lor cea una, ci ajunge la o anumită cunoaștere chiar a Persoanelor Sfintei Treimi, cunoaștere directă, ca una ce este revelată, deosebită așadar de cunoașterea relativă și analogică ce se poate dobândi prin contemplația naturală, din cele create. Astfel, la Schimbarea la Față, cei trei apostoli care au asistat la ea primesc prin lumina ce izvorăște din El o cunoaștere directă a Cuvântului.⁹¹ Prin această lumină sau slavă ce izvorăște din Cuvântul, ei au de asemenea o cunoaștere a Tatălui de

⁸⁹ Contrar celor afirmate de J.-M. GARRIGUES în studiul său „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 282-284, în care el caută să pună pe seama Sfântului Maxim doctrina tomistă a Ființei dumnezeiești ca Act pur și a harului creat. Vom constata, așa cum adesea se întâmplă la acest autor, un decalaj frapant între interpretarea oferită pe baza unui *a priori*, foarte vizibil aici, și textele Sfântului Maxim pe care le citează, iar aceasta în pofida distorsiunilor la care le supune o traducere în care textul: „Dumnezeu este începutul, mijlocul și sfârșitul ființelor, ca Cel ce este lucrător”, devine: „Dumnezeu este începutul, mijlocul și sfârșitul ființelor ca Cel ce este în act”, și în care mai ales referințele la energiile dumnezeiești, marcate prin expresia „realitățile” sau „rațiunile (*logoi*)” „care sunt în jurul Lui (*περί αὐτόν*)”, sunt escamotate prin confundarea acuzativului cu genitivul, devenind astfel în mod anodin: „cele privitoare la El” (p. 282), sau „cu privire la El” (p. 284). Vom nota în treacăt că Sfântul Maxim, în *Amb. Io.*, 16, PG 91, 1224A, asociază și distinge *περί θεῶν* și *περί θεοῦ*: „absolut nimic din cele ce se spun despre Dumnezeu sau că sunt în jurul lui Dumnezeu nu poate fi ființa lui Dumnezeu” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 78, p. 201 – n. trad.]. Referitor la interpretarea lui J.-M. Garrigues, a se vedea observațiile critice ale lui A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irénikon*, 48, 1975, pp. 482-484. C. YANNARAS a criticat și el această interpretare („The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, pp. 232-245), însă el însuși are o concepție confuză și eronată despre învățătura maximiană cu privire la energii și în realitate nu apără atât această învățătură, cât propria filosofie, care, referitor la problema ființei, naturii, energiei și ipostasului, se arată chiar incompatibilă cu gândirea Sfântului Maxim.

⁹⁰ *Thal.*, 25, PG 90, 332D-333A, CCSG 7, p. 161.67-163.80 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, pp. 115-116 – n. trad.].

⁹¹ Cf. *Amb. Io.*, 10/17, PG 91, 1128A-C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 26, pp. 125-126 – n. trad.].

la Care El Își are această slavă (cf. *Ioan* 1, 14).⁹² Sfântul Maxim evocă de asemenea pe Duhul Sfânt, Care dă mădularelor Bisericii „propriile lucrări”.⁹³ Și constată pe de altă parte, urmând îndeaproape mărturia Scripturilor, că misticul cunoaște pe Cuvântul în Duhul, și prin Cuvântul este înălțat la Tatăl.⁹⁴

Se cuvine de asemenea să semnalăm, când e vorba de Persoanele Sfintei Treimi, că fiecare dintre Ele rămâne inaccesibilă nu doar după ființă, ci și după ipostas, și este cunoscută prin energiile pe care fiecare dintre Ele le manifestă în mod personal sau care sunt manifestate printr-o alta. Astfel, Sfântul Maxim scrie că:

„Sfântul Pavel a spus că are numai în parte cunoștința Cuvântului ca Dumnezeu (cf. *1 Corinteni* 13, 9). Căci se cunoaște numai într-o măsură oarecare din lucrări. Deoarece cunoașterea Lui după ființă și ipostas nu e cu puțință în niciun fel nimănui”.⁹⁵

VI. Cunoașterea prin și în lumină

Lumina ocupă în mistica maximiană un loc foarte important,⁹⁶ fiind manifestarea prin excelență a energiilor dumnezeiești (și așa-dar de o natură superioară luminii materiale și luminii inteligibile),

⁹² *Th. Ec.*, II, 76, PG 90, 1160C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, II, 76, p. 235 – n. trad.].

⁹³ *Thal.*, 63, PG 90, 672CD, CCSG 22, p. 155.171-172 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 417 – n. trad.].

⁹⁴ Cf. *Th. Ec.*, II, 47, PG 90, 1145BC [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, II, 47, p. 223 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 20, PG 91, 228C-229A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 19, p. 298 – n. trad.].

⁹⁵ *Th. Ec.*, II, 76, PG 90, 1160C [tr. rom. cit. *supra*, II, 76, p. 235 – n. trad.]. SFÂNTUL DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL afirma că ceea ce caracterizează în mod fundamental fiecare ipostas este incognoscibil (cf. *De. div. nom.*, II, 8, PG 3, 645C, SC 578, p. 392) [tr. rom. cit., *Despre Numirile dumnezeiești*, p. 142 – n. trad.].

⁹⁶ Sfântul Maxim este în această privință moștenitorul unei întregi tradiții, al cărei cel mai ilustru reprezentant este Sfântul Macarie cel Mare, și ale cărei trăsături semnificative le aflăm la Sfinții Diadoh al Foticeii, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa și Dionisie Pseudo-Areopagitul. A se vedea pe această temă, studiul lui J. LEMAÎTRE (I. HAUSHERR), „Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens”, *Dictionnaire de spiritualité*, t. II, 1953, col. 1846-1851.

pentru că Dumnezeu, potrivit cuvântului Sfântului Ioan (1 Ioan 1, 5), este lumină.⁹⁷

Sfântul Maxim înfățișează mistagogia teologică drept luminarea primită de la Sfânta Treime: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.⁹⁸

Prin lumina dumnezeiască⁹⁹ și întru ea¹⁰⁰ se săvârșește cunoașterea mai presus de cunoaștere a lui Dumnezeu, ea este adâncul în care se cufundă mintea (*nous*),¹⁰¹ ea i se face minții celui mistic cunoaștere și ea o preschimbă pe aceasta în lumină.¹⁰²

Sfântul Maxim evocă astfel mintea (*nous*) care, fiind curată, „e luminată de lumina dumnezeiască”¹⁰³ și spune mai pe larg: „Precum soarele, răsărind și luminând lumea, se arată și pe sine, și arată și lucrurile luminate de el, tot așa și Soarele dreptății, răsărind minții curate, Se arată și pe Sine, dar arată și rațiunile (*logoi*) tuturor celor ce au fost făcute sau vor fi făcute de El”¹⁰⁴ El scrie – să reamintim acest

⁹⁷ Cf. *Thal.*, 8, PG 90, 285A, CCSG 7, p. 77 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 8, p. 65 – *n. trad.*].

⁹⁸ *Thal.*, 40, PG 90, 396CD, CCSG 7, p. 269.36-39 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 40, p. 173 – *n. trad.*]. Referitor la asocierea dintre cunoaștere și luminare, a se vedea, în afara celor ce urmează, *Qu. D.*, 129, CCSG 10, p. 94 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 129, p. 185 – *n. trad.*]. Luminarea primită de la Sfânta Treime este evocată de SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XVI, 9, PG 35, 945C [tr. rom. de Drd. Călin Popescu, în: SFÂNTUL GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântări*, Editura de suflet, București, 2013, pp. 9-91 – *n. trad.*], citat de Sfântul Maxim în *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 89 – *n. trad.*].

⁹⁹ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.28-32 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*]. A se vedea și *Th. Ec.*, I, 31, PG 90, 1094D-1096A, citat *supra* [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 31, p. 165 – *n. trad.*].

¹⁰⁰ Cf. *Amb. Io.*, 10/17, PG 91, 1128A; 10/27, PG 91, 1156B; 10/31, PG 91, 1160C; 10/43, PG 91, 1193C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 26, p. 125; 41, p. 154; 45, p. 158; 64, p. 182 – *n. trad.*].

¹⁰¹ Cf. *Char.*, I, 97, Ceresa-Gastaldo, p. 86 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 97, p. 81 – *n. trad.*]. *Thal.*, 8, PG 90, 285A, CCSG 7, p. 77.11-12 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 8, p. 65 – *n. trad.*].

¹⁰² Cf. *Char.*, III, 97, Ceresa-Gastaldo, p. 190: „Contemplând pe Cel uniform, mintea (*nous*) devine uniformă (μονοειδής) și întreagă luminoasă (φωτοειδής)” [tr. rom. cit. *supra*, III, 97, p. 128 – *n. trad.*]. *Thal.*, 54, PG 90, 525B, CCSG 7, p. 465.391 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 289 – *n. trad.*].

¹⁰³ *Char.*, I, 33, Ceresa-Gastaldo, p. 60 [tr. rom. cit. *supra*, I, 33, p. 69 – *n. trad.*].

¹⁰⁴ *Char.*, I, 95, Ceresa-Gastaldo, p. 86 [tr. rom. cit. *supra*, I, 95, pp. 80-81 – *n. trad.*]. Rațiunile (*logoi*) revelate pe planul *theologiei* sunt rațiunile (*logoi*) ce se văd nu în

lucru – că, „în avântul rugăciunii”, care pe treptele ei cele mai înalte corespunde *theologiei*, „mintea este răpită de lumina dumnezeiască și nemărginită, și nu se mai simte nici pe sine, nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această iluminare”.¹⁰⁵ Și tot în același sens, iarăși spune: „Când mintea (*nous*) pornește în focul dragostei spre Dumnezeu, nu se mai simte nici pe sine, nici vreun lucru oarecare [din cele ce sunt]. Căci luminată fiind de lumina dumnezeiască cea nemărginită, părăsește simțirea față de toate cele făcute de Dumnezeu, precum și ochiul sensibil nu mai simte stelele când răsare soarele”.¹⁰⁶

Lumina este înfățișată ca lumină a Duhului,¹⁰⁷ sau lumină a Cuvântului,¹⁰⁸ sau lumina Tatălui,¹⁰⁹ împărtășită de Duhul¹¹⁰ sau de Cuvântul,¹¹¹ manifestând pe Cuvântul Însuși și, prin El, pe Tatăl,¹¹² sau prin Duhul pe Fiul și pe Tatăl. Dar această lumină, pe care o posedă deopotrivă cele trei Persoane dumnezeiești, este cu adevărat o

lucruri, ci în Cuvântul, Care le conține pe toate în El ca principiu al lor. Astfel, în *Th. Ec.*, I, 85, PG 90, 1120A, Sfântul Maxim spune despre întuneric că „are [în el] cunoașterea paradigmatică a făpturilor” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 85, p. 194 – *n. trad.*]. Lucrul acesta trebuie pus alături de pasajul din *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077A, în care se spune despre mistic că, în lumina dumnezeiască, cunoaște „după ființă existența concretă a făpturilor, adică ce, cum și pentru ce sunt” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 79 – *n. trad.*].

¹⁰⁵ *Char.*, II, 6, Ceresa-Gastaldo, p. 92 [tr. rom. cit. *supra*, II, 6, p. 83 – *n. trad.*].

¹⁰⁶ *Char.*, I, 10, Ceresa-Gastaldo, p. 75 [tr. rom. cit. *supra*, I, 10, p. 66 – *n. trad.*].

¹⁰⁷ Cf. *Ep.*, 19, PG 91, 589C [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152 – *n. trad.*]. *Thal.*, 63, PG 90, 672D, CCSG 22, p. 157.181-182 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 417 – *n. trad.*].

¹⁰⁸ Cf. *Qu. D.*, 190-191, CCSG 10, pp. 131-134 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebările 190-191, pp. 226-230 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/17, PG 91, 1125D-1128C; 10/30, PG 91, 1160BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 26, pp. 125-126; 45, p. 158 – *n. trad.*].

¹⁰⁹ Cf. *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.31-32 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*].

¹¹⁰ Cf. *Thal.*, 63, PG 90, 672C-673A, CCSG 22, p. 155.167-157.188 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 417 – *n. trad.*].

¹¹¹ Cf. *Thal.*, 64, PG 90, 700BC, CCSG 22, p. 197.158-165; 65, PG 90, 769AB, CCSG 22, p. 299.765-301.775 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 441; Întrebarea 65, p. 498 – *n. trad.*].

¹¹² Cf. *Thal.*, 64, PG 90, 700B, CCSG 22, p. 197.158-165 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 441 – *n. trad.*].

unică și singură lumină, ca una ce aparține ființei lor comune, și este de asemenea înfățișată ca manifestând Dumnezeuirea.¹¹³ „Dumnezeu și Tatăl – tâlcuiește Sfântul Maxim – este lumină în lumină (cf. *1 Ioan* 1, 7), întrucât Se află în Fiul și în Duhul, nefiind altă și altă lumină, ci una și aceeași după ființă, luminând întreit după modul existenței personale”.¹¹⁴

În unele cazuri lumina poate avea pentru Sfântul Maxim o semnificație metaforică,¹¹⁵ dar în general, el o concepe în sens realist. Atunci când înfățișează lumina Schimbării la Față ca „simbol al dumnezeirii lui Hristos celei mai presus de minte (*nous*), simțire, ființă și cunoștință”¹¹⁶ sau ca „simbolul ascunzimei nearătate”,¹¹⁷ sau iarăși când zice că „fața Cuvântului, care a strălucit ca soarele, este caracteristică ascunzimei firii Lui, care este cu neputință de ajuns”,¹¹⁸ trebuie să repunem aceste afirmații în contextul lor; vom vedea atunci că în aceste trei cazuri, Sfântul Maxim vrea să arate că ființa dumnezeiască este tot atât de inaccesibilă pentru rațiune și minte (*nous*), pe cât este cu neputință de îndurat pentru vedere și de neprimut cu simțirea lumina care strălucește pe fața lui Hristos.¹¹⁹

VII. Raportul dintre „*theologia*” și îndumnezeire

Se poate spune că depășirea tuturor fapturilor și a reprezentărilor lor, părăsirea lucrărilor firești de cunoaștere și pătrunderea într-o stare de necunoaștere, care sunt o condiție a primirii cunoașterii celei

¹¹³ Cf. *Qu. D.*, 191, CCSG 10, p. 134.47-48 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 191, p. 230 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/17, PG 91, 1128A; 46, PG 91, 1357AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 26, p. 125; 122, p. 304 – *n. trad.*].

¹¹⁴ *Thal.*, 8, PG 90, 285A, CCSG 7, p. 77.15-18 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 8, p. 66 – *n. trad.*].

¹¹⁵ A se vedea de exemplu *Th. Pol.*, 7, PG 91, 72A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 6, p. 216 – *n. trad.*].

¹¹⁶ *Amb. Io.*, 10/17, PG 91, 1128A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 26, p. 125 – *n. trad.*].

¹¹⁷ *Amb. Io.*, 10/30, PG 91, 1160C [tr. rom. cit. *supra*, 45, p. 158 – *n. trad.*].

¹¹⁸ *Qu. D.*, 191, CCSG 10, p. 134.47-48 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 191, p. 230 – *n. trad.*].

¹¹⁹ Această interpretare este confirmată încă și de *Amb. Io.*, 10/31, PG 91, 1168AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 48, p. 164 – *n. trad.*].

mai presus de fire pe care o lucrează Dumnezeu, contribuie deja la îndumnezeirea credinciosului ajuns pe această înaltă treaptă a vieții duhovnicești. Lucrul acesta corespunde într-adevăr unei ieșiri din lume și din condiționările ei (spațiu, timp, materie, formă, multiplimitate etc.), și în același timp unei anumite ieșiri a minții (*nous*) în afara ei, ceea ce-i permite minții pe de o parte să dobândească, după cum am văzut, anumite însușiri dumnezeiești (îndeosebi simplitatea, căreia Sfântul Maxim îi acordă o mare însemnătate¹²⁰), iar, pe de altă parte, renunțând la propria lucrare și depășindu-și propria putere, să se facă receptivă la acțiunea lucrării dumnezeiești în ea. În ceea ce privește primul aspect, Sfântul Maxim notează că Logosul ridică către Dumnezeu „mintea (*nous*) ce se dorește după identificarea cu Dumnezeu prin har, după ce aceasta și-a eliberat înțelegerea de mulțimea lucrurilor deosebite calitativ și cantitativ și s-a adunat într-o unitate deiformă, prin identitatea și simplitatea mișcării neîn-cetate și cunoscătoare în jurul lui Dumnezeu”¹²¹ În ceea ce privește cel de-al doilea aspect, Sfântul Maxim afirmă că „îndumnezeirea [...] e rodul [...] minții cu totul nemișcate, de bunăvoie, [...] față de fapte”.¹²² În altă parte, el vorbește de „mintea (*nous*) exercitată prin lipsirea (στέρσις) laudabilă și cu totul desăvârșită de sine însăși și de fapte, care o îndumnezeiește”¹²³ El scrie iarăși că sfinții, după ce „mintea (*nous*), care s-a izbăvit prin purificare de mișcarea în jurul tuturor lucrurilor și s-a odihnit chiar și de lucrarea firească din ea, au

¹²⁰ Cf. *Char.*, IV, 8-9, Ceresa-Gastaldo, p. 196-198 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, IV, 8-9, pp. 130-131 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/42, PG 91, 1185C [tr. rom. cit. *supra*, 48, p. 164 – *n. trad.*]. *Myst.*, V, PG 91, 680B, CCSG 69, p. 48.762; PG 91, 681B, CCSG 69, p. 27.436; XXI, PG 91, 696D, CCSG 69, p. 30.78 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, p. 23; XXI, p. 35 – *n. trad.*]. *Thal.*, 25, PG 90, 332D-333A, CCSG 7, p. 163.72-80 [tr. rom. cit., *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 116 – *n. trad.*]. A se vedea P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 94-95.

¹²¹ *Thal.*, 25, PG 90, 332D-333A, CCSG 7, p. 163.72-80 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 116 – *n. trad.*].

¹²² *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1240B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82, p. 214 – *n. trad.*].

¹²³ *Thal.*, 25, PG 90, 332C, CCSG 7, p. 161.61-63 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 115: „mintea ajunsă prin exercițiu la golul îndumnezeitor, vrednic de laudă, care o depășește total și distinct atât pe ea, cât și pe toate ce există” – *n. trad.*].

adus-o lui Dumnezeu”, „adunându-se astfel în întregime la Dumnezeu [printr-o astfel de minte], s-au învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg, prin Duh, purtând, pe cât este cu putință oamenilor, întregul chip al Celui ceresc”.¹²⁴ El observă că sufletul „aduce lui Dumnezeu efectele unite înțelepțește cu cauzele, și lucrările cu puterile, și primește pentru ele îndumnezeirea [...]”.¹²⁵ El evocă sufletul care „a ajuns dincolo de tot ce este și se gândește [...] și s-a îmbrăcat [a pătruns la] cu Dumnezeu însuși, Care singur e bun și adevărat și Se află mai presus de toată ființa și înțelegerea”.¹²⁶ Referindu-se anume la Melchisedec, Sfântul Maxim spune că „a pătruns cu mintea (*nous*) în Dumnezeu însuși, desfăcut de toate, în chip [...] necunoscut [...] [și] e imprimat și transformat întreg [în dumnezeu]”.¹²⁷

Această etapă este simbolizată pentru Sfântul Maxim de Ziua a șaptea, și de fapt în etapa următoare, simbolizată prin Ziua a opta, se împlinește cu adevărat îndumnezeirea. Sfântul Maxim face această distincție, care corespunde de asemenea în mod simbolic Sfintei și Sfintei sfințelor,¹²⁸ sau morții și învierii, în *Capete teologice și gnostice*, I, 51-60.¹²⁹ Sfântul Maxim spune anume despre cel ce trăiește Ziua a șaptea, că „se odihnește (sărbătorește sâmbăta) cu mintea (*nous*) în chip neștiut, prin părăsirea și depășirea tuturor existențelor. Iar cel ce s-a învrednicit și de Ziua a opta a înviat din morți, adică din toate cele ce sunt după Dumnezeu, sensibile și inteligibile, rațiuni și idei,

¹²⁴ *Amb. Io.*, 10/3, PG 91, 1113B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, p. 111 – *n. trad.*].

¹²⁵ *Myst.*, V, PG 91, 680B, CCSG 69, p. 27.434-436 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 23 – *n. trad.*].

¹²⁶ *Thal.*, 54, PG 90, 509BC, CCSG 7, p. 445.36-39 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 257 – *n. trad.*].

¹²⁷ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 141, cu o deosebire de traducere care nu afectează demonstrația autorului – *n. trad.*]. În mod invers, el precizează că „rodul dumnezeiesc al cunoștinței libere a minții (*nous*) 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” (*Amb. Io.*, 10/46, PG 91, 1200A) [tr. rom. cit. *supra*, 66, p. 186 – *n. trad.*].

¹²⁸ Cf. *Th. Ec.*, I, 83, PG 90, 1117B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 83, p. 193 – *n. trad.*].

¹²⁹ *Th. Ec.*, I, 51-60, PG 90, 1101D-1105A [tr. rom. cit. *supra*, pp. 174-178 – *n. trad.*].

și a trecut la viața fericită a lui Dumnezeu, Care singur este și se zice cu adevărat și propriu viață, devenind el însuși, prin îndumnezeire, dumnezeu”.¹³⁰ Și iarăși: „[Ziua] a șaptea este isprăvirea și oprirea cugețarilor contemplative naturale ale cunoștinței negrăite; iar a opta este trecerea și strămutarea celor vrednici la starea de îndumnezeire”.¹³¹

Dar Sfântul Maxim evidențiază faptul că depășirea ființelor și abandonarea oricărei cunoașteri din Ziua a șaptea duce la îndumnezeirea lucrată de Dumnezeu în Ziua a opta, și că aceasta urmează aceleia așa cum învierea lui Hristos urmează morții Sale: „Cel ce s-a făcut părtaș de odihna Zilei a șaptea a lui Dumnezeu, luată asupra Sa pentru noi, se va împărtăși și de lucrarea Lui îndumnezeitoare, săvârșită de asemenea pentru noi, din Ziua a opta, adică de învierea cea tainică, părăsind și el în mormânt giulgiul și ștergarul de pe cap”.¹³²

Sfântul Maxim leagă îndumnezeirea de gnoza (teologică) însăși¹³³ în multe pasaje din scrierile sale. Astfel, el vorbește despre cel care „s-a mutat în țara cunoștinței, în care mintea (*nous*) [...] devine locaș al lui Dumnezeu în Duhul”,¹³⁴ și despre cel care „a împlinit măsura cunoștinței accesibile oamenilor în veacul acesta, făcându-se [...] dumnezeu”.¹³⁵ El vorbește de „cunoștința îndumnezeitoare”.¹³⁶ Își exprimă nădejdea că Hristos va preschimba cunoașterea

¹³⁰ *Th. Ec.*, I, 54, PG 90, 1104AB [tr. rom. cit. *supra*, I, 54, p. 176 – n. trad.].

¹³¹ *Th. Ec.*, I, 55, PG 90, 1104B [tr. rom. cit. *supra*, I, 55, p. 176 – n. trad.].

¹³² *Th. Ec.*, I, 60, PG 90, 1105A [tr. rom. cit. *supra*, I, 60, p. 178 – n. trad.].

¹³³ I.-H. DALMAIS poate astfel să afirme că: „În mod formal, îndumnezeirea se sprijină pe cunoaștere” („Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 420 = Introducere la *Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 56 = „Maxime le Confesseur [Saint]”, în *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, III, Paris, 1979, col. 1002). A se vedea și W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 476: „La divinisation apparaît comme l'effet de la gnose.” J. LOOSEN, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1941, pp. 15-16.

¹³⁴ *Th. Ec.*, I, 53, PG 90, 1104A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 53, p. 175 – n. trad.].

¹³⁵ *Amb. Io.*, 60, PG 91, 1385B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 149, p. 328 – n. trad.].

¹³⁶ *Ep. 2 Th.*, 2, CCSG 48, p. 38.25 [tr. rom. cit., în: *Mystagogia Trinitatis...*, Anexa 4, *Epistola II către avva Toma*, p. 499 – n. trad.].

în îndumnezeire.¹³⁷ Și spune că de altfel Hristos, venind, „a prefăcut în vin, adică în rațiunea (*logos*) cunoștinței mai presus de fire, rațiunea (*logos*) și legea firii. Cei ce o beau apoi pe aceasta ies din firea tuturor lucrurilor și zboară până la locul ascuns al lăuntrului dumnezeiesc, unde primesc bucuria și veselia care e mai presus de toate cunoștințele. Ei beau vinul cel bun, adică rațiunea tainică, făcătoare de îndumnezeire”.¹³⁸ Sfântul Maxim afirmă că în cei care prin deprinderea în împlinirea statornică a poruncilor și-au curățit trupul și sufletul, Duhul Sfânt „petrece ca întru ai Săi, prin cunoștința simplă și nematerială ce le-o împărtășește, întipărind în mintea (*nous*) lor preacuratele și negrăitele înțelesuri care-i ridică la îndumnezeire”.¹³⁹ Descriind pe culmea ei unirea cu Dumnezeu și îndumnezeirea misticului, el observă că Dumnezeu, Care-l învăluie, Se lasă deplin cunoscut de el,¹⁴⁰ iar în altă parte scrie că „înțelegerea (*κατανόησις*) dumnezeiască” este inerentă acestei stări supreme.¹⁴¹

Am putea adăuga la aceasta legătura pe care Sfântul Maxim o stabilește în nenumărate rânduri între îndumnezeire și lumina divină care o săvârșește și în care se săvârșește,¹⁴² lumină pe care Dumnezeu, după cum am văzut, i-o face văzută prin propria Salucrare minții (*nous*) omenești și prin care El Însuși Se face cunoscut misticului. Îndeosebi

¹³⁷ Cf. *Thal.*, 40, PG 90, 400CD, CCSG 7, p. 275.133-137 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 176 – *n. trad.*].

¹³⁸ *Thal.*, 40, PG 90, 396BC, CCSG 7, p. 267.18-24 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 40, p. 172 – *n. trad.*].

¹³⁹ *Thal.*, 15, PG 90, 297D, CCSG 7, p. 103.36-40 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 15, p. 78 – *n. trad.*].

¹⁴⁰ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 – *n. trad.*].

¹⁴¹ Cf. *Amb. Io.*, 1088D [tr. rom. cit. *supra*, 7i, p. 90 – *n. trad.*].

¹⁴² A se vedea *Ep.*, 1, PG 91, 376A; 19, PG 91, 589C [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 15; *Epistola* 19, p. 152 – *n. trad.*]. *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.94-98; 54, PG 90, 525A și B, CCSG 7, p. 465.378-382 și 390-391; 64, PG 90, 700BC, CCSG 22, p. 195.152-197.165 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 103-104; Întrebarea 54, pp. 288-289; Întrebarea 64, p. 441 – *n. trad.*]. Dintre predecesorii Sfântului Maxim, rolul îndumnezeitor al luminii a fost îndeosebi subliniat de Sfântul Macarie cel Mare (a se vedea în special *Hom.* [Coll. II], II, 5, Dörries, p. 20.87-91; XV, 38, Dörries, p. 149.437-150.447) [tr. rom. cit., *Omiliile duhovnicești*, II, 5, pp. 95-96; XV, 38, p. 166 – *n. trad.*].

caracteristic în această privință este acest pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, unde Sfântul Maxim vorbește de cei cărora Duhul Sfânt, „prin cunoașterea adevărată și trăită le-a transformat mintea (*nous*), străbătând-o cu razele fericite ale lui Dumnezeu și Tatăl, încât să fie socotită ca un alt dumnezeu, ce pătimește prin har [...] ceea ce Dumnezeu [...] este după ființă”¹⁴³

Gnoza teologică îi poate astfel face parte omului care o primește de îndumnezeire pentru că, spre deosebire de cunoașterea obișnuită sau firească, ea posedă, ca una ce vine de la Însuși Dumnezeu, puterea de a-l uni pe om cu Dumnezeu, de a-L experia nemijlocit¹⁴⁴ și de a-l urca la părtășia cu El.

După cum spune Sfântul Maxim, gnoza dumnezeiască corespunde unirii cu Dumnezeu împlinite la cel mai înalt nivel,¹⁴⁵ unire care se săvârșește prin har, sau încă și prin slava lui Dumnezeu.¹⁴⁶ Această unire este uneori înfățișată ca decurgând din cunoaștere,¹⁴⁷ alteori ca izvor sau condiție a acesteia,¹⁴⁸ ceea ce nu constituie o contradicție, ci corespunde diferitelor grade de unire, o anume unire cu Dumnezeu fiind împlinită încă de mai înainte prin *praxis* și *theôria*, apoi pe o

¹⁴³ *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.28-71.35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*]. A se vedea și *Thal.*, 63, PG 90, 673CD, CCSG 22, p. 159.219-223 [tr. rom. cit., Întrebarea 63, p. 419 – *n. trad.*].

¹⁴⁴ Cf. *Th. Pol.*, 7, PG 91, 72A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 6*, p. 216 – *n. trad.*]

¹⁴⁵ Cf. *Qu. D.*, 73, CCSG 10, p. 56, 29-30 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 73, p. 137 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1220BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 77, p. 198 – *n. trad.*]. *Myst.*, V, PG 91, 680D-681A, CCSG 69, p. 29.459-467 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, pp. 23-24 – *n. trad.*]. *Thal.*, Prol., PG 90, 252B, CCSG 7, p. 27.177-178; PG 90, 261C, CCSG 7, p. 43.425; 39, PG 90, 393B, CCSG 7, p. 261.55 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, p. 31; pp. 40-41; Întrebarea 39, p. 170 – *n. trad.*]. Lucrul acesta se afirmă de asemenea despre rugăciune, care, după cum am văzut, pe treapta cea mai înaltă, corespunde gnozei (cf. *Asc.*, 24, PG 90, 929C) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic*, 24, p. 41 – *n. trad.*].

¹⁴⁶ *Thal.*, Prol., PG 90, 261BC, CCSG 7, p. 43.424-425; 39, PG 90, 393B, CCSG 7, p. 261.55-58 [tr. rom. cit. *supra*, Prolog, p. 31; pp. 40-41; Întrebarea 39, p. 170 – *n. trad.*].

¹⁴⁷ Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 261C, CCSG 7, p. 43.425 [tr. rom. cit. *supra*, Prolog, pp. 40-41 – *n. trad.*].

¹⁴⁸ Cf. *Thal.*, 39, 393B, CCSG 7, p. 261.55-58. *Thal.*, Prol., PG 90, 252B, CCSG 7, p. 27.177-178 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 39, p. 170; Prolog, p. 31 – *n. trad.*].

treaptă mai înaltă prin despuiera lăuntrică apofatică,¹⁴⁹ din acest ultim punct de vedere, putem considera de asemenea că atunci când este unit cu Dumnezeu, poate omul primi de la El descoperirea a ceea ce este El.

Împărtășirea de Dumnezeu prin gnoză este de asemenea desevocată.¹⁵⁰ Și de multe ori gnoza se arată ca o adevărată experiență a lui Dumnezeu.¹⁵¹

Sfântul Maxim subliniază pe larg toate aceste aspecte în *Răspunsuri către Talasie*, 60: Hristos, ducând la deplina sa împlinire planul dumnezeiesc, a permis

„ca cele ce se mișcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia care este după ființă cu totul nemișcat, din mișcarea lor către ele înseși și una față de alta; de asemenea [...] să primească prin experiență cunoștința trăită a Aceluia în care s-au învrednicit să se odihnească, cunoștință care le oferă posesiunea fericită, neschimbată și constantă a Celui cunoscut de ele. Căci Scriptura știe de o îndoită cunoștință a celor dumnezeiești. Una e relativă și constă numai în raționament (rațiune – *logos*) și în înțelesuri, neavând simțirea experimentată prin trăire a Celui cunoscut. Prin ea ne călăuzim în viața aceasta. Cealaltă e în sens propriu adevărată și constă numai în experiența trăită, fiind în afară de raționament (rațiune – *logos*) și de înțelesuri și procurând toată simțirea Celui

¹⁴⁹ Cf. *Qu. D.*, 73, CCSG 10, p. 56.29-30 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 73, p. 137 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1220BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 77, p. 198 – *n. trad.*].

¹⁵⁰ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1176D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 56, pp. 169-170 – *n. trad.*].

¹⁵¹ Cf. *Char.*, III, 72, Ceresa-Gastaldo, p. 178 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, III, 72, p. 122 – *n. trad.*]. *Myst.*, V, PG 91, 676B, CCSG 69, p. 24.360-362; PG 91, 680C, CCSG 69, p. 28.443-449; XXIII, PG 91, 701B, CCSG 69, p. 54.870-871 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, p. 21; p. 23; XXIII, p. 38 – *n. trad.*]. Importanța noțiunii de experiență (πειρα) și a diferitelor sale sensuri la Sfântul Maxim a fost studiată de P. MIQUEL, „Πείρα. Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'œuvre de Maxime le Confesseur”, *Studia Patristica*, VII, Berlin, 1966, pp. 355-361. Cât privește folosirea ei la predecesorii Sfântului Maxim, a se vedea de același autor *Le Vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique du IV^e au XIV^e siècle*, Paris, 1989.

cunoscut prin participarea la El după har. Prin aceasta vom primi în viața viitoare îndumnezeirea mai presus de fire ce se va lucra fără încetare. Cunoștința relativă, cuprinsă în raționament (rațiune – *logos*) și înțelesuri, mișcă dorința spre cunoștința trăită prin participare; iar cea trăită, care procură simțirea Celui cunoscut prin participare și prin experiență, înlătură cunoștința cuprinsă în raționament (rațiune – *logos*) și înțelesuri. Căci este cu neputință, zic înțelepții, să existe deodată cu experiența lui Dumnezeu raționamentul (rațiunea – *logos*) cu privire la El; sau deodată cu simțirea lui Dumnezeu, înțelegerea Lui. Fiindcă prin raționamentul (rațiunea – *logos*) despre Dumnezeu înțeleg o cunoștință prin analogie, scoasă din contemplarea fapturilor. Prin simțire, experiența prin participare a bunurilor mai presus de fire. În sfârșit, prin înțelegere, cunoștința simplă și unitară despre El, răsărită din fapte. Dar poate că acestea au valoare în legătură cu orice alt lucru, dacă experiența unui anume lucru oprește raționamentul cu privire la el și dacă simțirea lui dă odihnă silinței de a-l înțelege. Căci experiență numesc cunoștința trăită, care se ivește după încetarea oricărui raționament (rațiune – *logos*), iar simțire, însăși participarea la lucrul cunoscut, care apare după încetarea oricărei înțelegeri. Poate că acestea vrea să ni le spună în chip tainic marele Apostol când zice: «Cât despre proorocii se vor desființa; cât despre darul limbilor, va înceta; cât despre cunoștință, se va sfârși» (1 Corinteni 13, 8). El vorbește desigur despre cunoștința aflătoare în raționamente (*logoi*) și înțelesuri”¹⁵²

Aceeași idee este de asemenea înfățișată în *Răspunsuri către Talasie*, 6, unde Sfântul Maxim, deosebind două moduri de naștere din Dumnezeu, cel al Botezului, în care harul înfierii se primește potențial, și cel în care harul este actualizat [pus în lucrare], scrie:

„Cei în care se află primul chip al nașterii, neavând încă aplecarea voii (*gnômè*) deplin desfăcută de pornirile trupești, și de aceea nefiind străbătută în întregime de Duhul, ca să se împărtășească

în mod actual de tainele cunoscute în chip dumnezeiesc, nu e exclus să încline spre păcat dacă vor. Căci nu naște Duhul o aplecare a vocii (*gnômê*) fără voie, ci pe una voită o modelează până la îndumnezeire. Iar cel ce a cunoscut-o pe aceasta prin experiență nu poate să mai cadă de la ceea ce a cunoscut odată cu adevărat și propriu prin trăire, spre altceva. Precum nici ochiul care a văzut odată soarele nu poate să se mai înșele cu luna sau cu alte dintre stelele de pe cer. Altfel este însă cu cei care s-au împărtășit de al doilea chip al nașterii. Duhul Sfânt cucerind întreaga aplecare a voinței acestora, le-a mutat-o cu totul de pe pământ la cer, iar prin cunoașterea adevărată și trăită le-a transformat mintea (*nous*), străbătând-o cu razele fericite ale lui Dumnezeu și Tatăl, încât să fie socotită ca un alt dumnezeu, ce pătimește prin har stări ce i-au devenit o deprindere, ceea ce Dumnezeu nu pătimește, ci este după ființă. Dar prin această aplecare a voinței s-a făcut sloboadă de păcat, câștigând prin deprindere aptitudinea virtuții și a cunoștinței, ei nemaiputând să tăgăduiască ceea ce au cunoscut prin experiență cu lucrul”.¹⁵³

VIII. Rolul rugăciunii

Se poate constata o corespondență strânsă între *theologia* și rugăciune,¹⁵⁴ văzută pe treptele ei cele mai înalte¹⁵⁵ și privită, pe linia

¹⁵³ *Thal.*, 6, PG 90, 280D-281A, CCSG 7, p. 69.16-71.38 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*].

¹⁵⁴ Sfântul Maxim, urmând lui EVAGRIE (*De or.*, 60, PG 79, 1180B), stabilește de altfel în mod explicit o echivalență între „a teologhisi” și a te ruga (cf. *Char.*, IV, 64, Ceresa-Gastaldo, p. 220) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, IV, 64, p. 140 – *n. trad.*]. Referitor la această corespondență, a se vedea J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 323-324. Despre această temă la predecesorii Sfântului Maxim, a se vedea A. THEODOROU, „Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern”, *Kerygma und Dogma*, 7, 1961, pp. 306-307.

¹⁵⁵ Rugăciunea poate lua forme diferite și totuși elevate, potrivit situații ei la nivel de *praxis* sau la nivel de contemplație. Cf. *Char.*, II, 6, Ceresa-Gastaldo, p. 92 [tr. rom. cit. *supra*, II, 6, p. 83 – *n. trad.*]. Referitor la raporturile dintre rugăciune și contemplație, a se vedea P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 87-91.

lui Evagrie și a Părinților pustiei, ca rugăciune curată și nedistrasă [neîmprăștiată].¹⁵⁶

Într-o astfel de rugăciune, mintea (*nous*) este eliberată de patimi și desprinsă de cele pământești,¹⁵⁷ ea se află în afară de trup și de lume,¹⁵⁸ se desparte de toate cugetările lumii,¹⁵⁹ se desprinde de toate reprezentările intelectuale,¹⁶⁰ este purtată dincolo de orice materie și orice formă¹⁶¹ și înfățișată „goală” lui Dumnezeu.¹⁶²

Mai mult încă, în starea cea mai înaltă a rugăciunii, „mintea (*nous*) este răpită [...] de lumina dumnezeiască și nemărginită, și nu se mai simte nici pe sine, nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această iluminare”.¹⁶³

Regăsim aici în mod exact nu doar anumite condiții, ci și anumite caracteristici ale *theologiei*, pe care le-am descris anterior. Așa încât se poate spune că pentru Sfântul Maxim rugăciunea este „locul” privilegiat al *theologiei*, că în rugăciune primește misticul cunoașterea mai presus de cunoaștere a lui Dumnezeu. Lucrul acesta este confirmat pe de altă parte de ceea ce am afirmat anterior, și anume că depășirea prin minte (*nous*) a tuturor fapturilor sensibile și inteligibile, și a reprezentărilor lor în cadrul urcării apofatice către Dumnezeu, nu capătă pentru Sfântul Maxim forma unui exercițiu intelectual, ci a unei asceze practice; iar aceasta corespunde despuierii și curățirii lăuntrice, care se săvârșește în rugăciune, pentru ca mintea (*nous*) să fie golită

¹⁵⁶ Cf. *Char.*, II, 1, Ceresa-Gastaldo, p. 90; 6, Ceresa-Gastaldo, p. 92; 7, Ceresa-Gastaldo, p. 92 [tr. rom. cit. *supra*, II, 1, p. 82; II, 6 și 7, p. 83 – *n. trad.*].

¹⁵⁷ Cf. *Char.*, II, 1, Ceresa-Gastaldo, p. 90; 3, Ceresa-Gastaldo, p. 90; 5, Ceresa-Gastaldo, p. 90; 6, Ceresa-Gastaldo, p. 92 [tr. rom. cit. *supra*, I, 1 și I, 3, p. 82; I, 5, pp. 82-83; I, 6, p. 83 – *n. trad.*].

¹⁵⁸ Cf. *Char.*, I, 61, Ceresa-Gastaldo, p. 122 [tr. rom. cit. *supra*, I, 61, p. 96 – *n. trad.*].

¹⁵⁹ Cf. *Char.*, I, 6, Ceresa-Gastaldo, p. 92; 62, Ceresa-Gastaldo, p. 124 [tr. rom. cit. *supra*, I, 6, p. 83; II, 62, p. 97 – *n. trad.*].

¹⁶⁰ Cf. *Asc.*, 19, PG 90, 925D-928A; 24, PG 90, 929C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic*, 19, p. 39 – *n. trad.*].

¹⁶¹ Cf. *Char.*, II, 4, Ceresa-Gastaldo, p. 90; 61, Ceresa-Gastaldo, p. 122 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, II, 4, p. 82; II, 61, pp. 96-97 – *n. trad.*].

¹⁶² Cf. *Asc.*, 19, PG 90, 928A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic*, 19, p. 39 – *n. trad.*].

¹⁶³ *Char.*, II, 6, Ceresa-Gastaldo, p. 92 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, II, 6, p. 83 – *n. trad.*].

nu doar de orice gând pătimăș, ci și de orice gând „simplu”, adică de toată reprezentarea de orice fel (senzație, concept sau noemă), chiar și nepătimașă, pentru a fi deplin „goală”, „dezbrăcată”, „curată”, pentru ca rugăciunea ei să fie cu desăvârșire curată.

Este așadar logic, după cele spuse, ca rugăciunii să i se acorde de asemenea un rol important în îndumnezeire.

Este deja semnificativ faptul că Sfântul Maxim înfățișează îndumnezeirea ca țintă a rugăciunii.¹⁶⁴

Iar atunci când rugăciunea a devenit curată, în ea se săvârșește o unire strânsă a minții (*nous*) curățite cu Dumnezeu, Care o îndumnezeiește. Rugăciunea curată „înfățișează [mințea – *nous*] lui Dumnezeu Însuși”,¹⁶⁵ scrie Sfântul Maxim. Și iarăși, mai precis: „Harul rugăciunii unește mințea cu Dumnezeu. Iar unind-o cu Dumnezeu, o desface de toate înțelesurile. Atunci mințea (*nous*), întretinându-se cu Dumnezeu, dezbrăcată de toate, ajunge să ia formă dumnezeiască”.¹⁶⁶ În acest text din urmă, în care Sfântul Maxim reține definiția evagriană a rugăciunii („vorbirea minții cu Dumnezeu”¹⁶⁷), se poate vedea că îndumnezeirea nu este doar urmarea faptului că mințea (*nous*) dobândește însușiri care o fac asemenea lui Dumnezeu, adică „fără materie și fără formă”, și totodată simplă, prin curățirea și dezbrăcarea de gânduri,¹⁶⁸ ci este un dar al lui Dumnezeu primit în sânul unei relații personale pe care misticul o are cu El.

¹⁶⁴ Cf. *Pater*, PG 90, 873D-876A, CCSG 23, p. 29.50-55 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, pp. 307-308 – *n. trad.*]. A se vedea M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, p. 239.

¹⁶⁵ *Char.*, III, 44, Ceresa-Gastaldo, p. 164; IV, 86, Ceresa-Gastaldo, p. 232 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, III, 44, p. 115 – *n. trad.*].

¹⁶⁶ *Asc.*, 24, PG 90, 929C. Cf. *Asc.*, 19, PG 90, 925D-928A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic*, 24, p. 41; 19, p. 39 – *n. trad.*].

¹⁶⁷ Cf. Evagrie, *De or.*, 3, PG 79 [tr. rom. în *Filocalia*, vol. 1, Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune...*, 3, p. 98 – *n. trad.*].

¹⁶⁸ P. SHERWOOD insistă mult asupra acestui ultim aspect, scriind anume, după ce a prezentat bunătatea și simplitatea dumnezeiască drept însușiri din care decurg celelalte: „E ușor de văzut cum simplitatea dumnezeiască cere de la ascet și de la gnostic o curățire tot mai mare a rugăciunii sale de orice imagine sensibilă și de orice gând, în așa fel încât mințea însăși devine în acest fel simplă, asemenea arhetipului ei” (*St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 94). Dar e regretabil faptul că nu face trimiteri semnificative în sprijinul acestei interpretări.

În altă parte, Sfântul Maxim subliniază că în unirea cu Dumnezeu săvârșită prin rugăciune, dar și prin iubire, credinciosul se împărtășește de însușirile dumnezeiești, și este așadar îndumnezeit: „Mintea (*nous*), unindu-se cu Dumnezeu și petrecând în El prin rugăciune și dragoste, se face înțeleaptă, bună, puternică, iubitoare de oameni, milostivă, îndelung-răbdătoare și, simplu vorbind, poartă în sine aproape toate însușirile dumnezeiești”¹⁶⁹

Îndumnezeirea ce se săvârșește în rugăciunea curată este de asemenea înfățișată de Sfântul Maxim ca împlinită prin lumina care răpește mintea (*nous*) ieșită din sine și, ca urmare, plină doar de prezența iubitoare a lui Dumnezeu: „Mintea (*nous*) răpită în avântul rugăciunii de lumina dumnezeiască și nemărginită, nu [...] mai simte [...] decât pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această iluminare”¹⁷⁰

IX. Rolul corelativ al curăției, al virtuților și al iubirii

Atunci când vorbește de gnoză și de îndumnezeirea care-i urmează, Sfântul Maxim nu pierde din vedere rolul pe care îl au alături de ea și drept condiții indispensabile ale sale, nepătimirea¹⁷¹ și curăția.¹⁷² Legat de aceasta din urmă, el se referă în mod evident la textul de la *Matei* 5, 8: „Fericiți cei curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu”, și precizează: „Îl vor vedea pe El și comorile din El atunci când se vor curăți pe ei înșiși [...]; și cu atât mai mult, cu cât vor spori curățirea”¹⁷³ Și în altă parte: „Cel curat la inimă vede, prin virtuțile și prin contemplațiile sale virtuozose, la sfârșitul luptelor pe Dumnezeu, după cuvântul care zice: «Fericiți cei curați cu inima,

¹⁶⁹ *Char.*, II, 52, Ceresa-Gastaldo, p. 119 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, II, 52, p. 94 – *n. trad.*].

¹⁷⁰ *Char.*, II, 6, Ceresa-Gastaldo, p. 92 [tr. rom. cit. *supra*, II, 6, p. 83 – *n. trad.*].

¹⁷¹ Cf. *Char.*, I, 86, Ceresa-Gastaldo, p. 82; IV, 58, Ceresa-Gastaldo, p. 218 [tr. rom. cit. *supra*, I, 86, p. 79; IV, 58, p. 139 – *n. trad.*]. *Thal.*, 65, PG 90, 756CD, CCSG 22, p. 279.466-281.489 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 65, pp. 374-376 – *n. trad.*].

¹⁷² A se vedea W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 251-254.

¹⁷³ *Char.*, IV, 72, Ceresa-Gastaldo, p. 226. Cf. *Char.*, II, 34, Ceresa-Gastaldo, p. 108; IV, 76, Ceresa-Gastaldo, p. 228 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, IV, 72, p. 142; II, 34, p. 91; IV, 76, p. 143 – *n. trad.*].

că aceia vor vedea pe Dumnezeu». ¹⁷⁴ Și iarăși: „Cel ce și-a făcut inima curată cunoaște nu numai rațiunile (*logoi*) celor inferioare și de după Dumnezeu, ci privește întrucâtva și în [la fața lui] Dumnezeu însuși, după ce a trecut peste toate”. ¹⁷⁵

Sfântul Maxim nu uită nici rolul virtuților, care, după cum am arătat, pentru el, spre deosebire de Evagrie, nu au o simplă funcție de pregătire sau de bază pentru gnoză, ci sunt un corolar indispensabil al acesteia. De aceea în scrierile sale vedem de nenumărate ori asociate „virtutea și cunoașterea”, ¹⁷⁶ acest ultim termen desemnând deopotrivă *theôria* și *theologia*. ¹⁷⁷

Îndumnezeirea corespunde desăvârșitei asemănări cu Dumnezeu dobândite prin virtuți și cunoaștere; ¹⁷⁸ Sfântul Maxim subliniază că nu doar prin virtuți dobândește omul asemănarea cu Dumnezeu (a cărei legătură strânsă cu îndumnezeirea o știm), ci și prin gnoză. „Lucrul tainicei inițieri teologice – scrie el anume – stă în a face mintea asemenea și egală cu Dumnezeu, pe cât e cu putință, prin har, [...] ca prin depășire să nu mai cugete câtuși de puțin la nimic din cele ce sunt după Dumnezeu”. ¹⁷⁹

Dintre virtuți, smerenia se arată a fi o condiție în mod deosebit necesară pentru gnoză. ¹⁸⁰

¹⁷⁴ *Thal.*, 47, PG 90, 429A, CCSG 7, p. 325.204-208 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 47, pp. 201-202 – *n. trad.*].

¹⁷⁵ *Th. Ec.*, II, 80, PG 90, 1161D [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 80, p. 238 – *n. trad.*]. A se vedea și *Amb. Io.*, 10/22, PG 91, 1149B; 71, PG 91, 1412A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 36, p. 148; 179, p. 349 – *n. trad.*].

¹⁷⁶ Despre această asociere la Sfântul Maxim și la predecesorii săi, a se vedea W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 232-235.

¹⁷⁷ A se vedea *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 138 – *n. trad.*]. *Thal.*, 65, PG 90, 756CD, CCSG 22, p. 279.466-281.479 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 65, pp. 485-487 – *n. trad.*].

¹⁷⁸ Cf. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140B [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 138 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, II, 76, PG 90, 1160C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 76, p. 235 – *n. trad.*]. A se vedea M.-Th. DISDIER, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 307.

¹⁷⁹ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241C [tr. rom. cit. *supra*, 82b, p. 215 – *n. trad.*].

¹⁸⁰ Cf. *Char.*, IV, 58, Ceresa-Gastaldo, p. 218: „Calea spre cunoștință este nepătimirea și smerenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, IV, 58, p. 139 – *n. trad.*].

Sfântul Maxim acordă mai cu seamă un rol esențial, alături de gnoză, iubirii. El le asociază în mai multe rânduri. Îndumnezeirea, afirmă el, se împlinește deopotrivă în și prin știință dumnezeiască, cunoaștere (gnoză) fără greșeală, iubire (ἀγάπη) și pace.¹⁸¹ Iubirea, mai spune el, este „calea adevărului [...] care îi înfățișează pe cei ce umblă pe ea lui Dumnezeu, ajunși curățiți de toate felurile de patimi. Ea este ușa prin care cel ce intră ajunge în Sfânta Sfințelor și se face vrednic să fie văzător al neapropiatei frumuseți a Sfintei și Împărăteștii Treimi”.¹⁸² Altundeva, el îl evocă pe „cel ce s-a învrednicit de cunoștința dumnezeiască și a dobândit lumina acesteia prin dragoste”,¹⁸³ sau iarăși: „minte (nous) răpită prin dragoste de cunoștința dumnezeiască (διὰ τῆς ἀγάπης ὑπο τῆς θείας γνώσεως), care, ieșind afară din toate cele făcute, simte nemărginirea dumnezeiască”,¹⁸⁴ și spune despre „cunoștința lui Dumnezeu [că] atrage spre sine în chip firesc mintea (nous) curățită prin dragoste”.¹⁸⁵ Și iarăși scrie: „Îndumnezeirea prin înălțarea (la cele de sus)¹⁸⁶ e rodul iubirii desăvârșite și al minții (nous) cu totul imobilizate, de bunăvoie, în sens de depășire, față de lucruri”.¹⁸⁷

Uneori, Sfântul Maxim pune în evidență iubirea. El spune că iubirea „leagă (unește) cu Dumnezeu și face dumnezeu pe iubitorul de Dumnezeu”.¹⁸⁸ Și iarăși spune: „cel ce se altoiește cu toată tăria [în această viță adevărată care este iubirea] se învrednicește să se facă părtaș al calității dumnezeiești”.¹⁸⁹ Sfântul Maxim afirmă că „prin ea”

¹⁸¹ *Myst.*, V, PG 91, 680B, CCSG 69, p. 28.440-443 [tr. rom., *Mystagogia*, p. 23 – n. trad.].

¹⁸² *Ep.*, 2, PG 91, 404A [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 35 – n. trad.].

¹⁸³ *Char.*, I, 46, Ceresa-Gastaldo, p. 64 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 46, p. 71 – n. trad.].

¹⁸⁴ *Char.*, I, 12, Ceresa-Gastaldo, p. 54 [tr. rom. cit. *supra*, I, 12, pp. 66-67 – n. trad.].

¹⁸⁵ *Char.*, I, 32, Ceresa-Gastaldo, p. 60 [tr. rom. cit. *supra*, I, 32, p. 69 – n. trad.].

¹⁸⁶ Referire la „răpirea” Apostolului Pavel până la „al treilea cer” (cf. 2 *Corinteni* 12, 2). Sfântul Maxim o definește astfel: „introducerea negrăită și plină de binecredințioșie în înțelepciunea adevărată și teologică” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82a, p. 212 – n. trad.].

¹⁸⁷ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1240B [tr. rom. cit. *supra*, 82b, p. 214 – n. trad.].

¹⁸⁸ *Ep.*, 2, PG 91, 397B [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 31 – n. trad.].

¹⁸⁹ *Ep.*, 2, PG 91, 404A [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 35 – n. trad.].

li se dă celor vrednici „în chip demn de Dumnezeu vrednicia înfierii, și astfel neconținută relație de familiaritate cu Dumnezeu și șederea în preajma Lui, procurând, pentru credințioșia celui ajuns la o astfel de intimitate, asemănarea dumnezeiască”.¹⁹⁰ Mai spune încă despre mintea ridicată la Dumnezeu că „este aprinsă de iubire (πόθος)”.¹⁹¹ Și stabilește o corelație între iubirea pe care o are Dumnezeu pentru om, în virtutea căreia El Se face om, și iubirea omului pentru Dumnezeu, care îl face pe om dumnezeu: „Atât de mult S-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cât de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine lui Dumnezeu”.¹⁹²

Iubirea, altundeva, se arată ca unealta însăși a depășirii lumii și condiționărilor ei, a înălțării către Dumnezeu și a întâlnirii cu El.¹⁹³

Rolul esențial al iubirii este în mod deosebit subliniat în acest alt pasaj din *Ambigua. Către Ioan*, care înfățișează, pe treapta cea mai înaltă, mișcarea minții (*nous*) către Dumnezeu și unirea cu El: „Dacă ființa înțelegătoare se mișcă prin sine potrivit înțelegerii, ea înțelege desigur. Iar dacă înțelege, desigur că și iubește pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă iubește, desigur că și pătimește întinderea (extazul) spre El ca spre Cel iubit. Și dacă pătimește [extazul], desigur că se și grăbește, iar dacă se grăbește, desigur că-și intensifică încordarea mișcării; și dacă intensifică cu tărie mișcarea, nu se oprește până nu ajunge întregă în Cel iubit întreg”.¹⁹⁴ Vorbind despre planul dumnezeiesc cu privire la om, Sfântul Maxim pune tot pe seama iubirii împlinirea unirii creatului cu necreatul și îndumnezeirea:

¹⁹⁰ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 139 – *n. trad.*].

¹⁹¹ *Char.*, I, 100, Ceresa-Gastaldo, p. 88. În *Char.*, IV, 72, Ceresa-Gastaldo, p. 226, iubirea este înfățișată drept condiție a vederii lui Dumnezeu, dar pentru lucrarea ei curățitoare [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 100, p. 81 și, respectiv, IV, 72, p. 142 – *n. trad.*].

¹⁹² *Amb. Io.*, 10/3, PG 91, 1113B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, p. 112 – *n. trad.*]. A se vedea de asemenea toate cele spuse de noi despre puterea îndumnezeitoare a iubirii în cadrul făptuirii – *praxis*.

¹⁹³ Cf. *Th. Ec.*, II, 9, PG 90, 1128D-1129A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 9, p. 205 – *n. trad.*]. *Char.*, I, 10, Ceresa-Gastaldo, p. 52 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 10, p. 66 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/26, PG 91, 1153BC [tr. rom. cit. *supra*, 40, p. 153 – *n. trad.*].

¹⁹⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073CD [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 74 – *n. trad.*].

„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 [cu Dumnezeu] prin posesiunea harului [...]. Ajuns aici, omul se află întreg și în chip deplin într-o întrepătrundere (perihoreză) cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El Îl are pe Dumnezeu însuși întreg în locul său însuși și agonisește ca premiu atotonic al urcușului pe Dumnezeu însuși [...].”¹⁹⁵

Din acest ultim text, ca și din multe altele citate de noi, se vede că pentru Sfântul Maxim iubirea este mai întâi de toate o forță de înălțare a omului la Dumnezeu și de unire a lui cu Dumnezeu;¹⁹⁶ în această privință, el se arată în aceasta, o dată mai mult, înrudit cu Sfântul Grigorie de Nyssa și cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.

Marea însemnătate pe care Sfântul Maxim o acordă iubirii pe culmea vieții duhovnicești nu trebuie să conducă la minimalizarea rolului cunoașterii și la stabilirea unei ierarhii între iubire și gnoză, în care iubirea ar sta pe locul cel dintâi.¹⁹⁷ Lucrul acesta ar fi contrazis de multe afirmații ale Sfântului Maxim, între care aceasta cu care se deschid *Capetele despre iubire*: „Dragostea este o dispoziție bună și afectuoasă a sufletului, datorită căreia el nu cinstește niciunul din lucruri mai mult decât cunoștința de Dumnezeu”,¹⁹⁸ sau aceasta care urmează îndată: „Cel ce iubește pe Dumnezeu prețuiește cunoștința Lui mai mult decât toate cele făcute de El”.¹⁹⁹ În aceeași scriere, Sfântul Maxim consideră că nu e nimic mai mare decât iubirea, tocmai pentru că ea duce la cunoaștere: „Dacă viața minții (*nous*) este lumina cunoștinței, iar aceasta e născută de dragostea către Dumnezeu, bine s-a zis că

¹⁹⁵ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308B [tr. rom. cit. *supra*, 106, p. 262 – n. trad.].

¹⁹⁶ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 397B, 401B [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 31 – n. trad.]. A se vedea J. PÉGON, Introducere la MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, SC 9, Paris, 1943, p. 54.

¹⁹⁷ După cum par să facă J. PÉGON (*op. cit.*, p. 54) și V. LOSSKY (*Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, pp. 110-111) [tr. rom. cit., *Vederea lui Dumnezeu*, p. 113 – n. trad.].

¹⁹⁸ *Char.*, I, 1, Ceresa-Gastaldo, p. 50 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 1, p. 65 – n. trad.].

¹⁹⁹ *Char.*, 4, Ceresa-Gastaldo, p. 50 [tr. rom. cit. *supra*, I, 4, p. 65 – n. trad.].

nimic nu este mai mare decât iubirea dumnezeiască.²⁰⁰ Această idee este prezentă în numeroase capitole din *Capete despre dragoste*, în care nu numai *theôria* este privită ca urmând iubirii, socotită drept cea mai înaltă virtute ce se dobândește prin *praxis*, dar încă și cunoașterea dumnezeiască este înfățișată ca „săvârșită prin dragoste”²⁰¹ (διὰ τῆς ἀγάπης),²⁰² așa încât iubirea apare foarte limpede ca mijloc, iar cunoașterea, ca scop. *Capetele despre dragoste* sunt în această privință, în mod cert, influențate de Evagrie.²⁰³ Dar, în raport cu concepția acestuia, trebuie recunoscut faptul că ele sunt în același timp animate de grija de a repune în valoare locul iubirii;²⁰⁴ tema dominantă a scrierii ar fi o probă suficientă, ca și cea a *Epistolei 2*, scrisă în aceeași perioadă. Astfel, în *Capete despre dragoste*, în paralel cu afirmația frecventă că iubirea duce la cunoaștere, se spune că „gnoza naște dragostea către Dumnezeu”,²⁰⁵ și este îndeosebi semnificativ faptul că Sfântul Maxim încheie această scriere citând următoarele pasaje din Apostolul Pavel și Sfântul Ioan: „De-aș cunoaște toate tainele și toată cunoștința, iară dragoste nu am, nimic nu-mi folosește» (*I Corinteni* 13, 2). Cel ce a dobândit, prin urmare, dragostea a dobândit pe Dumnezeu Însuși, întrucât «Dumnezeu este iubire» (*I Ioan* 4, 16).²⁰⁶ Această grijă este confirmată de scrierile sale ulterioare, îndeosebi de

²⁰⁰ *Char.*, I, 9, Ceresa-Gastaldo, p. 52 [tr. rom. cit. *supra*, I, 9, p. 66 – n. trad.].

²⁰¹ *Char.*, I, 47, Ceresa-Gastaldo, p. 66 [tr. rom. cit. *supra*, I, 47, p. 71 – n. trad.].

²⁰² *Char.*, I, 12, Ceresa-Gastaldo, p. 54; I, 32, Ceresa-Gastaldo, p. 60; I, 46, Ceresa-Gastaldo, p. 64; II, 6, Ceresa-Gastaldo, p. 92 [tr. rom. cit. *supra*, I, 12, p. 66; I, 32, p. 69; I, 46, p. 71; II, 6, p. 83 – n. trad.].

²⁰³ Lucrul acesta a fost subliniat (într-un mod care nu este lipsit de exagerare) de M. VILLER („Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, pp. 156-184, 239-268) și confirmat de descoperirea unor „Capitole” ale ucenicilor lui Evagrie (a se vedea J. PARAMELLE, „Chapitres des disciples d'Évagre» dans un manuscrit grec du musée Bénaki d'Athènes”, *Parole de l'Orient*, 6-7, 1975-1976, pp. 101-114, și A. GUILLAUMONT, „Fragments syriaques des «disciples d'Évagre»”, *Parole de l'Orient*, pp. 115-124).

²⁰⁴ J. PÉGON, Introducere la MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, SC 9, Paris, 1943, p. 57.

²⁰⁵ *Char.*, II, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 102 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, II, 25, p. 87 – n. trad.].

²⁰⁶ *Char.*, IV, 100, Ceresa-Gastaldo, p. 238 [tr. rom. cit. *supra*, IV, 100, p. 148 – n. trad.].

Ambigua. Către Ioan, Mystagogia și Răspunsuri către Talasie, din care se vede că iubirea are un rol esențial atât pe culmea, cât și la începutul vieții duhovnicești, că între iubire și gnoză există o reală complementaritate²⁰⁷ (credinciosul cunoscând pe Cel iubit și iubind pe Cel cunoscut), și că legătura lor este nu atât ierarhică, cât dialectică, în sensul că fiecare dintre ele poate să dea naștere și într-un anume fel să o întărească pe cealaltă.²⁰⁸ Sfântul Maxim, în general, pare să aibă în ceea ce le privește o viziune deosebit de echilibrată, și se arată apropiat de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, pentru care „dialectica înțelegerii este dublată de o dialectică a iubirii.”²⁰⁹

²⁰⁷ Această complementaritate este deja afirmată de Sfântul Maxim pe planul făptuirii. Cf. *Char.*, IV, 59-62, Ceresa-Gastaldo, pp. 218-220 [tr. rom. cit. *supra*, IV, 59-62, pp. 139-140 - n. trad.].

²⁰⁸ Cf. J. PÉGON, Introducere la MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, SC 9, Paris, 1943, pp. 55-56. Regăsim aceeași dialectică între iubire și rugăciune (cf. *Char.*, II, 1, Ceresa-Gastaldo, p. 90), iubirea fiind uneori înfățișată ca izvor al rugăciunii (cf. *Char.*, I, 53, Ceresa-Gastaldo, p. 68; II, 6, Ceresa-Gastaldo, p. 92; II, 7, Ceresa-Gastaldo, p. 92), iar alteori, rugăciunea e arătată drept cea care duce la iubire (cf. *Char.*, I, 11, Ceresa-Gastaldo, p. 52) [tr. rom. cit. *supra*, II, 1, p. 92; I, 53, p. 72; II, 6, 7, p. 83; I, 11, p. 66 - n. trad.].

²⁰⁹ R. ROQUES, „Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1894-1895.

Capitolul XI

PROCESUL ȘI NATURA ÎNDUMNEZEIRII

I. Introducere

Chiar dacă virtuțile și cunoașterea pe toate treptele sale contribuie la îndumnezeirea omului, iar iubirea și cunoașterea „teologică”, întemeiată pe curăția inimii și a minții, produc săvârșirea ei în om, îndumnezeirea nu poate fi nici produsă, nici explicată prin ele, ci se arată ca rod al unei lucrări dumnezeiești împlinite în sufletul ieșit din sine și deschis la primirea ei.

II. Încetarea tuturor lucrărilor omenești

Am văzut mai sus că primirea de către mistic a cunoașterii supreme dăruite de Dumnezeu implică părăsirea, încetarea (sau „odihna” sau „sabatul”) oricărei operații (sau lucrări) a simțurilor, a rațiunii și a minții (*nous*) înseși.¹ Sfântul Maxim evocă astfel „mintea (*nous*) ajunsă prin exercițiu la golul (στέρησις) îndumnezeitor, vrednic de laudă, care o depășește total și distinct atât pe ea, cât și pe toate cele ce

¹ Cf. *Qu. D.*, 73, CCSG 10, p. 56, 24-25 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri, Întrebarea 73*, pp. 136-137 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/3, PG 91, 1113B; 10/26, PG 91, 1153BC; 15, PG 91, 1220B; 20, PG 91, 1237D, 1241AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, p. 111; 40, p. 153; 77, p. 198; 82, p. 211 – *n. trad.*]. *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.89-90; 60, PG 90, 621C-624A, CCSG 22, p. 77.67-76 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea 22*, p. 103; *Întrebarea 60*, pp. 374-376 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 54, PG 90, 1104A; 55, PG 90, 1104B; 82, PG 90, 1117A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 54, pp. 175-176 – *n. trad.*]. *Th. Pol.*, 20, PG 91, 229A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 19*, p. 298 – *n. trad.*].

există”² O scolie la *Răspunsuri către Talasie*, 33, precizează că „minte (nous) care a dobândit unirea nemijlocită cu Dumnezeu își oprește [are neocupată – σχολάζουσιν] cu totul puterea firească de a cugeta și de a se cugeta”³ Sfântul Maxim notează că „cel ce a părăsit cugetarea cu totul a ajuns întrucâtva în unitate (Monadă), lepădând, prin depășire supremă, puterea de a cugeta (de a înțelege) (τὴν τοῦ νοεῖν ὑπεροχικῶς ἀποθέμενος δύναμιν)”⁴ Altundeva, el scrie că sfinții „au adus lui Dumnezeu” „minte (nous) care s-a izbăvit [...] de mișcarea în jurul tuturor lucrurilor, ba s-a odihnit chiar și de lucrarea firească din ea” și atunci „s-au învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg, prin Duh, purtând, pe cât este cu puțință oamenilor, întregul chip al Celui ceresc”⁵ Tot așa, în altă parte, notează că „sufletul, odată trecut dincolo de toate cele ce sunt și de înțelesurile lor firești și desfăcut [...] chiar și de puterea proprie de a cugeta, va pătimi unirea cea mai presus de înțelegere cu Dumnezeu Însuși”⁶ Și iarăși scrie:

„Cel ce a cunoscut cu înțelepciune cum trebuie să iubească pe Dumnezeu, Care e mai presus de toată rațiunea și cunoștința [...] va trece fără [liber de orice] 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 (nous), va dobândi în chip negrăit și necunoscut desăvârșirea [bucuria] dumnezeiască cea mai presus de rațiune și de minte, [...] după un mod și o rațiune pe care n-o știe decât Dumnezeu, Care dăruiește un astfel de har, și cei care s-au învrednicit să-l primească”⁷

² *Thal.*, 25, PG 90, 332C, CCSG 7, p. 161.61-63 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 115, cu menționarea unei deosebiri de traducere – n. trad.].

³ *Thal.*, 33, scolia 3, CCSG 7, p. 231.9-11 [tr. rom. cit. *supra*, p. 154 – n. trad.].

⁴ *Th. Ec.*, I, 82, PG 90, 1117A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 82, p. 192 – n. trad.].

⁵ *Amb. Io.*, 10/3, PG 91, 1113B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 13, p. 111 – n. trad.].

⁶ *Thal.*, Intr., PG 90, 252B, CCSG 7, p. 27.175-178 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Introducere, p. 31 – n. trad.].

⁷ *Amb. Io.*, 10/26, PG 91, 1153BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 40, p. 153 – n. trad.].

Sfântul Maxim reia în mai multe rânduri exemplul oferit de Apostolul Pavel, care, în vremea „răpirii”, „negând interesul [înțelegerea] pentru toate cunoștințele sale și ridicându-se deasupra relației cu existențele, nu mai era [...] nici în trup, nemaiaivând simțirea (percepția prin simțuri) activă, nici afară de trup, având înțelegerea oprită în vremea răpirii întâmplate cu el”.⁸

E vorba firește de asemenea, și mai înainte de aceasta, de renunțarea la orice activitate a imaginației.⁹ Orice activitate a memoriei trebuie și ea abandonată: „Inimă curată este aceea care își înfățișează memoria sa lui Dumnezeu cu totul fără formă și fără chip, gata să se lase însemnată numai de întipăririle Lui, prin care obișnuiește [în mod firesc] să Se facă arătat”.¹⁰

Îndumnezeirea presupune de asemenea din partea credinciosului abandonarea acțiunilor sale volitive. Descriind mișcarea de unire supremă a misticului cu Dumnezeu, Sfântul Maxim scrie în *Ambigua*, 7, că:

„[ființa înțelegătoare] nu se oprește până ce nu ajunge întregă în Cel iubit și până ce nu e învăluită de El întreg, primind de bunăvoie, întregă, prin liberă alegere îmbrățișarea (circumscrierea) mântuitoare, ca să fie străbătută (calificată) întregă 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 (circumscrie)”.¹¹

⁸ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241AB. Cf. *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82b, p. 214 și, respectiv, 82, p. 211 – *n. trad.*].

⁹ Cf. *Amb. Io.*, 50, PG 91, 1369B [tr. rom. cit. *supra*, 127, p. 314 – *n. trad.*]. *Thal.*, 25, PG 90, 332CD, CCSG 7, p. 161.63-66; 27, PG 90, 356AB, CCSG 7, p. 195.86-87; 50, PG 90, 469C, CCSG 7, p. 385.110-113 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 116; Întrebarea 27, p. 135; Întrebarea 50, p. 238 – *n. trad.*]. *Myst.*, Intr., PG 91, 661C, CCSG 69, p. 8.80-81 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, Precuvântare, p. 11 – *n. trad.*].

¹⁰ *Th. Ec.*, II, 82, PG 90, 1164A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 82, p. 238 – *n. trad.*].

¹¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D-1076A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74, cu deosebiri de traducere, care nu afectează demonstrația autorului – *n. trad.*].

E limpede că e vorba aici de o renunțare a credinciosului la propria voință, sau mai bine-zis la lucrarea acesteia, pentru că voința în sine, ca putere, continuă să existe. După cum în timpul luminării ei de către Dumnezeu mintea (*nous*) subzistă ca putere, dar nu mai operează prin sine însăși cunoașterea, care se săvârșește prin lucrarea dumnezeiască, mintea făcându-se receptacolul acestei lucrări, tot așa voința nu mai lucrează prin ea însăși, ci devine receptacol al lucrării dumnezeiești activă în ea. Sfântul Maxim confirmă lucrul acesta în continuarea textului de mai sus, unde, comparând sufletul cu chipul ce se întoarce la arhetipul său, spune că „nu mai are și nu mai poate să fie dus de acum înainte spre altceva, sau mai limpede și mai adevărat spus, nici nu mai poate să vrea, ca unul ce a primit [e stăpânit de] lucrarea dumnezeiască”.¹² Puțin mai sus, Sfântul Maxim vorbea de ἐκχώρεσις γνωμικῆ, expresie tradusă de obicei prin „ieșire liber consimțită” sau „ieșire de bunăvoie”, care poate fi înțeleasă drept un mod de a desemna extazul într-un context în care e vorba de înălțarea sufletului la Dumnezeu și de urcarea chipului la arhetipul său;¹³ dar potrivit unuia dintre sensurile verbului ἐκχωρεῖν (prezent de altfel în același pasaj), și anume „a ceda locul”, „a se retrage”, această expresie poate să aibă și acest înțeles – spre care înclinăm și noi –, și anume faptul că voința care a renunțat la propria-i activitate cedează locul lucrării dumnezeiești în ea, „ieșirea” desemnând atunci, pentru voință, o ieșire din sine.¹⁴

Sfântul Maxim subliniază de asemenea că îndumnezeirea implică oprirea tuturor activităților trupului, și nu doar, după cum am notat deja, a celor ale simțurilor. Răspunzând celor care se întreabă care

¹² *Amb. Io.*, 1076C [tr. rom. cit. *supra*, 7c, p. 76 – n. trad.].

¹³ Cf. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 95-96. Acesta vorbește într-un mod destul de vag de „*an outgoing of the volitive power*”.

¹⁴ A. RIOU scrie: „Fără să dispară, voința suportă o ieșire din ea însăși (ἐκχώρεσις γνωμικῆ), pentru a imita, pentru a urma întru totul voia dumnezeiască” (*Le Monde et l'Église selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 52). Prima parte a formulei ni se pare a fi o bună interpretare, dar a doua ni se pare că face un pas înapoi față de ceea ce zice Sfântul Maxim: ar trebui mai degrabă spus că voința omenească renunță de bunăvoie la propria lucrare și se face în întregime receptivă la lucrarea în ea a voii dumnezeiești.

va fi starea celor ce se învrednicesc de desăvârșire în Împărăția lui Dumnezeu, Sfântul Maxim vorbește de hrana duhovnicească pe care o primește atunci sufletul, prin care el dobândește veșnica existență fericită și „devine dumnezeu prin împărtășire de harul dumnezeiesc”, și spune că „se odihnește de toate lucrările minții (*nous*) și ale simțirii și, odată cu aceasta, dă odihnă și tuturor lucrărilor naturale ale trupului, care se îndumnezeiește și el împreună cu sufletul, prin împărtășirea de îndumnezeire pe potriva lui”.¹⁵

Se poate spune așadar că îndumnezeirea omului, care e săvârșită de Dumnezeu, presupune încetarea sau odihna activității naturale a tuturor puterilor (sau facultăților) sale, altfel spus renunțarea la toate acțiunile (sau lucrările) umane firești.¹⁶ Astfel, Sfântul Maxim evocă momentul în care, „după ce vom fi trecut cu totul dincolo de rațiunile (*logoi*) celor create din nimic și vom fi ajuns în chip neînțeles la Cauza existențelor, atunci vom lăsa să se odihnească și puterile noastre (*συγκαταπαύσομεν [...] τὰς οικείας δυνάμεις*), deodată cu cele mărginite prin fire, dobândind ceea ce nu poate nicidecum dobândi puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de a cuprinde ceea ce este mai presus de fire”.¹⁷ Și definește inima curată (cea care va vedea pe Dumnezeu și va fi îndumnezeită) ca „aceea care nu mai are în niciun fel nicio mișcare naturală, spre nimic”.¹⁸ El scrie de altfel că starea omului îndumnezeit este „plăcere (desfătare) [...] ca una ce e sfârșit al lucrărilor naturale”.¹⁹

Părăsirea activităților omenești, după cum vom vedea, permite activității (sau lucrării) dumnezeiești să săvârșească în suflet

¹⁵ *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, 1168A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 88, p. 242 – *n. trad.*].

¹⁶ Cf. P. CHRISTOU, „Maximos Confessor. On the Infinity of Man”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 271. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 488. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 350-351.

¹⁷ *Thal.*, 22, PG 90, 320D-321A, CCSG 7, p. 141.87-92 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 103 – *n. trad.*].

¹⁸ *Th. Ec.*, II, 81, PG 90, 1164A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 81, p. 238 – *n. trad.*].

¹⁹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90 – *n. trad.*].

îndumnezeirea. Ea coincide așadar într-atât venirii și lucrării lui Dumnezeu în suflet, încât, chiar dacă Sfântul Maxim vede în această renunțare la propriile lucrări o acțiune a omului, uneori o consideră și pe aceasta săvârșită de Dumnezeu, Care a venit în suflet: „Tăierea împrejur a inimii în duh (*Romani* 2, 29)²⁰ este înlăturarea totală a lucrărilor naturale ale simțirii și minții (*nous*), îndreptate spre cele sensibile și inteligibile, prin prezența (*parusia*) nemijlocită a Duhului, Care preface în întregime sufletul și trupul în ceea ce este mai dumnezeiesc”.²¹ Pe de altă parte, el aseamănă această încetare a activității naturale a creaturii cu odihna lui Dumnezeu din ziua a șaptea, când El Se odihnește de toate lucrările Sale (*Facerea* 2, 3),²² de vreme ce Dumnezeu este Creatorul fapturilor și al lucrării potrivit căreia ele se mișcă:

„Odihna de sâmbătă a lui Dumnezeu (sabatismul lui Dumnezeu) este revenirea deplină a tuturor celor făcute la El, când lucrarea Lui atotdumnezeiască, ce se săvârșește în chip negrăit, se va odihni de lucrarea naturală din ele. Căci Dumnezeu Se va odihni de lucrarea naturală din fiecare faptură, prin care se mișcă în chip natural fiecare, atunci când fiecare, primind după măsura sa lucrarea dumnezeiască, va fi ajuns la granița lucrării sale naturale îndreptate spre Dumnezeu”.²³

Vom nota că sfârșitul acestei ultime fraze indică faptul că fapta ia parte la încheierea lucrării sale naturale atunci când, în mod tainic, intră în sfera celor ce sunt „în jurul lui Dumnezeu”, adică, după cum am văzut, în sfera lucrărilor (energiilor) dumnezeiești.

Din punctul de vedere al metafizicii maximiene, încetarea activităților naturale ale puterilor omenești se produce în urma încetării mișcării lor, întrucât omul și-a aflat în Dumnezeu (mai precis în

²⁰ Cf. *Th. Ec.*, I, 44, PG 90, 1100A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 44, p. 170 – n. trad.].

²¹ *Th. Ec.*, 46, PG 90, 1100B [tr. rom. cit. *supra*, I, 46, pp. 170-171 – n. trad.].

²² Cf. *Th. Ec.*, 44, PG 90, 1100A [tr. rom. cit. *supra*, I, 44, p. 170 – n. trad.].

²³ *Th. Ec.*, 47, PG 90, 1100BC [tr. rom. cit. *supra*, I, 47, p. 171 – n. trad.].

infinitatea din jurul ființei Sale, altfel spus în lucrările Sale) sfârșitul, și așadar odihna (στάσις), după cum tâlcuiește Sfântul Maxim în *Ambigua*, 7²⁴, și încă mai precis în *Ambigua*, 15²⁵:

„Stabilitatea (odihna) este sfârșitul mișcării naturale a celor făcute, pe care o produce [...] după străbaterea tuturor celor mărginite, infinitatea, în care nefiind nicio distanță (interval) se oprește toată mișcarea celor ce se mișcă în chip natural, neavând unde și cum și spre ce să se miște, având ca sfârșit, în calitatea Lui de cauză, pe Dumnezeu, Care hotărniceste însăși infinitatea ce hotărniceste toată mișcarea”²⁶

„Stabilitatea – observă el iarăși – nu e o stare (lucrare) naturală a facerii celor ce se mișcă, ci ținta finală a puterii și lucrării ei.”²⁷ Astfel, luând drept exemplu sfârșitul mișcării și acțiunilor rațiunii și ale intelectului (νοῦς), el scrie:

„Când va fi trecut cu înțelegerea peste toate înțelesurile tuturor celor cugetate, sensibile și inteligibile, [sufletul] se va odihni (παύεται), 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, nemaiaivând 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 să poată avea sufletul 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 (*logos*) negrăită și netălmăcită,

²⁴ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1072B-1073D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7a-7b, pp. 72-74 – n. trad.].

²⁵ Cf. *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1217CD [tr. rom. cit. *supra*, 77, pp. 197-198 – n. trad.].

²⁶ *Amb. Io.*, 1217C [tr. rom. cit. *supra*, 77, p. 197 – n. trad.].

²⁷ *Amb. Io.*, 1217D [tr. rom. cit. *supra*, 77, p. 198 – n. trad.].

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 odihnă²⁸.

Sfântul Maxim citează, pentru a înfățișa fundamentul evan-ghelic al acestei concepții metafizice, cuvântul lui Hristos, Care spune: „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” (*Matei* 11, 28), și acest pasaj din *Epistola către Evrei*, din care se vede strânsa corespondență dintre odihna (sabatul) lui Dumnezeu și sabatul mistic: „Cine a intrat în odihna lui Dum-nezeu s-a odihnit și el de lucrările lui, precum Dumnezeu de ale Sale” (*Evrei* 4, 10).

Sfântul Maxim exprimă de asemenea acest proces mistic ase-mănând încetarea activităților naturale cu un soi de moarte,²⁹ iar intervenția lucrării dumnezeiești care acționează în locul lor, cu o înviere, raportate desigur la moartea și, respectiv, învierea lui Hristos, la care se face părtaș în acest fel credinciosul,³⁰ învierea sim-bolizând îndumnezeirea. Astfel, el spune: „Cel ce s-a făcut părtaș de odihna zilei a șaptea a lui Dumnezeu, luată asupra Sa pentru noi, se va împărtăși și de lucrarea Lui îndumnezeitoare, întreprinsă de asemenea pentru noi, din ziua a opta, adică de învierea cea tainică, părăsind și el în mormânt giulgiul și ștergarul de pe cap, pe care văzându-le cineva ca Petru și Ioan cred că a înviat Domnul³¹”. „Fiind înlăturate [...] lucrarea și mișcarea naturală îndreptate spre cele create, răsare Cuvântul, Cel singur existând prin Sine, ca ridicat din morți³²”.

²⁸ *Amb. Io.*, 1220BC [tr. rom. cit. *supra*, 77, p. 198 – n. trad.].

²⁹ Cf. *Char.*, II, 62, Ceresa-Gastaldo, p. 124 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, II, 62, p. 97 – n. trad.].

³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 350.

³¹ *Th. Ec.*, I, 60, PG 90, 1105A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 60, p. 178 – n. trad.].

³² *Th. Ec.*, I, 67, PG 90, 1108B [tr. rom. cit. *supra*, I, 67, pp. 183-184 – n. trad.].

III. Extazul

Ieșirea misticului în afara celor ce sunt, ca și din perceperea și reprezentarea lor, constituie deja pentru Sfântul Maxim o dimensiune a extazului³³, pe care îl evocă în mai multe rânduri³⁴ în legătură cu tema îndumnezeirii.

Dar, potrivit Sfântului Maxim, extazul constituie de asemenea pentru om o ieșire din sine.³⁵ Poziția Sfântului Maxim se deosebește aici foarte mult de cea a lui Evagrie, pentru care extazul se limitează la o ieșire din cele ce sunt, mintea (*nous*) neavând a ieși din sine pentru a-L vedea pe Dumnezeu, ea fiind în mod natural aptă să-L cunoască pe Dumnezeu; singurul lucru care se cere de la ea pentru aceasta este întoarcerea ei la curăția dintru început.³⁶ În schimb, poziția Sfântului Maxim este foarte apropiată de cea a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul,³⁷ pentru care extazul este o „ieșire din sine” a misticului care

³³ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076C; 20, PG 91, 1237CD (e vorba de prima și a doua treaptă a „răpirii” Apostolului Pavel, înaintarea [προόδος] și urcușul [ἀνάβασις]) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, pp. 76-77; 82, p. 211 – n. trad.]. *Myst.*, XXIII, PG 91, 701B, CCSG 69, p. 54.870 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 38 – n. trad.]. *Thal.*, 40, PG 90, 396B, CCSG 7, p. 267.18-19 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea 40*, p. 172 – n. trad.]. *Th. Ec.*, I, 81, PG 90, 1116AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 81, p. 191 – n. trad.].

³⁴ Tema extazului a fost minuțios studiată de P. SHERWOOD în capitolul III al studiului său: *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, pp. 124-154. Poziția Sfântului Maxim este aici comparată cu cea a lui Evagrie, a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și a gânditorilor neo-platonici. A se vedea și analiza lui W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 351-357.

³⁵ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076C; 20, PG 91, 1237B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, pp. 76-77; 82, p. 211 – n. trad.]. *Th. Ec.*, I, 81, PG 90, 1116AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 81, p. 191 – n. trad.].

³⁶ Cf. I. HAUSHERR, „Ignorance infinie”, *Orientalia Christiana Periodica*, 2, 1936, pp. 357-359, reluat în *Hésychasme et prière*, Roma, 1966, pp. 44-46. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 125, n. 1, și pp. 137-141.

³⁷ Această apropiere este subliniată de W. VÖLKER, care critică în mod justificat distincțiile excesive ale lui P. Sherwood în această privință (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, pp. 352-357). W. Völker prezintă de asemenea câteva trăsături comune între concepția maximiană și cea a SFÂNTULUI GRIGORIE DE NYSSA (*op. cit.*) (unul dintre principalele sale texte referitor la extaz se găsește în *De virginitate*, XII, 2, SC 119, pp. 374-376 [tr. rom. de Laura Pătrașcu, în: SFÂNTUL GRIGORIE AL NYSEI, *Despre feciorie...*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2003 – n. trad.]), dar aceste trăsături nu ni se par într-atât de pronunțate încât să ne

„nu mai trăiește viața lui, ci viața Celui iubit”;³⁸ astfel el îl îndeamnă pe Timotei:

„Prin ocuparea intensă cu vederile tainice, părăsește simțurile și lucrările înțelegătoare și toate cele sensibile și inteligibile și toate cele ce nu sunt și sunt – și tinde în chip neștiut, pe cât e cu putință, spre unirea cu Cel mai presus de toată ființa și cunoștința. Căci prin ieșirea curată din tine și din toate, nesupusă relației cu ele, și absolută, vei fi înălțat la strălucirea întunericului dumnezeiesc, înlăturând toate și ieșind din toate.”³⁹

Putem considera pe drept cuvânt că pentru Sfântul Maxim părăsirea de către mistic a lucrărilor naturale ale tuturor puterilor sale constituie o astfel de ieșire din sine.⁴⁰ Putem spune că această părăsire

permită, așa cum face Völker (p. 356), să-l considerăm pe Sfântul Maxim, sub acest anume aspect, la fel de bine un „continuator” al Sfântului Grigorie, ca și al Sfântului Dionisie. Referitor la raporturile concepției maximiene cu cea dionisiană, a se vedea și W. VÖLKER, „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor”, în: *Universitas I, Dienst an Wahrheit und Leben, Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, Mainz, 1960, pp. 249-250.

³⁸ *De div. nom.*, IV, 13, PG 3, 712A, SC 578, p. 476.10-11. A se vedea și *De div. nom.*, III, 2, PG 3, 681D, SC 578, p. 422.48-49: „cu totul [răpit] ridicându-se peste sine, cu totul ieșind din sine” [tr. rom. cit., *Despre Numirile dumnezeiești*, IV, 13 și, respectiv, III, 2, p. 145 – n. trad.].

³⁹ *De myst. theol.*, I, 1, PG 3, 997B-1000A, SC 579, pp. 292-294 [tr. rom. de Pr. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete. Despre Teologia mistică*, I, 1, p. 247 – n. trad.]. Putem cita încă și acest alt pasaj din *Despre Numirile dumnezeiești*: „Mintea (voûç) noastră are puterea de a înțelege, putere prin care contemplă cele inteligibile, dar unirea prin care se unește cu cele de dincolo de ea, întrece firea minții. De aceea trebuie să înțelegem cele dumnezeiești nu în modul nostru, ci ieșind din noi în întregime și făcându-ne întregi ai lui Dumnezeu. Căci e mai bine să fim ai lui Dumnezeu decât ai noștri. Căci așa se vor da cele dumnezeiești celor ce s-au unit cu Dumnezeu.” (*De div. nom.*, VII, 1, PG 3, 865C-868A, SC 579, p. 52-54) [tr. rom. cit., *Despre Numirile dumnezeiești*, VII, 1, p. 163 – n. trad.]. I. HAUSHERR, care pentru un moment a văzut în concepția maximiană despre culmea vieții mistice o idee fundamental evagriană, exprimată într-o formă dionisiană („Ignorance infinie”, *Orientalia Christiana Periodica*, 2, 1936, p. 361), a fost nevoit să renunțe la această interpretare (cf. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 125, n. 1). Referitor la concepția dionisiană despre extaz, a se vedea R. ROQUES, „Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1894-1902.

⁴⁰ Cf. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 95.

sau această renunțare la activitățile naturale corespunde unui fel de lepădare de sine, idee pe care o aflăm exprimată în mod direct (ca în *Mystagogia*, atunci când spune că sufletul va experia și va cunoaște cu atât mai mult realitățile dumnezeiești, cu cât „nu va mai vrea să fie al său însuși”⁴¹) sau indirect, atunci când Sfântul Maxim evocă cuprinderea sufletului de către energia dumnezeiască,⁴² această cuprindere implicând în mod logic o lepădare de sine.

În mod corelativ, extazul ca ieșire din sine înseamnă pentru Sfântul Maxim mișcarea de înălțare a misticului, la capătul căreia el este strâns unit cu Dumnezeu, învăluit și pătruns de El și îndumnezeit.⁴³ Potrivit Sfântului Maxim, această mișcare este o mișcare de iubire,⁴⁴ tot așa cum o concepe și Sfântul Dionisie.⁴⁵

Sfântul Maxim, recunoscându-i misticului o anumită inițiativă a acestei mișcări,⁴⁶ afirmă totuși că el este pasiv și luat⁴⁷, prins⁴⁸, răpit⁴⁹

⁴¹ *Myst.*, XXIII, PG 91, 701B, CCSG 69, p. 54.871-872 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, p. 38 – n. trad.].

⁴² Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D, 1076C, 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74; 7c, pp. 76-77; 7i, p. 90; în acest ultim loc, Sfântul Maxim vorbește de „îndumnezeirea prin care Dumnezeu, unindu-Se cu cei deveniți dumnezei, le dă tot ce e al Său [tr. fr.: le face ale Sale pe toate] pentru bunătatea Sa” – n. trad.].

⁴³ Cf. *Amb. Io.*, 1073CD, 1076C, 1088D; 20, PG 91, 1237D-1240A [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 74; 7c, pp. 77-78; 82, p. 211 – n. trad.]. *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.94-98 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 103-104 – n. trad.].

⁴⁴ Pe lângă *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 – n. trad.], a se vedea *Th. Ec.*, I, 39, PG 90, 1097C: „Mintea, [...] în extazul iubirii (κατ' ἐρωτικὴν ἔκστασιν) s-a îmbrăcat cu totul numai cu Dumnezeu.” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 39, p. 169 – n. trad.]. A se vedea și *Char.*, I, 10, Ceresa-Gastaldo, p. 52, și 12, Ceresa-Gastaldo, p. 54 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 10, p. 66: „Când mintea pornește (ἐκδημῆ) în focul dragostei spre Dumnezeu [...]”; și I, 12: „Când mintea e răpită (ἀρπαγῆ) prin dragoste de cunoștința dumnezeiască [...]” – n. trad.].

⁴⁵ A se vedea îndeosebi *De div. nom.*, IV, 13, PG 3, 712A, SC 578, p. 476 [tr. rom. cit., *Despre Numirile dumnezeiești*, IV, 13, pp. 150-151 – n. trad.].

⁴⁶ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073CD; 10/3, PG 91, 1113B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74; 13, p. 111 – n. trad.].

⁴⁷ Cf. *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237D [tr. rom. cit. *supra*, 82, pp. 211-212 – n. trad.].

⁴⁸ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076C [tr. rom. cit. *supra*, 7c, p. 77 – n. trad.].

⁴⁹ Cf. *Amb. Io.*, 10/3, PG 91, 1113BC [tr. rom. cit. *supra*, 13, p. 112 – n. trad.]. *Char.*, I, 12, Ceresa-Gastaldo, p. 54 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste...*, I, 12, p. 66 – n. trad.].

de energia dumnezeiască, acest al doilea aspect constituind obiectul unei mai mari insistențe.⁵⁰ Activitățile omenești naturale încetând, iar omul ajungând la sfârșitul mișcării sale naturale, el nu se mai mișcă de fapt prin sine, ci prin lucrarea (energia) dumnezeiască.

Avem aici un al treilea sens al extazului, care apare atunci când Sfântul Maxim evocă elanul (προσβολή) simplu prin care sufletul, odihnindu-se de orice cunoaștere a ființelor și de orice legătură cu ele, este unit cu Dumnezeu.⁵¹ Acest sens este dominant atunci când Sfântul Maxim evocă a treia treaptă a răpirii Apostolului Pavel, „luarea la cele de sus (ἀνάληψις)”,⁵² și în acest pasaj din *Ambigua*, 7, în încheierea căruia apare însă cel de-al doilea sens (cel al înălțării unificatoare până la Dumnezeu):

„Dacă ființa înțelegătoare se mișcă, înțelegând potrivit cu sine însăși, ea înțelege, desigur. Și dacă înțelege, desigur că și iubește pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă Îl iubește, desigur că și pătimește întinderea (extazul) spre El ca spre Cel iubit. Și dacă pătimește, desigur se și grăbește, iar de se grăbește, desigur că și intensifică încordarea mișcării; și dacă intensifică cu tărie mișcarea, nu se oprește până nu ajunge întregă în Cel iubit întreg și până nu e învăluită de El întreg, primind de bunăvoie, întregă, 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 poată cunoaște cea îmbrățișată (circumscrișă) din sine însăși, ci din Cel ce o îmbrățișează (circumscrie)”.⁵³

Cele trei sensuri (părăsirea lucrărilor naturale și lepădarea de sine, înălțarea unificatoare până la Dumnezeu, preluarea activităților naturale de către energia dumnezeiască și mișcarea prin ea) apar

⁵⁰ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073CD, citat *infra* [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 – n. trad.].

⁵¹ *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1220B [tr. rom. cit. *supra*, 77, p. 198 – n. trad.].

⁵² *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237D-1240A [tr. rom. cit. *supra*, 82, p. 211 – n. trad.].

⁵³ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073CD [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 74, cu menționarea unor deosebiri, care însă nu afectează demonstrația autorului – n. trad.].

puțin mai departe în aceeași *Ambigua*, 7 (mai întâi cea de-a doua, apoi a treia și în final cea dintâi), atunci când Sfântul Maxim oferă o explicație a afirmației sale precedente privind înlocuirea acțiunii voinței misticului cu acțiunea voinței dumnezeiești:

„Nu spun că se va produce o suprimare a libertății, ci mai degrabă întărirea ei în fixitate și neclintirea cea după fire, sau o cedare liberă (ἐκχώρεσις γνωμικῆ), ca de unde avem existența, de acolo să dorim a primi și a ne mișca. Aceasta pentru că chipul s-a urcat la arhetip și s-a adecvat ca o pecete originalului și [ființa înțelegătoare, adică omul] nu mai are și nu mai poate să fie dusă de-acum înainte spre altceva, sau, mai limpede și mai adevărat spus, nici nu mai poate să vrea, ca una ce a primit lucrarea dumnezeiască, mai bine-zis a devenit dumnezeu prin îndumnezeire și se îndulcește mai mult prin ieșirea (extazul) (τῆ ἐκστάσει) 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.”⁵⁴

Și iarăși, puțin mai departe, regăsim cel de-al doilea și cel de-al treilea sens (al doilea însă indirect evocat):

„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 Sa? De aceea, bine au numit această stare plăcere, pătimire și bucurie. [...] plăcere [...] ca una ce e sfârșit al lucrărilor naturale [...]. Pătimire, ca putere extatică (ἐκστατικῆ) 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 [ea] [...]”⁵⁵

Primul și cel de-al doilea sens par să figureze în *Capete gnostice și teologice*, I, 81, citat adesea în această privință:

⁵⁴ *Amb. Io.*, 1076C [tr. rom. cit. *supra*, 7c, pp. 75-77 – n. trad.].

⁵⁵ *Amb. Io.*, 1088C-1089A [tr. rom. cit. *supra*, 7i, p. 90 – n. trad.].

„Până nu am ieșit (ἐκβεβήκαμεν), în chip curat, cu înțelegerea [tr. fr.: prin cugetare] din fința noastră și a tuturor celor ce sunt după Dumnezeu, încă n-am dobândit deprinderea stăruinței neclintite în virtute. [...] Cel ce n-a ieșit [ἐκβᾶς] din sine și din toate câte pot fi gândite în orice fel și nu s-a statornicit în tăcere mai presus de înțelegere (cugetare), acela nu poate fi cu totul slobod de schimbare”.⁵⁶

Dar referirea la neclintirea în virtute, ca și la curăție, afirmarea unei ieșiri *prin înțelegere* și folosirea, pentru a desemna această ieșire, a verbului ἐκβαίω ne pot face să credem că Sfântul Maxim ar putea avea aici în vedere o stare anterioară extazului examinat de noi aici așa cum se arată a fi el pe treapta cea mai înaltă a vieții duhovnicești. Faptul că la sfârșitul acestui text este menționată tăcerea mai presus de înțelegere, nu exclude însă ca el să aibă în vedere aici culmea vieții mistice; aceasta cu atât mai mult cu cât în alte locuri el vorbește de neclintire/nemișcare într-un astfel de context, spunând despre sufletul rațional că „își leagă mintea cu totul numai de Dumnezeu, în extazul iubirii, și prin teologia mistică (cunoașterea tainică a lui Dumnezeu) o face cu desăvârșire neclintită de la Dumnezeu”.⁵⁷

Extazul, în toate aceste trei înțelesuri ale sale, semnifică în mod efectiv trecerea misticului din tărâmul firii în tărâmul mai presus de fire al realităților dumnezeiești, de care s-a învrednicit să se împărtășească deplin, sau încă și trecerea de la starea firească de rând la starea îndumnezeită.⁵⁸

Îndumnezeirea implică extazul drept condiție, ca una ce implică depășirea marginirilor firii și mutarea la Dumnezeu.⁵⁹ Astfel, Sfântul Maxim, în *Răspunsuri către Talasie*, scrie:

⁵⁶ *Th. Ec.*, I, 81, PG 90, 1116AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 81, p. 191 – n. trad.].

⁵⁷ *Th. Ec.*, I, 39, PG 90, 1097C [tr. rom. cit. *supra*, I, 39, pp. 168-169 – n. trad.].

⁵⁸ Cf. B. KRIVOCHÉINE, „The Holy Trinity in Greek Patristic Mystical Theology”, *Sobornost*, 1957-1958, p. 530. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 205.

⁵⁹ P. SHERWOOD scrie că „pentru Sfântul Maxim, extazul este un rezultat al îndumnezeirii sau simultan prezent și arată că subiectul îndumnezeit suportă o acțiune ale

„[Cuvântul] a prefăcut în vin, adică în rațiunea (*logos*) cunoștinței mai presus de fire, rațiunea (*logos*) și legea firii. Cei ce o beau apoi pe aceasta ies din firea tuturor lucrurilor [celor ce sunt] și zboară până la locul ascuns al lăuntrului dumnezeiesc, unde primesc bucuria și veselia care este mai presus de toate cunoștințele. Ei beau vinul cel bun, adică rațiunea (*logos*) tainică, făcătoare de îndumnezeire [...], hărăzită de Providență oamenilor”⁶⁰

O scolie la acest pasaj precizează că „vinul bun este rațiunea (*logos*) care ne scoate din fire [în tr. fr.: *logosul* extatic] și ne ridică spre îndumnezeire”⁶¹ Sfântul Maxim notând încă și faptul că împărtășirea de bunătățile dumnezeiești este „extatică”⁶². Dar mai ales el explică, deopotrivă în *Ambigua. Către Ioan*, în *Răspunsuri către Talasie* și în *Opuscule teologice și polemice*, 11, că îndumnezeirea presupune din partea omului ieșire din sine, deoarece ea este numai și numai rod al harului și nu poate fi în niciun fel rod al unei lucrări firești, omul neavând prin fire în el nicio putere în stare s-o producă ori s-o lucreze:

cărei efecte depășesc puterile lui firești” (*The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 136). Ni se pare că el nu este nici un rezultat, nici simultan prezent, ci mai degrabă, cum tocmai am spus, o condiție a îndumnezeirii. Toate textele Sfântului Maxim pe această temă arată extazul ca anterior îndumnezeirii, cu toate că ne aflăm în prezența unui proces aproape instantaneu (și oricum situat în afara timpului), care nu poate fi sesizat de minte, nici *a fortiori* de rațiune, și ale cărui diferite „momente” sunt greu de disociat. *A fortiori* nu se poate spune, cum face W. VÖLKER (care totuși a sesizat foarte bine slăbiciunea interpretării lui Sherwood), că extazul constituie conținutul (*Inhalt*) îndumnezeirii „pentru că a fi dumnezeu constă tocmai în separarea de ceea ce ține de ordinea creaturii” (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 477 [p. 354, în ceea ce privește critica lui Sherwood]), ceea ce denotă o concepție reductivă despre îndumnezeire și, iertată să ne fie comparația, o confuzie între călătorie și destinația acestei călătorii sau mai curând între călătorie și starea călătorului ajuns la destinație.

⁶⁰ *Thal.*, 40, PG 90, 396BC, CCSG 7, p. 267.18-24 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 172 – n. trad.].

⁶¹ *Thal.*, scolia 3, CCSG 7, p. 275.12-13 [tr. rom. cit. *supra*, p. 177 – n. trad.]. Cf. *Ep.*, 36, PG 91, 632A, unde Sfântul Maxim evocă „vinul care încălzește inima [...] prin cuvânt, spre un extaz îndumnezeitor” [tr. rom. cit., *Epistola* 36, p. 172 – n. trad.].

⁶² *Qu. D.*, 180, CCSG 10, p. 123 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 180, p. 217 – n. trad.].

„Harul [îndumnezeirii] nu intră în categoria relației (a legăturii naturale) [tr. fr.: este absolut fără vreo relație (ἄσχετος)], nefiind nicio putere capabilă de el în fire, pentru că altfel nu ar mai fi har, ci arătarea unei lucrări a puterii naturale. Și ceea ce s-ar petrece n-ar mai fi un lucru minunat, dacă îndumnezeirea s-ar înfăptui printr-o putere a firii capabilă 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 în granițele firii, ar fi de neînțeles cum îl mai scoate [il face să iasă (ἐξίστησιν)] ea pe cel îndumnezeit din el însuși.”⁶³ „Numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor și numai el străluminează firea cu lumina cea mai presus de fire și o ridică deasupra hotarelor ei prin covârșirea slavei”⁶⁴

IV. Pasivitatea omului

Părăsind, sau „odihnind”, sau oprind lucrările puterilor sale firești, misticul se plasează într-o stare de pasivitate,⁶⁵ în care devine cu totul receptiv la acțiunea energiei dumnezeiești în el.

Datorită acestei pasivități, el poate fi prins și răpit de energia dumnezeiască în mișcarea de extaz. Și tot datorită ei, pe culmea înălțării extatice, el se poate lăsa în întregime cuprins și străbătut de lucrarea divină care săvârșește în el îndumnezeirea, poate fi preschimbât de ea, și poate primi însemnele dumnezeiești pe care ea i le conferă, făcându-i-se deplin receptiv. Astfel, în Introducerea la *Răspunsuri*

⁶³ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82, p. 210 – n. trad.]. A se vedea și *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33A-36A (acest ultim text va fi analizat ulterior) [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 11*, p. 193 – n. trad.].

⁶⁴ *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.94-98 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea 22*, pp. 103-104 – n. trad.].

⁶⁵ Pe această temă a se vedea H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie, Einsiedeln*, 1961, pp. 144-147.

către *Talasia*, Sfântul Maxim spune la modul general că sufletul „odată trecut dincolo de toate cele ce sunt și de înțelesurile lor firești și desfăcut [...] chiar și de puterea proprie de a cugeta, va pătimi (πάθη) uni-rea cea mai presus de înțelegere cu Dumnezeu Însuși”.⁶⁶ În *Ambigua*, 7, el înfățișează extazul ca încercat în mod pasiv, spunând despre mistic: „Dacă iubește [pe Dumnezeu], desigur că și pătimește întinderea (extazul) (πάσχει πάντως τὴν ἔκστασιν) spre El ca spre Cel iubit. Și dacă pătimește, desigur se și grăbește”.⁶⁷ Regăsim această concepție atunci când Sfântul Maxim prezintă a treia treaptă a răpirii Apostolului Pavel, „luarea la cele de sus”, despre care am văzut că poate fi asimilată extazului; el o înfățișează ca pătimită datorită caracterului activ al energiei dumnezeiești care produce această „răpire”: „sălășluirea și așezarea în Dumnezeu [...] a numit-o învățătorul în chip potrivit «luarea la cele de sus», arătând că Apostolul mai mult a pătimit (παθόντα) înălțarea, decât a lucrat-o. Căci «luarea la cele de sus» e o pătimire (πάθος) a celui ce e luat la cele de sus și lucrare (ἐνέργεια) a Celui cel îl ia la cele de sus”.⁶⁸ Acest pasaj deja citat din *Ambigua*, 7, exprimă într-un context mai amplu, cu toate că indirect, pasivitatea misticului ce se predă cu totul lucrării pe care Dumnezeu o săvârșește în el: sfinții „sunt și vor fi organe ale firii dumnezeiești. Pe aceștia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului [care străbate trupul], căci făcându-se Stăpânului asemenea unor mădulare sănătoase și folositoare ale trupului [Său], îi va cârmui cum vrea și îi va umple de slava și propria Lui fericire, dându-le viața cea veșnică și negrăită”.⁶⁹ Dar câteva rânduri mai jos, pasivitatea misticului este în

⁶⁶ *Thal.*, Intr., PG 90, 252B, CCSG 7, p. 27.175-178 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasia*, Introducere, p. 31 – n. trad.]. A se vedea și *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1220C, unde Sfântul Maxim vorbește de cei care mai apoi vor „pătimi” harul negrăit al unirii cu Dumnezeu [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 77, p. 198 – n. trad.]. *Myst.*, V, PG 91, 676B, CCSG 69, p. 24.360; V, PG 90, 680BC, CCSG 69, p. 28.440-449 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, pp. 20-21 și, respectiv, p. 23, unde spune că potrivirea lăuntrică (ἐνδιάθετος) cu Dumnezeu este „pace, ca una ce încearcă aceleași stări ca și Dumnezeu și-i pregătește să le pătimească (πάσχειν) pe cei ce se învrednicesc de ea” – n. trad.].

⁶⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 – n. trad.].

⁶⁸ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237D [tr. rom. cit. *supra*, 82, pp. 211-212 – n. trad.].

⁶⁹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088B [tr. rom. cit. *supra*, 7i, pp. 89-90 – n. trad.].

mod explicit deosebită de lucrarea lui Dumnezeu în el, atât în raport cu extazul, cât și cu îndumnezeirea:

„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 este al Său pentru bunătața Sa? De aceea bine au numit această stare [...] pătimire (πείσις) [...] ca putere extatică ce prefăce pătimirea în activitate [tr. fr.: ce înalță pe cel ce este pătimitor (τὸ πάσχων) la Cel ce este lucrător (τὸ ποιῶν)], după pilda cauzei care prefăce fierul în foc și focul în fier; ea arată că nu există înălțare mai mare a fapturilor decât aceasta [...]”⁷⁰

În *Ambigua*, 10, Sfântul Maxim arată cele două moduri de contemplare îndumnezeitoare, într-un context duhovnicesc, care se situează însă înaintea experienței extazului; aceste două moduri de contemplare, „al unirii (combinării) și al stabilității [tr. fr.: substanței și poziției]” „sunt povățuitoare spre virtute și spre apropiere de Dumnezeu”. „Prin acestea modelându-se omul se face dumnezeu, *pătîmind* prin lucruri *prefacerea în dumnezeu* (τὸ θεὸς εἶναι παθὼν), prin faptul că vede cu mintea (*nous*) toată arătarea bunătații lui Dumnezeu și pe aceasta o întipărește în sine cât mai curat, prin rațiune”⁷¹ Iar la nivelul cel mai înalt al experienței duhovnicești, Sfântul Maxim evocă, puțin după aceasta, îndumnezeirea „pătimită” de Melchisedec, după ce a evocat-o pe cea a sfinților în întregime „supuși” lui Dumnezeu și reflectând „ca niște oglinzi atotstrăvezii”⁷² însușirile Sale, însușirile omenești „cedând celor mai bune” tot așa cum întunericul cedează luminii, aceste ultime expresii având ele însele în mod vădit o conotație de pasivitate. După ce i-a evocat pe sfinți, care sunt „așa de mult imprimăți [de Dumnezeu], încât nu mai poartă decât semnele Lui, ca niște oglinzi atotstrăvezii”⁷³ el observă: „Aceasta [...] cunoscând-o

⁷⁰ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C-1089A [tr. rom. cit. *supra*, 7i, p. 90 – n. trad.].

⁷¹ *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1133B [tr. rom. cit. *supra*, 28, p. 132 – n. trad.].

⁷² Cf. PSEUDO-DENYS, *Cael. hier.*, II, 2, SC 58 bis, p. 88 [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia cerească*, II, 2, p. 16 – n. trad.].

⁷³ *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1137BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 28, pp. 136-137 – n. trad.].

și *pătîmind-o* (παθὼν) marele și minunatul Melchisedec [...], s-a învrednicit să devină mai presus de timp și de fire și să se asemene 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”.⁷⁴ În *Răspunsuri către Talasie*, 6, Sfântul Maxim amintește de cei cărora Sfântul Duh „le-a transformat mintea (*nous*) [...] încât să fie socotită [să se arate] ca un alt dumnezeu, pătîmind (παθόντα) [potrivit stării ei] prin har [...] ceea ce Dumnezeu nu pătîmește (οὐ πάσχων), ci este după ființă”.⁷⁵ Deosebind veacurile de acum de cele ce vor să fie și legând de ele îndumnezeirea, Sfântul Maxim pune foarte clar pe seama celor dintâi lucrarea, acțiunea, săvârșirea, iar pătîmirea ei pe seama celor din urmă. Aflăm o aluzie la lucrul acesta într-un pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 9: „Alerg la țintă, la răsplata chemării de sus” (*Filipeni* 3, 14). Aceasta o face vrând să cunoască pătîmîndu-l [ἐκ τοῦ παθεῖν] modul împlinirii în fapt a țintei, făcut lui cunoscut aici prin descoperire, adică a puterii îndumnezeitoare a celor învredniciți”.⁷⁶ Dar foarte clar formulată, aflăm această distincție în *Răspunsuri către Talasie*, 22, într-un amplu pasaj care constituie de altfel textul cel mai important, cel mai explicit, cel mai precis și cel mai complet referitor la pasivitatea misticului în relație cu activitatea energiei dumnezeiești care, ducându-l dincolo de fap-turi și de sine însuși, îl înalță la Dumnezeu, îl unește strâns cu El și-l îndumnezeiește:

„Dat fiind că alta este rațiunea (*logos*) activității și alta rațiunea pătîmirii (pasivității),⁷⁷ dumnezeiescul Apostol deosebind veacurile

⁷⁴ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1137CD [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 137 – *n. trad.*].

⁷⁵ *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.27-71.35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*].

⁷⁶ *Thal.*, 9, PG 90, 285C, CCSG 7, p. 79.13-21 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 9, p. 66 – *n. trad.*].

⁷⁷ Referitor la această distincție la predecesorii Sfântului Maxim, a se vedea P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 133, n. 19, și îndeosebi M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, Montreal, 1972, pp. 446-448. Sfântul Maxim apare ca singurul care a aplicat-o pe plan mistic. A se vedea și SFÂNTUL IRINEU, *Adv. haer.*, IV, 39, 2, SC 100, pp. 964-968, unde aflăm o concepție asemănătoare.

trecute de cele viitoare, a deosebit prin aceste cuvinte, în chip tainic și înțelept, rațiunea (*logos*) activității de cea a pătimirii. Astfel, veacurile vieții în trup, în care trăim acum – căci Scriptura cunoaște și veacuri temporale, după cuvântul: «Și a ostenit în veac și va trăi până la sfârșit» (*Psalzii* 48, 9 – LXX) –, sunt veacurile stării active, iar cele viitoare, care urmează după cele de aici, sunt veacurile Duhului, ale prefacerii în starea pătimitoare. Așadar, aici găsindu-ne în stare de activitate, vom ajunge odată la sfârșitul veacurilor, luând sfârșit puterea și lucrarea noastră prin care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătimind prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate. Și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârșitul îndumnezeirii noastre [tr. fr.: nu vom înceta de a fi lucrați de Dumnezeu – θεουργούμενοι]. Căci pătimirea [...] [tr. fr.: ceea ce se pătimește – τὸ πάθος] va fi mai presus de fire și nu va fi nicio rațiune (*logos*) care să hotărâneasce îndumnezeirea [tr. fr.: lucrarea dumnezeiască – θεουργία⁷⁸] la nesfârșit a celor ce o pătimesc (τῶν πασχόντων). Așadar, lucrăm câtă vreme avem în activitate puterea lucrătoare a virtuților care e rațională prin fire, și puterea cugetătoare, capabilă, fără restrângere, de toată cunoștința, fiind în stare să străbată întreg universul celor ce sunt și se cunosc și să-și facă proprii retroactiv toate veacurile care au fost [tr. fr.: lăsând în urma ei toate veacurile]. Și vom pătimi după ce vom fi trecut cu totul dincolo de rațiunile (*logoi*) celor create din nimic și vom fi ajuns în chip neînțeleș la

⁷⁸ Termenul „teurgie” (și verbul corespunzător), pe care Sfântul Maxim îl folosește în mai multe rânduri, poate defini (și acesta este primul său sens) lucrarea dumnezeiască (ca în *Ep.*, 2, PG 91, 405A – tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 36 – n. trad.; *Amb. Io.*, 10/31, PG 91, 1168A – tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 47, p. 164 – n. trad.) sau îndumnezeirea (ca în *Th. Pol.*, 4, PG 91, 57A – tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul* 3, p. 208 – n. trad.; *Amb. Th.*, 4, PG 91, 1044D, CCSG 48, p. 16.74 – tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 4, p. 53 – n. trad.). Ni se pare puțin discutabil faptul că θεουργούμενοι folosit în fraza precedentă trebuie tradus așa cum am făcut noi, iar nu prin „a fi îndumnezeiți”, chiar dacă în acest context ultima traducere nu este eronată. În mod logic, traducem aici θεουργία prin „lucrare dumnezeiască” mai curând decât prin „îndumnezeire” [așa cum a tradus, de pildă, Părintele Stăniloae – n. trad.], traducere posibilă, dar puțin probabilă, de vreme ce puțin mai sus Sfântul Maxim folosește θέωσις, nemaiaivând niciun motiv să-l repete aici.

Cauza lucrurilor. Atunci vom lăsa să se odihnească, deodată cu cele mărginite prin fire, și puterile noastre, dobândind aceea ce nu poate dobândi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de a cuprinde ceea ce este mai presus de fire. Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nici nu poate cuprinde pe Dumnezeu. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor, și numai el străluminează firea cu lumina cea mai presus de fire și o ridică deasupra hotarelor ei prin covârșirea slavei”⁷⁹

Două scolii vin să tâlcuiască acest pasaj:

„Rațiunea (*logos*) activității este puterea naturală spre împlinirea virtuților, iar rațiunea (*logos*) pătimirii este [...] harul celor mai presus de fire [...]. Într-adevăr, nu avem putere naturală pentru ceea ce este mai presus de noi [de ființă]. *Pățimim* așadar îndumnezeirea prin har ca una ce e mai presus de fire, dar nu o facem. Căci nu avem prin fire o putere capabilă să realizeze îndumnezeirea. [...]. Câtă vreme ne aflăm în viața de aici lucrăm la împlinirea virtuților, având spre lucrarea aceasta putere prin fire. Iar în viitor vom pătimi îndumnezeirea, primind în dar harul spre pătimirea ei”⁸⁰ „După această viață [...] vom înceta de a mai lucra virtuțile, dar nu vom înceta să pățimim îndumnezeirea după har, ca o răsplată pentru ele [tr. fr.: care este mai presus de ele]. Căci pătimirea [tr. fr.: ce se pătimește (*τὸ πάθος*)] [...] mai presus de fire e fără hotar, de aceea e și plină de forță efectivă [tr. fr.: pentru că Cel care o săvârșește (*δραστικόν*) este de asemenea fără de hotar]”⁸¹

⁷⁹ *Thal.*, 22, PG 90, 320C-321A, CCSG 7, p. 139.66-141.98 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 102-104 – *n. trad.*].

⁸⁰ *Thal.*, 22, scolia 5, CCSG 7, p. 145 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, scolia 5, p. 106 – *n. trad.*].

⁸¹ *Thal.*, 22, scolia 6, CCSG 7, p. 145 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, scolia 6, p. 107 – *n. trad.*].

Vom observa că atât încheierea textului din *Întrebarea 22*, cât și cele două scolii, situează în mod implicit pe același plan distincția dintre activitate și pătimire, și cea dintre domeniul firii și domeniul celor mai presus de fire, explicând că îndumnezeirea nu poate fi decât „pătimită” deoarece, după cum am subliniat deja de mai multe ori, ea depășește capacitățile firești ale omului și nu poate fi înfăptuită decât de lucrarea dumnezeiască; dinspre partea sa, omul poate doar să se deschidă la ceea ce nu este altceva decât un dar al harului. I. Hausherr nu ezită să scrie în această privință: „Noi nu suntem decât uneltele îndumnezeirii noastre; săvârșitorul lor este singur Dumnezeu”.⁸²

Un text care este evident ulterior celor de mai sus, deoarece îl aflăm în *Disputa cu Pyrrhus*, evocă indirect pasivitatea sfinților în legătură cu energia dumnezeiască activă în ei, prin care sunt de-acum mișcați în viața lor mistică, ea luând locul lucrărilor firii; această pasivitate se caracterizează prin faptul că ei au părăsit aceste lucrări firești, pentru a lăsa loc deplin în ei lucrării dumnezeiești și pentru a fi mișcați de ea: „Printr-o poruncă (νεύματι) [a Cuvântului] se mișcă Moise și David și toți câți s-au făcut sălașuri (χωρητικοί) ale lucrării dumnezeiești prin lepădarea patimilor [tr. fr.: însușirilor] omenești și trupești”.⁸³

Într-un pasaj din *Opuscule teologice și polemice*, 1, încă și mai tardiv, în care Sfântul Maxim afirmă, contra prezumțiilor monenergiste, subzistența lucrării omenești (într-un mod pe care îl vom preciza în continuare), el continuă să vorbească de „cei ce vor pătimi (τῶν πεισομένων)” îndumnezeirea,⁸⁴ reluând cu toată tăria afirmarea – deja exprimată în *Ambigua. Către Ioan și Răspunsuri către Talasie* – neputinței omului de a săvârși îndumnezeirea, care nu poate fi înfăptuită decât prin puterea dumnezeiască și nu poate fi primită de om decât ca dar al harului.⁸⁵

⁸² *Philautie*, Roma, 1952, p. 141.

⁸³ *Pyr.*, PG 91, 297A, Doucet, p. 553 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, pp. 325-326 – n. trad.].

⁸⁴ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33D [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul 11*, p. 194, unde nu se regăsește expresia ca atare, dar care susține afirmația autorului – n. trad.].

⁸⁵ Cf. *Th. Pol.*, 33B-D [tr. rom. cit. *supra*, pp. 193-194 – n. trad.].

V. Îndumnezeirea prin lucrarea dumnezeiască

După cum am constatat deja din cele de mai sus, renunțarea de către mistic la lucrările omenești, sau dezactivarea lor, permite ca în el să se manifeste și să acționeze numai energia dumnezeiască, ca să-l înalțe la Dumnezeu, să-l unească strâns cu El, să-l cuprindă și să-l străbată cu totul, să-l preschimbe și să-l îndumnezeiască. Pasivitatea misticului, cum tocmai am arătat, se află în corelație cu lucrarea lui Dumnezeu în el. Prin această pasivitate el se arată deplin deschis și receptiv la lucrarea în el a harului dumnezeiesc; el își manifestă dispoziția de a se lăsa cârmuit, preschimbat și într-un sfârșit îndumnezeit prin el.

Numeroase pasaje din scrierile Sfântului Maxim evocă ivirea, pătrunderea și lucrarea harului dumnezeiesc (sau a luminii sau a slavei dumnezeiești), venirea lui Dumnezeu, nașterea mistică și sălășluirea Cuvântului în cel astfel pregătit și vrednic de aceasta,⁸⁶ sau încă și venirea Duhului, Care-l umple în întregime, aceasta pentru a săvârși îndumnezeirea lui.

Am văzut că extazul prin care misticul iese din toate cele create și din sine însuși, e înălțat la Dumnezeu și strâns unit cu El, este rodul numai și numai al lucrării dumnezeiești.⁸⁷ Evocând „luarea la cele de sus”, a treia treaptă a „răpirii” Apostolului Pavel, Sfântul Maxim spune că numirea ei arată „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 sus*”⁸⁸

Pe de altă parte, Sfântul Maxim evocă venirea (παρουσία) în mistic a Cuvântului.⁸⁹ Tâlcuind simbolic Cina cea de taină, el spune despre Cuvântul că „vine” în sufletul care e gata să-L primească și „Se dă (împărtășește) pe Sine însuși”; „Paștele sunt trecerea Cuvântului spre

⁸⁶ A se vedea H. RAHNER, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, Innsbruck, 1935, pp. 379-380, p. 382.

⁸⁷ Cf. *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82, p. 210 - n. trad.].

⁸⁸ *Amb. Io.*, 1237D [tr. rom. cit. *supra*, 82, pp. 211-212 - n. trad.].

⁸⁹ *Th. Ec.*, I, 98, PG 90, 1124B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 98, p. 198 - n. trad.].

mintea (*nous*) omenească, prin care dăruiește tuturor celor vrednici plenitudinea bunurilor Sale, Însuși Cuvântul lui Dumnezeu venind tainic la ei”.⁹⁰ Sfântul Maxim evocă de asemenea venirea Duhului în cel în care lucrările firești au fost părăsite și prefacerea duhovnicească pe care o săvârșește El atunci, pentru a-l îndumnezei pe cel în care a venit:

„Tăierea împrejur a inimii în duh este înlăturarea totală a lucrărilor naturale ale simțirii și minții (*nous*), îndreptate spre cele sensibile și inteligibile, prin venirea (*παρουσία*) nemijlocită a Duhului, Care prefacă în întregime sufletul și trupul în ceea ce este mai dumnezeiesc”.⁹¹

Un capitol din *Capete gnostice sau teologice* evocă, în legătură cu concepția maximiană despre mișcarea naturală și odihna finală a creaturilor în Dumnezeu, activitatea energiei dumnezeiești care ia locul energiei naturale odată ce aceasta a fost oprită:

„Odihna de sâmbătă a lui Dumnezeu (sabatismul lui Dumnezeu) este revenirea deplină a tuturor celor făcute la El, când lucrarea Lui atotdumnezeiască, ce se săvârșește în chip negrăit, se va odihni de lucrarea naturală din ele. Căci Dumnezeu Se va odihni de lucrarea naturală din fiecare făptură, prin care se mișcă în chip natural fiecare, atunci când fiecare, primind după măsura sa lucrarea dumnezeiască, va fi ajuns la granița lucrării sale naturale îndreptate spre Dumnezeu”.⁹²

Aceeași idee este exprimată într-un mod și mai frapant, și fără îndoială extrem, în trei capitole consecutive din aceeași scriere, în care

⁹⁰ *Thal.*, 3, PG 90, 276A, CCSG 7, p. 59 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 3, p. 54 – *n. trad.*].

⁹¹ *Th. Ec.*, I, 46, PG 90, 1100B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 46, pp. 170-171 – *n. trad.*].

⁹² *Th. Ec.*, 47, PG 90, 1100BC [tr. rom. cit. *supra*, I, 47, p. 171 – *n. trad.*]. H. U. VON BALTHASAR rezumă astfel acest pasaj: „Dumnezeu Se odihnește de activitatea Sa în lucrarea creaturilor, ca să-și săvârșească de aici înainte propria Sa activitate în creaturi” (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 351).

Dumnezeu este înfățișat ca venind în suflet, lucrând în el, de vreme ce sufletul însuși a încetat să lucreze, și întipărend în el hotărârile Sale, pe care sufletul s-a pregătit în felul acesta să le primească, ca și propriile Sale trăsături, altfel spus însușirile care fac pe om dumnezeu prin har:

– „În această inimă [curată] venind Dumnezeu, binevoiește să-Și sape în ea prin Duhul trăsăturile proprii, ca în niște table ale lui Moise”;⁹³

– „Inimă curată poate se numește aceea care nu mai are niciun fel de mișcare naturală, spre nimic. În aceasta venind Domnul, pentru simplitatea ei desăvârșită, Își înscrie legile Sale ca într-o tăbliță bine netezită”;⁹⁴

– „Inimă curată este aceea care își înfățișează memoria sa lui Dumnezeu cu totul fără formă și fără chip, gata să se lase însemnată numai de întipăririle Lui, prin care obișnuiește să Se facă arătat”;⁹⁵

Această idee o aflăm de asemenea în afirmația că, fiind în întregime uniți cu Dumnezeu,

„[sfintii] au fost așa de mult imprimați de Ea [Rațiunea supra-ființială și suprabună], pe cât s-a putut, încât nu mai poartă decât semnele Ei, ca niște 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 niciuna din trăsăturile cele vechi, prin care obișnuia să se manifeste omenescul, toate cedând celor mai bune, ca aerul neluminat amestecat deplin cu lumina”;⁹⁶

Acțiunea energiei Cuvântului, Care a venit în suflet, S-a sălășluit în el și l-a pătruns, este evocată într-o scolie din *Răspunsuri către Talasie*, 54, unde despre sufletul și trupul ce „s-au unit unul cu altul numai prin legea dumnezeiască a Duhului”, se spune că „pentru

⁹³ *Th. Ec.*, II, 80, PG 90, 1161D-1164A [tr. rom. cit. *supra*, II, 80 p. 238 – n. trad.].

⁹⁴ *Th. Ec.*, 81, 1164A [tr. rom. cit. *supra*, I, 81, p. 238 – n. trad.].

⁹⁵ *Th. Ec.*, 82, PG 90, 1164A [tr. rom. cit. *supra*, I, 82, p. 238 – n. trad.].

⁹⁶ *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1137C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 28, pp. 136-137 – n. trad.].

aceasta au în ei întotdeauna în mișcare și neconținut vie lucrarea pătrunzătoare (διικνουμένην) a Cuvântului”.⁹⁷ Aceași idee se găsește în *Ambigua. Către Ioan*, unde ea este pusă în mod explicit în legătură cu îndumnezeirea:

„Dacă [cel ce] s-a tăgăduit pe sine însuși, «pierzându-și sufletul său pentru Mine, îl va afla pe el» (cf. *Luca* 9, 24), adică dacă a părăsit viața de aici cu voile ei, pentru cea mai bună, a dobândit numaidecât pe Cuvântul cel viu și lucrător al lui Dumnezeu, Care străbate prin virtute și cunoștință «până la despărțitura sufletului și a duhului» (*Evrei* 4, 12), nemaivând nimic nepărtaș de prezența Lui. În acest caz, s-a făcut fără început și fără sfârșit (*Evrei* 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, [viață] care nu-și are sfârșitul în nicio moarte”.⁹⁸

Putem înțelege în sensul unei viețuiri prin lucrarea dumnezeiască, iar nu prin propriile lucrări, afirmația că sufletul, atunci când ajunge la măsura deplinătății lui Hristos, „se oprește din înaintarea în creștere și sporire prin cele ce sunt la mijloc, nutrindu-se nemijlocit cu ceea ce e mai presus de înțelegere”. Iar dobândind această hrană nestricăcioasă, precizează Sfântul Maxim, sufletul „primește puterea de a fi veșnic fericit [viața cea veșnică și fericită], devine Dumnezeu prin împărțășire de harul dumnezeiesc, odihnindu-se de toate lucrările minții (*nous*) și ale simțirii [...] dând odihnă și tuturor lucrărilor naturale ale trupului”.⁹⁹ Sfântul Maxim subliniază că sufletul și trupul sunt deplin transparente la lucrarea divină, singura care se arată în

⁹⁷ *Thal.*, 54, scolia 31, CCSG 7, p. 527 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, scolia 31, mult diferită de tr. fr., dar în care se regăsește ideea de lucrare a Cuvântului în om prin unirea cu El – *n. trad.*].

⁹⁸ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1144C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 32, p. 144 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076C, unde spune despre Dumnezeu că „Se întrepătrunde (περιχωρήσντος) cu bunătate întreg în cei vrednici întregi” [tr. rom. cit. *supra*, 7c, pp. 77-78 – *n. trad.*].

⁹⁹ *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, 1168A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 88, p. 242 – *n. trad.*].

ele, în urma încetării lucrărilor lor: „nu se mai vede decât Dumnezeu atât prin suflet, cât și prin trup, însușirile naturale [ale acestora] fiind biruite prin covârșirea slavei”¹⁰⁰

Putem considera de asemenea că, în cazul misticului, învierea care urmează morții (adică încetării lucrărilor sale naturale) – moarte și înviere pe care Sfântul Maxim le evocă în multe rânduri punându-le în legătură cu moartea și învierea lui Hristos¹⁰¹ – corespunde ivirii lucrării dumnezeiești, în locul lucrărilor naturale omenești, sau cum spune H. U. von Balthasar, „înlocuirii lucrării făpturii cu însăși lucrarea dumnezeiască”¹⁰²

Este așadar limpede că misticul nu mai acționează atunci prin propriile sale lucrări naturale, ci prin lucrarea dumnezeiască sălășluită în el pe măsura vredniciei și curăției sale. Puterile sau facultățile nu dispar, ci devin pure receptacole ale acestei lucrări dumnezeiești și lucrează în chip mai presus de fire prin ea, iar nu prin lucrarea ce le este proprie și naturală, ca mai înainte. Lucrul acesta îl tâlcuiește Sfântul Maxim cu privire la minte (*nous*):

„Mintea (*nous*) lui Hristos pe care o primesc sfinții, după cuvântul: «Iar noi avem mintea (*nous*) lui Hristos» (1 Corinteni 2, 16), nu vine în noi ca să ne lipsească de puterea noastră mintală, nici ca să întregască mintea (*nous*) noastră, ci ca să lumineze, prin calitatea ei, puterea minții noastre și să o ducă la aceeași lucrare ca a Lui. Căci mintea lui Hristos eu zic că o are cel ce cugetă ca El și prin toate Îl cugetă pe El”¹⁰³

Putem spune că misticul cunoaște prin Dumnezeu Însuși, cu acea cunoaștere pe care o are Dumnezeu. Astfel, Sfântul Maxim, evocând

¹⁰⁰ *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, 1168A.

¹⁰¹ Cf. *Th. Ec.*, I, 60, 61, 66, 67, PG 90, 1105AB, 1108AB; II, 27, PG 90, 1137AB [tr. rom. cit. *supra*, I, 60, 61, pp. 178-179; I, 66-67, pp. 182-184 – *n. trad.*].

¹⁰² *Liturgie cosmique*, Paris, 1947, p. 271.

¹⁰³ *Th. Ec.*, II, 83, PG 90, 1164AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 83, pp. 238-239 – *n. trad.*]. A se vedea și *Thal.*, 25, PG 90, 332C, CCSG 7, p. 161.54-56: „Mintea (*nous*) ajunsă înlăuntrul cunoașterii tainice a lui Dumnezeu (al teologiei mistice)” are „drept cap neacoperit pe Hristos.” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 115 – *n. trad.*].

venirea Cuvântului la sfârșitul veacurilor, spune că: „fiind depășită de noi cunoașterea [...] îndreptată spre orice lucru de după Dumnezeu”, vom primi, „stându-ne înainte și împărtășindu-ni-se spre gustare, pe măsura noastră, singură cunoștința nesfârșită dumnezeiască și necu-prinsă”; și aduce drept mărturie cuvintele Apostolului Pavel: „Voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu” (1 Corinteni 13, 12).¹⁰⁴ Am arătat deja în capitolul precedent că pentru Sfântul Maxim cunoașterea supremă a lui Dumnezeu este săvârșită de Însuși Hristos și de Însuși Duhul Sfânt în mintea (*nous*) credinciosului.¹⁰⁵

Dar ceea ce Sfântul Maxim spune despre *nous* este valabil și pentru celelalte puteri ale omului care acționează de-acum prin lucrarea dumnezeiască sălășluită în ei, și nu prin propria lor lucrare naturală. Lucrul acesta este îndeosebi adevărat când e vorba de voință, omul renunțând de bunăvoie la voința sa (mai precis la lucrarea ei), în favoarea voinței dumnezeiești (mai precis a lucrării ei), după cum se vede din acest pasaj din *Ambigua*, 7, în care Sfântul Maxim scrie că, în mișcarea sa extatică,

„[ființa înțelegătoare] nu se oprește până nu ajunge întreagă în Cel iubit întreg și până nu e învăluită (περιληφθῆ) de El întreg, primind de bunăvoie, întreagă, prin liberă alegere, îmbrățișarea (circumscrierea) (περιγραφή) mântuitoare, ca să fie străbătută (calificată) (ποιωτή) întreagă de întreg Cel ce o îmbrățișează (circumscrie) (τῷ περιγράφοντι), încât nici să nu mai vrea să

¹⁰⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 79 – n. trad.]. Vom nota de asemenea că, în *Thal.*, Intr., PG 90, 257D-260A, CCSG 7, p. 37.344-349, Sfântul Maxim spune că Adam, „devenit dumnezeu prin îndumnezeire [trebuia] să privească [...] cu Dumnezeu făpturile lui Dumnezeu și să primească cunoștința lor ca Dumnezeu, iar nu ca om, având după har în chip înțelegt aceași cunoștință a lucrurilor ca Dumnezeu, datorită prefacerii minții (*nous*) și simțirii prin îndumnezeire” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Introducere, p. 37 – n. trad.].

¹⁰⁵ Cf. *Char.*, II, 26, Ceresa-Gastaldo, p. 102 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, II, 26, p. 88 – n. trad.]. *Thal.*, 25, PG 90, 332D, CCSG 7, p. 161.67-163.71; 63, PG 90, 673D, CCSG 22, p. 159.215-227; 65, PG 90, 769B, CCSG 22, p. 301.773-775 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 116; Întrebarea 63, p. 419; Întrebarea 65, p. 498 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 10/17, PG 91, 1128A; 10/27, PG 91, 1156AB; 48, PG 91, 1361C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 26, pp. 125-126; 41, p. 154; 124, p. 307 – n. trad.].

se poate cunoaște cea îmbrățișată (circumscrișă) din ea însăși, ci din Cel ce-o îmbrățișează (circumscrie), ca aerul luminat cu totul de lumină și ca fierul înroșit întreg de foc”¹⁰⁶

Acest ultim text este deosebit de bogat în înțelesuri și ilustrează în multe feluri concepția Sfântului Maxim evidențiată aici de noi: din el se vede nu numai că misticul nu mai cunoaște și nu mai voiește prin sine însuși, ci numai prin Dumnezeu, dar vorbește și de o cuprindere totală a misticului de către Dumnezeu, evocă, prin comparațiile cu aerul și lumina, cu fierul și focul, o pătrundere totală a sa de către lucrarea dumnezeiască, și, mai mult, afirmă că misticul este „străbătut (calificat) întreg de întreg Cel care îl îmbrățișează (circumscrie)”, ceea ce arată libera lucrare a acțiunii dumnezeiești în cel care a renunțat la propriile acțiuni, s-a făcut pe sine pasiv și consimte să fie modelat, calificat și „mișcat” numai de Dumnezeu.

Între persoana misticului și Dumnezeu există în acest caz un raport asemănător celui dintre trup și suflet. Am văzut că în *Ambigua*, 7, Sfântul Maxim afirmă că sfinții „sunt și vor fi organe ale firii dumnezeiești, [pe care] îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului [care străbate trupul], căci făcându-se Stăpânului asemenea unor mădulare sănătoase și folositoare ale trupului [Său], îi va cârmui cum vrea”¹⁰⁷. El scrie iarăși că firea care se va manifesta în viitor „nu va viețui atunci [...] după niciuna din legile de mai înainte, ci, după ce se va fi îndumnezeit, se va însoți, prin Duhul, cu Însuși Dumnezeu Cuvântul, de la Care și spre Care și-a luat și-și va lua începutul și ținta existenței”¹⁰⁸.

¹⁰⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D-1076A [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 74 – n. trad.].

¹⁰⁷ *Amb. Io.*, 1088B [tr. rom. cit. *supra*, 7i, p. 89 – n. trad.]. Sfântul Maxim repetă comparația câteva rânduri mai jos, spunând că „Dumnezeu, Care Se împărtășește întreg [...], vine în suflet ca sufletul în trup” (1088C). Am putea fi tentați să punem alături de acest pasaj textul de la *Thal.*, 54, 512B, CCSG 7, p. 447.72-81: „Toată activitatea și contemplația, virtutea și cunoștința (*praxis* și *theoria*), biruința și înțelepciunea, bunătatea și adevărul, le săvârșește în noi, ca în niște organe, Dumnezeu” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, 54, p. 276 – n. trad.]. Dar în acest ultim text este vorba de o treaptă mai joasă a vieții duhovnicești.

¹⁰⁸ *Thal.*, 38, PG 90, 389D-392A, CCSG 7, p. 257.40-45 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 38, pp. 167-168 – n. trad.].

În această stare, Dumnezeu, cu consimțirea credinciosului, a pus stăpânire, ca să spunem așa, pe el: „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 [tr. fr.: *le face pe toate ale Sale* (τὸ πᾶν ἑαυτοῦ ποιεῖται)] pentru bunătatea Sa?”¹⁰⁹

În Cuvântul înainte la *Ambigua. Către Toma*, Sfântul Maxim, referindu-se la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și la Sfântul Grigorie de Nazianz, din care va tâlcui anumite pasaje, spune chiar că Dumnezeu Se „substituie” sfinților, ceea ce firește nu trebuie înțeles ca o substituire a persoanei sau a firii, ci ca o substituire a lucrării omenești cu cea dumnezeiască: „Prin lepădarea vieții celei după fire, au ajuns la însăși ființa sufletului și de aceea Îl au numai 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 acelora (αὐτοῖς ἑαυτὸν ὑπαλλάξαντος) prin har”,¹¹⁰ ultimele cuvinte conferă acestei concepții o expresie foarte puternică. Aflăm o idee asemănătoare referitor la omul îndumnezeit (mai precis la Adam așa cum trebuia să se împlinească el potrivit planului dumnezeiesc), pe care Sfântul Maxim îl înfățișează ca „devenit tot ce este Dumnezeu, afară de identitatea de ființă; el Îl are (primește) pe Dumnezeu Însuși întreg în locul său însuși (ὅλον αὐτόν ἀντιλαβὼν ἑαυτοῦ τὸν Θεόν)”¹¹¹

Faptul că pe această treaptă a vieții duhovnicești toate se lucrează de către Dumnezeu este exprimat într-un mod deosebit de pregnant în acest pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 22, în care Sfântul Maxim afirmă că atunci noi nu mai facem nimic, suntem pasivi, singur Dumnezeu lucrează, și deci noi suntem mișcați de El, verbul θεωρηγέω și cuvântul θεωρηγία înfățișând lucrul acesta într-o formă extremă:

¹⁰⁹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90 – n. trad.].

¹¹⁰ *Amb. Th.*, Prol., PG 91, 1033A, CCSG 48, p. 4.23-29 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, Cuvânt înainte, p. 45 – n. trad.].

¹¹¹ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106, p. 262 – n. trad.]. I. HAUSHERR nu se ferește să traducă: „punându-L pe Dumnezeu întreg în locul lui însuși” (*Philautie*, Roma, 1952, p. 166).

„În veacurile ce vor veni, pătimind prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate, și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârșitul îndumnezeirii noastre [tr. fr.: nu vom înceta de a fi mișcați de Dumnezeu (θεουργοῦμενοι)]. Căci pătimirea de atunci va fi mai presus de fire și nu va fi nicio rațiune (*logos*) care să hotărâneasce îndumnezeirea [tr. fr.: teurgia – θεουργία] la nesfârșit a celor ce o pătimesc”.¹¹²

O expresie asemănătoare aflăm în *Răspunsuri către Talasie*, 59, unde se spune că

„ieșirea [...] din cele naturale a celor mărginiți între început și sfârșit, este o lucrare (ἐνέργεια) atotviguroasă și supraputernică, nemijlocită și infinită a lui Dumnezeu, ce lucrează la infinit în cei învredniciți de acea ieșire bună din cele naturale” și că „lucrarea (ἐνέργεια) aceasta nemijlocită, atotviguroasă și supraputernică a lui Dumnezeu, ce lucrează la infinit, este o plăcere și o bucurie tainică și supratainică a celor stăpâniți (τῶν ἐνεργουμένων) de ea în temeiul unei uniri negrăite și mai presus de înțelegere [...]”.¹¹³

O expresie de asemenea extremă referitor la deplina stăpânire a misticului de către lucrarea dumnezeiască și la singură lucrarea acesteia în el se găsește într-un pasaj din *Ambigua*, 7, în care Sfântul Maxim evocă, pe cea mai înaltă treaptă a vieții duhovnicești,

„chipul [care] s-a urcat la arhetip [...] și nu mai are și nu mai poate să fie dus de-acum înainte spre altceva, sau mai limpede și mai adevărat spus, nici nu mai poate să vrea, ca una ce a primit [tr. fr.: a fost luată în stăpânire de] lucrarea dumnezeiască, 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 lui, din pricina harului Duhului ce a biruit[-o deplin] și o

¹¹² *Thal.*, 22, PG 90, 320D-321A, CCSG 7, p. 141.77-82 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 103 – n. trad.].

¹¹³ *Thal.*, 59, PG 90, 609B, CCSG 22, p. 55.150-157 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 361 – n. trad.].

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 Dumnezeu* (ὥστε εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνέργειαν, τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀξίων Θεοῦ, μᾶλλον δέ μόνου Θεοῦ), ca Cel ce Se întrepătrunde cu bunătate întreg cu cei vrednici întregi”.¹¹⁴

VI. O singură lucrare a lui Dumnezeu și a Sfinților

1. *Expresia ca atare și corelatele sale*

Acest ultim pasaj citat și mai cu seamă expresia: „o unică și singură lucrare prin toate: a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine-zis numai a lui Dumnezeu”, nu avea cum să nu suscite critici din partea contemporanilor Sfântului Maxim și mai ales a unora dintre comentatorii săi ulteriori. Un bun cunoscător al Sfântului Maxim, P. Sherwood, consideră că e vorba aici de o expresie nefecuricită¹¹⁵ și prea liberă,¹¹⁶ și chiar de un derapaj (*slip*).¹¹⁷ I.-H. Dalmais, în ceea ce-l privește, vorbește de expresii „confuze” și „incorecte”,¹¹⁸ iar J.-M. Garrigues, de „ambiguități”.¹¹⁹

Într-adevăr, expresia „de altfel nemaiputând sau mai bine spus nemaifiind nici măcar în stare să voiască”, pare să indice nu doar dezactivarea acțiunii voinței, ci și o neputință a voinței de a mai activa, sugerând așadar desființarea acestei puteri; acțiunea totală a Duhului este exprimată în termeni de biruință, așa încât lucrarea omenească se arată prin aceasta ca învinsă, dominată, chiar zdrobită; în fine, expresia: „o unică și singură lucrare prin toate: a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine-zis numai a lui Dumnezeu”, pare să indice abolirea lucrării omenești în favoarea lucrării dumnezeiești.

¹¹⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, pp. 76-78 – n. trad.].

¹¹⁵ *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 96.

¹¹⁶ *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 115.

¹¹⁷ *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 232, n. 296.

¹¹⁸ *Introducere la Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 15, p. 18.

¹¹⁹ „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, p. 285.

Înainte de a explica această ultimă formulă și de a vedea ce înțeles îi acordă Sfântul Maxim, trebuie să examinăm într-un mod mai riguros criticile pe care le-a suscitată, cel puțin prin ambiguitatea ei.

2. Criticile adresate Sfântului Maxim

Expresia: „o unică și singură lucrare prin toate: a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine-zis numai a lui Dumnezeu”, pare *a priori* și formal monoenergistă, așa cum au observat mulți comentatori moderni.¹²⁰

Alte afirmații ale Sfântului Maxim pot să pară ca având o conotație monoenergistă și ca întărind formula precedentă. Cum ar fi aceste observații care indică un caracter hegemonic al harului, altfel spus al lucrării dumnezeiești în om: afirmația, existentă în același pasaj, că „harul Duhului a biruit deplin [chipul, altfel spus omul]”; o altă afirmație, pe care o aflăm puțin mai jos, în același *Ambiguum*, că sfinții „sunt și vor fi organe ale firii dumnezeiești pe care Dumnezeu întreg îi va cârmui, am zice, cuprinzându-i așa cum sufletul [cuprinde trupul], ca cei chemați să se facă Stăpânului mădulare folositoare ale trupului Său, pe care le cârmuiește după cum voiește”;¹²¹ sau acest alt pasaj, care merge în același sens, din *Ambigua*, 10, în care se spune că în omul îndumnezeit, „n-a mai rămas niciuna din trăsăturile cele

¹²⁰ P. SHERWOOD, referitor la *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076BC, spune: „Acesta este binecunoscutul pasaj monoenergist” (*The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 130). A. RIOU spune că „cele două ample dezvoltări cu care se încheie prima și a doua parte din acest *Amb. 7* descriu starea finală a omului îndumnezeit prin două formule net monoenergiste” (*Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 68) și, undeva mai jos, evocă „monoenergismul latent al acestui *Amb. 7*” (p. 129); el afirmă că *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1137C, manifestă „o tendință net monoenergistă” (p. 70). J.-M. GARRIGUES scrie că „tânărul Maxim [a fost condus] spre formule monoenergiste – *avant la lettre*” („L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, p. 284), vorbește, cu referire la *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076BC, de „monoenergismul propriu misticii teurgice, [care] pregătește terenul pentru monoenergismul hristologic” cu referire la formula o „lucrare teandrică” a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 98; cf. pp. 121, 131-132), și consideră că Sfântul Maxim, în primele sale scrieri (între care *Ambigua. Către Ioan*), nu scapă de „unele deviații, îndeosebi de cea a unui monoenergism verbal” (p. 165).

¹²¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 71, p. 89 – n. trad.].

vechi, prin care obișnuia să se manifeste omenescul, toate cedând (εἰξάντων) celor mai bune, ca aerul neluminat amestecat deplin cu lumina”.¹²² La aceasta se adaugă evident toate considerațiile cu privire la părăsirea lucrărilor omenești și la pasivitatea omului¹²³ în fața lucrării dumnezeiești, singura care acționează în el.

În al doilea rând, avem acuzația de monotelism ce i s-a adus Sfântului Maxim.¹²⁴ Afirmatia sa, că „precum avem o unică fire, așa putem avea și o unică socotință (*gnômè*) și o unică voință (θέλημα) cu Dumnezeu și între noi”,¹²⁵ remarca sa referitor la misticul care „nu mai vrea să se poată cunoaște [...] prin sine însuși, ci prin Cel care îl îmbrățișează (circumscrie),”¹²⁶ sau încă și evocarea „chipului [care] s-a urcat la arhetip și [...] nu mai are și nu mai poate să fie dus de acum înainte spre altceva, sau mai limpede și mai adevărat spus, nici nu mai poate să vrea, ca unul ce a primit [tr. fr.: este stăpânit de] lucrarea dumnezeiască”,¹²⁷ toate acestea nu pot conduce, oare, la o asemenea presupunere?

¹²² *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1137C [tr. rom. cit. *supra*, 28, p. 137 – n. trad.].

¹²³ *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1137C.

¹²⁴ Cf. I.-H. DALMAIS, *Introducere la Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 12. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 7. Și unul, și celălalt au în vedere *Epistola 2*.

¹²⁵ *Ep.*, 2, PG 91, 396C [tr. rom. cit., *Epistola 2*, pp. 29-30 – n. trad.]. P. SHERWOOD, referitor la *Epistola 2*, scrie că: „Acest mic tratat este desigur demn de toată lauda; el cuprinde totuși un punct de vedere referitor la viața duhovnicească și o terminologie care nu poate fi decât favorabilă ereziilor monoenergistă și monotelită.” Și citând textul de la 396C, continuă astfel: „Acesta ilustrează cât se poate de bine felul în care o asemenea terminologie se pretează la confuzie și indică de asemenea o spiritualitate care plasează culmea sfințeniei în unitatea voințelor. Lucru care m-a făcut să cred că o asemenea spiritualitate era în mare măsură o însușire comună nu doar printre bizantini, ci și printre monofiziți. Iar dacă așa stau lucrurile, nu este greu de înțeles precauția cu care Maxim procedează atunci când se opune în mod tranșant lui Serghie și Pyrrhus în încercările acestora de a stabili un compromis cu monofiziții” (*St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, pp. 7-8). Și I.-H. DALMAIS: „În minunata epistolă către Ioan Cubicularul, [...] lauda adusă iubirii [...] găsește expresii pe care, în cursul controversei monotelite, autorului îi va fi destul de greu să le justifice” (*Introducere la Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 12).

¹²⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D-1076A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 – n. trad.].

¹²⁷ *Amb. Io.*, 1076C [tr. rom. cit. *supra*, p. 76 – n. trad.].

Concepția Sfântului Maxim, așa cum este ea exprimată îndeosebi în *Ambigua*, 7, primește în același timp din partea câtorva comentatori reproșul de a fi „teurgică”, într-un sens peiorativ al acestui termen; i se reproșează adică faptul că afirmă atotputernicia lucrării dumnezeiești (care s-ar impune lucrării omenești prin superioritatea ei) și faptul că o situează în ordinea unei cauzalități concepute la modul platonice și a unei necesități de natură, negând totodată în acest fel libertatea omului și reducând activitatea care-i este proprie la pură pasivitate, această libertate și această activitate fiind subordonate dinamismului natural (deopotrivă al propriei naturi, potrivit finalității acesteia, chipul tinzând spre coincidența cu Arhetipul său, și al energiei dumnezeiești care-l atrage către Dumnezeu); această concepție ar fi astfel „foarte entitativă – la limita unei anumite «reificări»”, și ne-am afla în prezența unei „viziuni [...] fizice despre îndumnezeire”. Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, privit ca reprezentantul unui teurgism ontologic, esențialmente cosmic, de origine neo-platonice, și al unei mistici emanaționiste a participării entitative degradate, de aceeași origine, este prezentat de acești comentatori ca inspiratorul acestei perspective „în care dinamismul natural este atotputernic” și al acesteia „interpretări cosmice a tainei mântuirii”, pe care Sfântul Maxim le-ar fi adoptat în primele sale scrieri pentru a echilibra concepția personalistă a lui Origen și a Sfântului Grigorie de Nyssa, pe de o parte, și dualismul misticii evagriene, pe de altă parte.¹²⁸

Concepția maximiană a unirii mistice este în mod corelativ considerată ca „abia ferită de panteism în formulările sale cele mai tari”.¹²⁹

3. *Justificarea pe care o oferă însuși Sfântul Maxim*

Se poate ca expresia: „o unică și singură lucrare prin toate: a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine-zis numai a lui

¹²⁸ Cf. J.-M. GARRIGUES, „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 283-285, p. 294; *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 86-99, p. 103, p. 113, p. 121, p. 123, pp. 131-132, p. 165. A se vedea și A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 66-68, p. 129.

¹²⁹ J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 96.

Dumnezeu”, să fi atras asupra Sfântului Maxim, încă din timpul vieții sale, acuzația, sau cel puțin bănuiala de tendințe monoenergiste; în orice caz, el și-a dat seama că o astfel de expresie este ambiguă și se pretează la o asemenea acuzație sau la astfel de presupuneri, de vreme ce în *Opuscule teologice și polemice*, 1, una din scrierile sale antimonetelice majore, care datează din 645-646,¹³⁰ el simte nevoia de a preciza sensul în care a conceput-o:¹³¹

„Înțelesul lucrării celei unice, afirmată în al șaptelea capitol al expresiilor greu de înțeles ale marelui Grigorie, e clar. Descriind starea viitoare a sfinților, am spus că e una lucrarea sfinților și a lui Dumnezeu, Care va îndumnezei pe toți sfinții, pricinuindu-le fericirea nădăjduită. Ea fiind a lui Dumnezeu după ființă, se va face a sfinților după har, sau mai bine-zis numai a lui Dumnezeu, cum am adăugat. Fiindcă îndumnezeirea după har a sfinților este efectul singurei lucrări a lui Dumnezeu, neavând însământată în fire puterea ei. Iar dacă nu avem puterea unora, nu avem nici fapta (πραξις), care este împlinirea (efectul) puterii naturale. Căci fapta atârnă de putere, iar puterea, de ființă (substanță). Căci fapta e din putere, iar puterea e din ființă și în ființă. Deci [cum s-a zis¹³²] acestea trei țin împreună: ceea ce poate, puterea și posibilul. Și ființa e ceea ce poate; puterea e cea prin care avem mișcarea; și posibilul e ceea ce poate să fie făcut de noi prin putere. Iar dacă poate fi făcut de noi, poate fi făcut printr-o putere naturală a noastră. Dar îndumnezeirea nu e din cele ce pot fi făcute de noi prin puterea noastră, nefiind din cele ce atârnă de noi. Căci nu este în fire nicio rațiune (*logos*) a celor mai presus de fire. Deci îndumnezeirea nu e fapta puterii noastre. Căci puterea ei nu o avem după fire. Ci e numai fapta puterii dumnezeiești, nefiind răsplata faptelor drepte dată sfinților, ci dovada îmbelșugatei dărnicii a

¹³⁰ Cf. P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma, 1952, p. 53.

¹³¹ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33A-36A [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos. Opusculul 11*, p. 193 – n. trad.].

¹³² Referire la NEMESIUS, *De nat. hom.*, 34, ed. Morani, p. 103, și la Plutarh, din care s-a inspirat Nemesius.

Celui ce o pricinuieste, care îi face pe iubitorii celor bune prin lucrare ceea ce Se va arăta fiind El prin fire, potrivit unor rațiuni (*logoi*) pe care numai El le cunoaște. Aceasta, ca să fie cunoscut în chip desăvârșit, dar să rămână totodată cu desăvârșire necuprins. N-am anulat deci lucrarea naturală a celor ce trăiesc aceasta, [tr. fr. : când am arătat că această] lucrare care se odihnește când se împlinesc acestea [tr. fr.: de cele împlinite de ea în chip natural], și se înfățișează pătîmind numai bucuria de bunătățile primite, arătând că numai puterea cea mai presus de fire lucrează îndumnezeirea și se face prin har [putere] a celor îndumnezeiți”.¹³³

4. Se poate vorbi de o evoluție în gândirea Sfântului Maxim?

Unii comentatori au considerat că în acest text Sfântul Maxim s-ar justifica, ar reveni asupra primelor sale formulări, și chiar le-ar renega, așadar s-ar corecta, ar rectifica¹³⁴ și chiar ar retracta cele spuse,¹³⁵ și că, de la primele sale texte până la acesta, gândirea sa ar fi cunoscut, referitor la acest aspect, o evoluție notabilă, prilejuită mai cu seamă de felurite suferințe personale și de criza monoenergistă.¹³⁶

Am examinat deja problema evoluției gândirii Sfântului Maxim în ceea ce privește monoenergismul și monotelismul în cadrul

¹³³ Th. Pol., 1, PG 91, 33A-36A [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, Opusculul 11, pp. 193-194 – n. trad.].

¹³⁴ Cf. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 232, n. 296. J.-M. GARRIGUES, „Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff”, *Istina*, 15, 1970, pp. 357-358; „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *ibid.*, 19, 1974, p. 285. A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 52, p. 68, p. 129.

¹³⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 67.

¹³⁶ Cf. J.-M. GARRIGUES, „Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff”, *Istina*, 15, 1970, pp. 357-358; „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 284-285; *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 87, pp. 100-101, pp. 103-104, pp. 111-112, pp. 113-114. A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 68-69, pp. 73-74, p. 82. M.-J. LE GUILLOU, Prefață la A. RIOU, *op. cit.*, pp. 9-10. I.-H. DALMAIS, „La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église. Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après «Qu. Thal.» 60 et la «Mystagogie»”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 24.

hristologiei.¹³⁷ Ne vom mărgini aici la observații complementare, care privesc în mod specific domeniul spiritualității.¹³⁸

Înșuși felul în care Sfântul Maxim se exprimă arată că nu e vorba de rectificarea și cu atât mai puțin de renegarea primei sale formulări, al cărui înțeles ortodox lui i se pare de altfel evident („Înțelesul lucrării celei unice, afirmată [de noi] în al șaptelea capitol al expresiilor greu de înțeles ale marelui Grigorie *e clar*”). Sfântul Maxim nu repune în niciun moment în discuție cele afirmate, ci vrea doar să reamintească sensul în care le-a gândit, explicându-le semnificația, pentru a evita orice neînțelegere răuvoitoare și orice interpretare tendențioasă într-un sens monoenergist. În contextul unei scrieri care are drept scop afirmarea faptului că Hristos posedă nu doar o voință și o lucrare dumnezeiască, ci și o voință și o lucrare omenească, Sfântul Maxim spune că, în îndumnezeire, omul nu este lipsit de lucrarea sa naturală, ca să nu se poată afirma, pe baza spuselor sale, că omul poate fi lipsit de lucrarea proprie naturii sale.

Sfântul Maxim subliniază aici pe de o parte că lucrarea omenească nu este suprimată, că ea subzistă așadar, fără a preciza însă în ce fel; vom constata că el reiterează totuși afirmarea pasivității omului și prin faptul că atunci lucrarea lui naturală se odihnește sau a încetat

¹³⁷ Cap. V.

¹³⁸ Observăm deja, la modul general, în ceea ce privește presupusa evoluție a gândirii Sfântului Maxim, că este discutabilă opunerea „primelor scrieri ale lui Maxim” celor produse de criza monoenergistă (anul 633 fiind considerat de J.-M. Garrigues ca punct de joncțiune [„Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff”, *Istina*, 15, 1970, p. 358]): așa-zisele prime scrieri regrupează de fapt, în gândirea autorilor acestei distincții, cvasi-totalitatea scrierilor duhovnicești ale Sfântului Maxim, în vreme ce a doua categorie cuprinde aproape exclusiv opusculile polemice legate de probleme specific hristologice, problemele de natură duhovnicească care decurg de aici nefiind abordate de Sfântul Maxim decât în mod secundar. A considera că Sfântul Maxim și-ar fi renegat formulările din primele sale scrieri ar însemna de fapt a considera că el ar fi renegat esența însăși a învățăturii sale duhovnicești. Cât despre a admite o evoluție a gândirii Sfântului Maxim chiar în sânul scrierii sale *Ambigua ad Iohannem*, s-a văzut deja în capitolul V ce s-ar cuveni să credem, și trimitem din nou la critica, din punctul nostru de vedere definitivă, a tezelor lui A. Riou și J.-M. Garrigues, făcută de M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 268-302 (pp. 291-298, pentru partea ce privește în mod specific problema monoenergismului).

să săvârșească ceea ce ea săvârșește în mod natural. El insistă mai cu seamă asupra faptului că afirmarea unei unice lucrări voia să arate că numai lucrarea dumnezeiască poate săvârși îndumnezeirea, lucrarea omenească nefiind în stare de așa ceva,¹³⁹ pentru că omul nu are prin natură o astfel de capacitate; el se străduiește să demonstreze în mod amplu cu ajutorul categoriilor care-i sunt dragi: natură (sau ființă), putere și lucrare, categorii care, trebuie să admitem, sunt departe de a dovedi o trecere a Sfântului Maxim de la o concepție fizică despre îndumnezeire „la o concepție de intenționalitate a existenței creștine”, cum ar dori comentatorii evocați anterior.¹⁴⁰

Această explicație nu este de altfel nouă; găsim în *Ambigua. Către Ioan* și în *Răspunsurile către Talasie* precizări tot atât de clare, la care aceasta din urmă nu aduce aproape nimic nou. Astfel, în *Ambigua*, 20, găsim, în esență, aceeași argumentație care folosește aceleași categorii:¹⁴¹

„Harul [îndumnezeirii] nu intră în categoria relației (a legăturii naturale), nefiind nicio putere capabilă de el în fire, pentru că altfel nu ar mai fi har, ci arătarea unei lucrări a puterii naturale. Și ceea ce s-ar petrece n-ar mai fi lucru minunat, dacă îndumnezeirea s-ar înfăptui printr-o putere a firii capabilă 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”¹⁴²

¹³⁹ În acest sens interpretează L. THUNBERG pasajul din *Amb. Io.*, 1076C, referitor la o unică lucrare a lui Dumnezeu și a sfinților, considerând că „până și aici tonul monoenergist este în cele din urmă accidental” (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 242) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 255 – n. trad.].

¹⁴⁰ Este simptomatic faptul că J.-M. Garrigues și A. Riou se referă în mod vag la acest pasaj din *Th. Pol.*, 1, dar fără să-l citeze sau să-l comenteze vreodată.

¹⁴¹ De aceea W. VÖLKER nu vede între *Th. Pol.*, 1 și acest text din *Amb. Io.*, 20 nicio discontinuitate, ci mai curând o reluare a viziunii exprimate în acesta din urmă, cu unele precizări suplimentare (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 479).

¹⁴² *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82, p. 210 – n. trad.].

Dacă aici nu e vorba de unica lucrare, putem spune că ea este în mod indirect evocată, de vreme ce Sfântul Maxim continuă spunând: faptul că îndumnezeirea implică ieșirea omului din sine, este semnul sigur că ea nu poate fi înfăptuită printr-o putere a naturii sale: „Dacă îndumnezeirea s-ar cuprinde între granițele firii, ar fi de neînțeles cum îl mai scoate ea pe cel îndumnezeit din sine însuși”.¹⁴³ Aceeași idee și aceeași argumentație (însă mai puțin precisă) se regăsesc în *Răspunsuri către Talasie*, 22:

„Vom pătimi [prefacerea îndumnezeirii prin har] după ce vom fi trecut cu totul dincolo de rațiunile (*logoi*) celor create din nimic și vom fi ajuns în chip neînțeles la Cauza lucrurilor [făpturilor]. Atunci vom lăsa să se odihnească, deodată cu cele mărginite prin fire, și puterile noastre, dobândind aceea ce nu poate dobândi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de a cuprinde ceea ce este mai presus de fire. Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nici nu poate cuprinde pe Dumnezeu. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor și numai el străluminează firea cu lumina cea mai presus de fire și o ridică deasupra hotarelor ei prin covârșirea slavei”.¹⁴⁴

Problema voinței se prezintă în mod diferit. Tot în primul *Opuscul teologic și polemic, către preacuviosul prezbiter Marin*, Sfântul Maxim respinge cu tărie teza monotelită potrivit căreia, după înviere, voința sfinților va fi în toate privințele una cu cea a lui Dumnezeu.¹⁴⁵ Teza potrivit căreia voința dumnezeiască și voința omenească vor fi „identice și una ca număr” nu poate fi admisă, deoarece ea ar conduce la următoarele supoziții:

¹⁴³ *Amb. Io.*, 1237B.

¹⁴⁴ *Thal.*, 22, PG 90, 320C-321A, CCSG 7, p. 141.87-98 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 103-104 – n. trad.].

¹⁴⁵ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 21CD [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*. *Opusculul* 10, p. 184 – n. trad.].

– „dat fiind că Dumnezeu a întemeiat toate veacurile prin voință, ar fi creatoare și ceata sfinților prin aceeași voință, fie naturală, fie o socotință proprie (arbitrară) [gnomică]”, și aceștia ar fi „identici cu Dumnezeu, [ceea ce ar fi o] nebulie și [...] propriu numai unei cugetări aiurite”;

– voința omenească, ce se mișcă prin imitare către Cel bun, a Cărui voință este bună prin fire, ar fi „una cu voința cea bună prin fire în calitatea și mărimea naturală ([dar] cum ar fi ceea ce se împărtășește prin fire identic cu aceea la care participă prin fire?)”;

– că ar fi cu puțință „ca să fie în tot modul o unică socotință (*gnômê*) a lui Dumnezeu și a cetei sfinților”.

Voința, subliniază iarăși Sfântul Maxim, nu este dintre cele ce există prin sine, în mod absolut, fără relație cu ceva; ea este un accident, fiind o trăsătură caracteristică fie a unei ființe, fie a unui ipostas, căci între acestea două nu există nimic intermediar. Dacă ea este o caracteristică a ființei, atunci se va atribui „lui Dumnezeu și sfinților o singură fire, toate suferind contractările într-o singură ființă prin voința cea una. Căci ceea ce se atribuie în general unora în mod egal e indicatoare a ființei, sub care se află acelea”. Iar dacă este o caracteristică a ipostasului, „va fi un singur ipostas al tuturor, al lui Dumnezeu și al sfinților, topindu-se (confundându-se) toate întreolaltă. Căci ceea ce e propriu vreunuia ca ipostas, văzut în altele la fel [fără a se face distincție între ele], îi amestecă [confundă] pe toți întreolaltă și face cu totul de necunoscut rațiunea (*logos*) felului de a fi al fiecăruia”. În schimb, una și aceeași poate fi „ceea ce se voiește și de Dumnezeu, și de sfinți”, ca de pildă „mântuirea tuturor, înfăptuindu-se aceasta prin unirea voințelor [tr. fr.: mântuirea tuturor, în privința căreia există unitate de voință].”¹⁴⁶

Aici perspectiva este diferită de cea din pasajele din *Ambigua*, 7, cu privire la voința misticului și cea a lui Dumnezeu. Nu este vorba aici de procesul îndumnezeirii, ci mai degrabă de rezultatul lui, care nu este privit din punctul de vedere al vieții duhovnicești, ci în legătură cu o concepție eretică, ce trebuie combătută, care neagă

¹⁴⁶ *Th. Pol.*, 1, 25C-28A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 1, pp. 188-189 – *n. trad.*].

subzistența în om a voinței omenești și afirmă absorbirea ei de către voința dumnezeiască.

Nimic însă nu ne permite să considerăm că aici Sfântul Maxim și-ar tăgădui concepția exprimată în *Ambigua*, 7, nici măcar că ar recitifica-o; cel mult o precizează din acest punct de vedere diferit potrivit căruia sunt privite voințele, și afirmă într-un mod deosebit de clar că dacă există unitate de voință – și ea există cu adevărat – lucrul acesta nu înseamnă o sinteză a voințelor într-o unică voință, nici dispariția voinței omenești ca facultate a persoanei. Dacă pasajele din *Epistola* 2 și din *Ambigua*, 7, citate anterior, prezentau în această privință o oarecare ambiguitate, aceasta nu exista în gândirea Sfântului Maxim, ci în mintea ereticului care le citea întemeindu-se pe presupunerile sale. Nimic nu ne îndreptățește să considerăm că între acest pasaj și cele precedente gândirea Sfântului Maxim ar fi cunoscut o evoluție notabilă. În *Ambigua*, 7, ni se oferă deja anumite precizări în același sens, și Sfântul Maxim își explică deja concepția, în așa fel încât să înlăture o interpretare heterodoxă, care ar înțelege că aici e vorba de o desființare a voinței omenești: „Să nu vă tulbure ceea ce am spus; căci nu spun că se va produce o suprimare a libertății, ci mai degrabă întărirea ei în fixitate și neclintirea cea după fire, sau o cedare [retragere] liberă”¹⁴⁷. În ceea ce privește pasajul din *Epistola* 2 referitor la unirea voințelor, în mod sigur „este vorba [...] de o armonie a voințelor – și de o viață în armonie cu principiul naturii umane orientat spre Dumnezeu –, și nu de o dispariție sau de o anihilare a voinței umane”¹⁴⁸.

În secțiunea ce urmează ne propunem să arătăm în mod detaliat nu doar lipsa de substanță a acuzațiilor aduse contra „tânărului” Maxim (îndeosebi cea de monoenergism), ci chiar convergența diverselor sale exprimări într-o concepție coerentă și deplin ortodoxă despre îndumnezeire, care îndreptățește cele mai îndrăznețe formulări ale sale, inclusiv pe cea a unei unice lucrări a lui Dumnezeu și a sfinților.

¹⁴⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 75 – n. trad.].

¹⁴⁸ L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 242. A se vedea și p. 243 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 255 și, respectiv, p. 256 – n. trad.].

VII. Analiza și justificarea concepției Sfântului Maxim

1. Îndumnezeirea este mai presus de fire

Sfântul Maxim afirmă în multe rânduri că ceea ce se petrece cu omul îndumnezeit este un lucru minunat (παράδοξον),¹⁴⁹ că îndumnezeirea este o realitate mai presus de fire (ὑπὲρ φύσιν),¹⁵⁰ că nu poate fi cuprinsă între hotarele firii omenești,¹⁵¹ că marchează o schimbare a stării omului (μετάταξις),¹⁵² potrivit căreia el iese din tărâmul realităților naturale,¹⁵³ transcende orice existență și ființă,¹⁵⁴ și potrivit căreia firea lui e înălțată mai presus de mărginirile ei.¹⁵⁵

2. Puterea de înfăptuire a îndumnezeirii nu există în firea omenească; așadar, omului îi este cu neputință s-o săvârșească prin propria-i lucrare

Tocmai pentru că îndumnezeirea este mai presus de fire, puterea (sau capacitatea) de a o înfăptui nu este a firii, și deci nu este a firii omenești; e așadar cu neputință pentru om s-o înfăptuiască prin

¹⁴⁹ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82, p. 210 – n. trad.].

¹⁵⁰ Cf. *Qu. D.*, 61, CCSG 10, p. 48.9-10 [tr. rom., *Întrebări și nedumeriri, Întrebarea 61*, p. 127 – n. trad.]. *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.92; 22, scolia 5, CCSG 7, p. 145.26 și 29; 59, PG 90, 609AC, CCSG 22, p. 53.141-55.163; PG 90, 609D, CCSG 22, p. 55, 172-173; PG 90, 612C, CCSG 22, p. 59.225-226; 61, PG 90, 632A, CCSG 22, p. 91.107-108; 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.440-441; 64, PG 90, 725D-728A, CCSG 22, p. 237.800-804 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, 22, p. 103; 22, scolia 5, p. 106; 59, pp. 361-362, p. 364; 61, p. 383; 63, p. 427; 64, p. 462 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 11*, p. 194 – n. trad.].

¹⁵¹ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82, p. 210 – n. trad.].

¹⁵² *Th. Ec.*, 1, 55, PG 90, 1104B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, 1, 55, p. 176 – n. trad.].

¹⁵³ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 609B, CCSG 22, p. 55.150 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea 59*, p. 361 – n. trad.].

¹⁵⁴ Cf. *Thal.*, 54, PG 90, 509BC, CCSG 7, p. 445.34-39 [tr. rom. cit. *supra*, *Întrebarea 54*, p. 275 – n. trad.].

¹⁵⁵ *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.96-98 [tr. rom. cit. *supra*, *Întrebarea 22*, p. 104 – n. trad.].

propria-i lucrare, orice lucrare ținând de o putere (care ține ea însăși de fire sau de ființă). Această idee este exprimată în mod insistent în cele trei pasaje paralele citate anterior. Avem deja demonstrația acestui fapt în *Ambigua*, 20: „Harul îndumnezeirii nu intră în categoria relației (a legăturii naturale), nefiind nicio putere capabilă de el în fire, pentru că altfel nu ar mai fi har, ci arătarea unei lucrări a puterii naturale. Și ceea ce s-ar petrece n-ar mai fi lucru minunat, dacă îndumnezeirea s-ar înfăptui printr-o putere a firii capabilă de ea”. În acest pasaj, Sfântul Maxim face apel la triada sa ființă (sau fire) – putere – lucrare, pentru a indica limpede că o lucrare ține în mod necesar de o putere, care ține de o fire, și prin urmare o fire nu poate săvârși o lucrare dacă este lipsită de puterea corespunzătoare, adăugând, pentru a fi încă și mai clar: „Căci puterea naturală a fiecăreia dintre existențe nu stă în nimic altceva decât în mișcarea neabătută a firii ce tinde spre lucrare”.¹⁵⁶ În *Răspunsuri către Talasie*, 22, Sfântul Maxim se mărginește la a nota că, fiind îndumnezeiți, noi dobândim „aceea ce nu poate dobândi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de a cuprinde ceea ce este mai presus de fire. Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nu poate cuprinde pe Dumnezeu”.¹⁵⁷ Înțelesul este același, dar formularea se vrea mai puțin demonstrativă; ea este de asemenea mai puțin precisă, pentru că nu recurge la triada natură – putere – lucrare

¹⁵⁶ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82, p. 210 – n. trad.].

¹⁵⁷ *Thal.*, 22, PG 90, 320C-321A, CCSG 7, p. 141.90-94 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 103 – n. trad.]. A se vedea și *Thal.*, scolia 5, CCSG 7, p. 145.26-27, 30-31: „nu avem putere naturală pentru ceea ce este mai presus de noi [...]”; „nu avem prin fire o putere capabilă să realizeze îndumnezeirea” [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, scolia 5, p. 106 – n. trad.]. *Thal.*, 59, PG 90, 609B, CCSG 22, p. 55.159-160, referitor la îndumnezeire: „Nu posedă firea rațiunile (*logoi*) celor mai presus de fire” [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 362 – n. trad.]. *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.440-443: Cuvântul săvârșește „prin har îndumnezeirea mai presus de fire a celor ce se mântuiesc, îndumnezeire hotărâtă mai înainte de veacuri, la care nu se va putea ridica după fire nicio rațiune (*logos*) a făpturilor” [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 63, p. 427 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 10/31, PG 91, 1168B: „nu poate fi necreatul cuprins de creatură, nici infinitul înțeles de cele mărginite.” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 48, p. 164 – n. trad.].

(chiar dacă aceasta este prezentă în mod implicit). Afirmarea cea mai viguroasă și mai amplă a acestei idei (care nu constituie însă un motiv de dezvoltare sau de precizare a argumentației, ci doar de repetare de mai multe ori a aceluiași argument) este cea din *Opuscule teologice și polemice*, 1:

Noi nu avem „însămânțată în fire puterea [îndumnezeirii]. Iar dacă nu avem puterea [...], nu avem nici fapta [înfăptuirea] (πράξις), care e împlinirea puterii naturale. Căci fapta este din putere, iar puterea e din ființă și în ființă. Deci acestea trei se țin împreună: ceea ce poate, puterea și posibilul. Și ființa este ceea ce poate; puterea e cea prin care avem mișcarea; și posibilul e ceea ce poate fi făcut de către noi prin putere. Iar dacă poate fi făcut de noi, poate fi făcut printr-o putere naturală a noastră. Dar îndumnezeirea nu e din cele ce pot fi făcute de noi prin puterea noastră, nefiind din cele ce atârnă de noi. Căci nu este în fire nicio rațiune (logos) a celor mai presus de fire. Deci îndumnezeirea nu e fapta puterii noastre. Căci puterea ei nu o avem după fire. Ci e numai fapta puterii dumnezeiești”¹⁵⁸

Vom nota că triada se regăsește aici, dar în ceea ce privește al treilea termen, noțiunea de *praxis* a înlocuit-o pe cea de lucrare. Nu este exclus ca Sfântul Maxim să fi vrut să evite termenul controversat de „lucrare”, pentru a nu da loc la alte neînțelegeri. Dar nu este nicio îndoială că termenul *praxis* este aici un echivalent al lucrării,¹⁵⁹ numai că în acest ultim termen există poate o conotație mai puternică de efectuare, de executare sau de săvârșire, potrivit contextului.

Trebuie să adăugăm la aceste observații tot ce am văzut că spune Sfântul Maxim despre neputința omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu prin puterea minții (*nous*) sale, Dumnezeu fiind mai presus de ființă și dincolo de ceea ce poate mintea să înțeleagă prin

¹⁵⁸ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33BC [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul 11*, pp. 193-194 – n. trad.].

¹⁵⁹ Cf. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 115, pp. 122-123.

natura sa; trebuie de asemenea să raportăm la aceste observații ceea ce autorul nostru spune despre incapacitatea voinței de a dobândi prin lucrarea ei îndumnezeirea, care se află dincolo de cele ce pot fi cucerite de această facultate a omului (lucrările minții – *nous* – sau ale voinței fiind manifestări particulare ale lucrării omenești, privită aici de Sfântul Maxim la modul general).

3. Îndumnezeirea nu poate proveni decât dintr-o lucrare mai presus de fire, cea a lui Dumnezeu. Ea nu poate fi, altfel spus, decât un dar al lui Dumnezeu, un rod al harului Său

De vreme ce puterea de a înfăptui îndumnezeirea nu se află în firea omenească, îndumnezeirea nu poate fi decât un efect al lucrării dumnezeiești, după cum subliniază Sfântul Maxim în mai multe rânduri,¹⁶⁰ și în chip deosebit de limpede în *Opuscule teologice și polemice*, 1, insistând asupra faptului că lucrarea de îndumnezeire ține numai și numai de puterea cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu:

„Descriind starea viitoare a sfinților, am spus că una e lucrarea sfinților și a lui Dumnezeu, care va îndumnezei pe toți sfinții, pricinuindu-le fericirea nădăjduită. Ea fiind a lui Dumnezeu după ființă, se va face a sfinților după har, sau mai bine-zis numai a lui Dumnezeu, cum am adăugat. Fiindcă îndumnezeirea după har a sfinților este efectul doar al lucrării lui Dumnezeu, neavând [noi] însământată în fire puterea ei. [...] Îndumnezeirea nu este fapta puterii noastre. Căci puterea ei nu o avem după fire. Ci e numai fapta puterii dumnezeiești [...]. [Am arătat] că numai puterea cea mai presus de ființă lucrează îndumnezeirea [...].”¹⁶¹

¹⁶⁰ Cf. *Thal.*, 13, PG 90, 296A, CCSG 7, p. 95.16-17; 59, PG 90, 609BC, CCSG 22, p. 55.150-165; 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.439-443 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 13, p. 74; Întrebarea 59, p. 362; Întrebarea 63, p. 427 – *n. trad.*]. A se vedea și *Myst.*, XXIII, PG 91, 701BC, CCSG 69, p. 54.871-876; XXIV, PG 91, 709BC, CCSG 69, p. 64.1048-65.1053 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIII, p. 38; XXIV, p. 43 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7i, p. 90 – *n. trad.*].

¹⁶¹ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33A-36A [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, pp. 193-194 – *n. trad.*].

Sfântul Maxim spune același lucru¹⁶² atunci când afirmă că omul este îndumnezeit prin har.¹⁶³ „Nimic din ceea ce este făcut nu este

¹⁶² Cf. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 135.

¹⁶³ Cf. *Qu. D.*, 81, CCSG 10, p. 65 („în [veacul] viitor numai sfinții vor fi cu El [Domnul], îndumnezeiți prin har [τῆ χάριτι]”) [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 81, p. 148 – n. trad.]. *Pater*, PG 90, 905D, CCSG 23, p. 70.776-778 (Hristos „ne va face părtași ai firii dumnezeiești prin împărtășirea de Duhul după har, iar în temeiul acestui fapt vom fi fii ai lui Dumnezeu, purtând [...] întreg pe însuși pricinuitor harului”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru...*, p. 338 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C: „întregul om se îndumnezeiește prin lucrarea îndumnezeitoare a harului (χάριτι) Celui ce S-a intrupat [care l-a creat] [...] făcându-se întreg dumnezeu după suflet și trup, din pricina harului (διὰ τὴν χάριν) [...] și a strălucirii dumnezeiești a fericitei slave ce o are de pe urma Lui”; 10/45, PG 91, 1200A (ἡ [...] τῆς θεώσεως χάρις); 20, PG 91, 1237A (ἡ χάρις τῆς θεώσεως); 30, PG 91, 1273C (ἵνα γένηται καὶ αὐτὸς χάριτι θεός); 31, PG 91, 1280D (θεοὶ κατ’ αὐτὸν τῷ τῆς χάριτος μυστηρίῳ); 42, PG 91, 1345D (omul se arată „fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin îndumnezeirea din har [κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν]”); 71, PG 91, 1412C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90; 66, p. 186; 92, p. 238; 116, p. 294; 180, p. 350 – n. trad.]. *Myst.*, XIII, PG 91, 692C, CCSG 69, p. 42.690 (τῆ χάριτι θεωθέντας) [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XIII, p. 32 – n. trad.]. *Ep.*, 24, PG 91, 609C = *Ep.*, 43, PG 91, 640BC („ca să ne facem părtași dumnezeieștii firi [împărtășindu-ne de veșnicia Sa] și să ne arătăm asemenea Lui prin îndumnezeirea cea prin har [κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν]”) [tr. rom. cit., *Epistola* 24, p. 163 – n. trad.]. *Thal.*, Prol., PG 90, 257D, CCSG 7, p. 37.341-342; 260A, CCSG 7, p. 37.347-349; 2, PG 90, 272B, CCSG 7, p. 51.21-22 (Cuvântul arată „în plină lucrare harul care îndumnezeiește toate”); 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.33-71.35 („pătimizește prin har [διὰ τῆς χάριτος] ceea ce Dumnezeu [...] este după ființă”); 22, PG 90, 320B, CCSG 7, p. 139.50-52 („harul îndumnezeirii omului”); PG 90, 320D, CCSG 7, p. 141.77-78 („pătîmind [noi] prefacerea îndumnezeirii prin har [χάριτι]”); PG 90, 321B, CCSG 7, 141.100-143.101 („n-am primit încă prin harul [διὰ τῆς χάριτος] lui Hristos darul bunurilor [care sunt mai presus de veacuri și] de peste fire”); PG 90, 321B, CCSG 7, 143.107 (fericit este cel ce „pătimizește prefacerea sa în dumnezeu prin har [χάριτι]”); 40, PG 90, 400AB, CCSG 7, p. 273.109-110 (Cuvântul „a făcut firea din bunătate și a îndumnezeit-o din iubirea de oameni” „prin harul îndumnezeirii [τῆ χάριτι]”); 40, scolia 15, CCSG 7, p. 475 (Cuvântul ne face „dumnezei după har”); 49, PG 90, 449A, CCSG 7, p. 355.62-63 („cei ce au dobândit prin har [διὰ τῆς χάριτος] o cinste egală la [cu] Dumnezeu”); 60, PG 90, 624D, CCSG 22, p. 79.117-120; 61, PG 90, 632A, CCSG 22, p. 91.106-108 (Cuvântul a dăruit „firii prin întruparea Sa harul mai presus de fire, adică îndumnezeirea”); PG 90, 640A, CCSG 7, 103.303-304 („harul deplin al îndumnezeirii, pe care-l va da Dumnezeu celor vrednici”); 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.440-441 („tainea întrupării Cuvântului [...] înfăptuiește prin har [χάριτι] îndumnezeirea mai presus de fire a celor ce se mântuiesc”); 64, PG 90, 700B, CCSG 22, p. 197.155-157 (Hristos este harul nostru „ca Cel ce dăruiește [...] harul îndumnezeirii, dat fiecăruia după vrednicie”); 65, 760B, CCSG 22, p. 285.556-557

prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nici nu poate cuprinde pe Dumnezeu. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor [...]”¹⁶⁴

De această concepție ține evident și afirmația repetată că îndumnezeirea este un dar al lui Dumnezeu¹⁶⁵ (un dar absolut gratuit, „nefiind răsplata faptelor bune”¹⁶⁶), și așadar „lucrată de bunătatea lui

(Cuvântul „cu darul harului duhovnicesc îndumnezeiește firea care a păcătuit”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Prolog*, p. 37; Întrebarea 2, pp. 49-50; Întrebarea 6, p. 60; Întrebarea 22, p. p. 101, p. 103, p. 104; Întrebarea 40, p. 176; scolia 2, p. 177; Întrebarea 49, p. 219; Întrebarea 60, p. 377; Întrebarea 61, p. 383 și p. 390; Întrebarea 63, p. 427; Întrebarea 64, p. 441; Întrebarea 65, p. 491 – *n. trad.*]. *Th. Pol.*, 4, PG 91, 57A (χαρίτι θεουργοῦσα) [tr. rom. cit., Din scrierea *despre lucrări și voințe, Opusculul* 3, p. 208 – *n. trad.*]. *Ep.*, 12, PG 91, 505C („suntem făcuți părtași ai slavei dumnezeiești prin harul [τῆ χαρίτι] Celui ce a binevoit”); 16, PG 91, 577C (Hristos „ne-a dăruit [...] harul îndumnezeirii”); 577D („taina cea după har a îndumnezeirii nădăduite”); 1, PG 91, 380A („primirea harului îndumnezeitor prin cunoștința adevărată”). Aflăm de asemenea ideea corelativă că omul este unit cu Dumnezeu prin har [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 96; *Epistola* 16, pp. 145-146; *Epistola* 1, p. 18 – *n. trad.*]. Cf. *Thal.*, Prol., PG 90, 261C, CCSG 7, p. 43.424-425; 59, PG 90, 609BC, CCSG 22, p. 55.160-163 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Prolog*, p. 41; Întrebarea 59, p. 362 – *n. trad.*]. Expresia „prin har” este totuși ambiguă, deoarece ea poate însemna pe de o parte că omul este îndumnezeit prin mijlocirea harului lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, după cum vom vedea ulterior, că el nu este îndumnezeit după fire, în sensul că el nu devine Dumnezeu prin fire, sau firea lui nu este preschimbată în firea lui Dumnezeu, și că nu primește ființa dumnezeiască; altfel spus, această expresie poate să se refere fie la modalitatea de săvârșire a îndumnezeirii, fie la natura ei. Expresiile Sfântului Maxim nu pot în niciun fel să ne ajute să facem o distincție între aceste sensuri, pentru că, dacă el folosește ocazional χάριτι, adesea el folosește κατὰ χάριν sau κατὰ τὴν χάριν pentru unul sau altul din aceste sensuri (și numai contextul poate permite stabilirea distincției) sau pentru ambele sensuri.

¹⁶⁴ *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.93-97 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea* 22, pp. 103-104 – *n. trad.*].

¹⁶⁵ Cf. *Qu. D.*, 61, CCSG 10, p. 48.9 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, 61, p. 127 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084AB; 20, PG 91, 1237B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 86; 82, p. 210 – *n. trad.*]. *Thal.*, 60, PG 90, 624D, CCSG 22, p. 79.117-120; 61, PG 90, 637D, CCSG 22, p. 101.295-297; 65, PG 90, 760B, CCSG 22, p. 285.556-557 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea* 60, p. 377; Întrebarea 61, p. 390; Întrebarea 65, p. 491 – *n. trad.*]. *Ep.*, 9, PG 91, 445C. *Ep.*, 16, PG 91, 577C [tr. rom. cit., *Epistola* 9, p. 59; *Epistola* 16, p. 145 – *n. trad.*].

¹⁶⁶ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul* 11, p. 194 – *n. trad.*].

Dumnezeu”;¹⁶⁷ că ea este „dovada îmbeșugatei dărnicii a Celui ce a pricinuit-o”;¹⁶⁸ o expresie a condescendenței Sale.¹⁶⁹

4. Coerența concepției maximiene

Ca urmare a acestei explicații, se înțelege mai bine semnificația diferitelor aspecte ale concepției maximiene, analizate în cele de mai sus, și se vede mai bine felul în care ele concordă.

Este limpede că activitățile (sau lucrările) facultăților sau puterilor omului trebuie să înceteze, de vreme ce ele nu sunt capabile prin fire să înfăptuiască îndumnezeirea, care ține de puterea mai presus de fire a lui Dumnezeu și nu poate fi săvârșită decât prin acțiunea (sau lucrarea) Sa.

În ceea ce privește extazul, acesta îi permite omului să iasă din sine pentru a se uni cu Dumnezeu, pentru a fi cuprins și străbătut de El.

Se înțelege că și omul este pasiv în îndumnezeire. Pe de o parte, el nu poate fi activ de vreme ce puterile sale naturale, surse ale activității lui, sunt incapabile să înfăptuiască îndumnezeirea sa; el nu poate așadar decât să „pătîmească” îndumnezeirea. Pe de altă parte, această pasivitate este absolut necesară, pentru ca lucrarea îndumnezeitoare să se poată exercita neîmpiedicată de nimic și deplin în el. Pasivitatea sa constă în faptul că se face pe sine cu totul receptiv și deschis la harul dumnezeiesc, care vine în el pentru a-l preschimba și a-l face dumnezeu prin har.

5. Fundamentele neotestamentare ale formulei maximiene: „o singură lucrare”

Se cuvine să observăm că formulările cele mai îndrăznețe ale Sfântului Maxim, cum ar fi comparația felului în care misticul este supus lui Dumnezeu cu felul în care trupul se supune sufletului, sau

¹⁶⁷ *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 64.1051 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 43 – n. trad.]. A se vedea și *Ep.*, 9, PG 91, 445C [tr. rom. cit., *Epistola* 9, p. 59 – n. trad.]. *Thal.*, 22, PG 90, 321C, CCSG 7, p. 143.114-116 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 105 – n. trad.].

¹⁶⁸ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, p. 194 – n. trad.].

¹⁶⁹ Cf. *Th. Ec.*, I, 31, PG 90, 1094D [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 31, p. 165 – n. trad.].

afirmația că Hristos este Cel care viază și lucrează în sfinți, în locul lor, sau afirmarea unei unice lucrări a lui Dumnezeu și a sfinților, au un fundament neotestamentar indiscutabil în formule care, înțelese în duh eretic sau răuvoitor, ar putea să abată și asupra Apostolului Pavel acuzația de monotelism și de monoenergism; or, înțelesul lor este pur și simplu acela că pe cele mai înalte trepte ale vieții duhovnicești omul nu-și mai trăiește propria viață, ci Hristos trăiește în el sau că omul trăiește prin Duhul.

Prima dintre aceste formule se găsește la *Galateni* 2, 20: „nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine (ζὼ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός)”. Ea este chiar citată de Sfântul Maxim în miezul pasajului din *Ambigua*, 7, socotit problematic de comentatorii amintiți anterior, în care Sfântul Maxim evocă extazul¹⁷⁰ și înfățișează starea misticului în raport cu voia și lucrarea dumnezeiască, ceea ce exprimă fără îndoială faptul că Sfântul Maxim are conștiința legăturii concepției sale cu o concepție tradițională și ortodoxă, atestată de una dintre cele mai înalte autorități, cea a „dumnezeiescului Apostol”.¹⁷¹ Sfântul Maxim face din nou aluzie la acest pasaj paulin în *Răspunsuri către Talasie*, 7, vorbind de cei „ce mor neîncetat după om, adică în ce privește viața omenească în trup din veacul acesta, și trăiesc numai cu duhul [tr. fr.: prin Duhul] după Dumnezeu, asemenea dumnezeiescului Apostol și a celor ca el. Sunt cei ce nu mai trăiesc viața lor proprie, ci au pe Hristos trăind în ei [...]”.¹⁷² Plasată în contextul misticii maximiene, moartea aici poate să semnifice încetarea lucrărilor omenești, pentru a face loc lucrării dumnezeiești.

¹⁷⁰ De notat că același pasaj din Apostolul Pavel este citat de SFÂNTUL DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL de asemenea cu referire la extaz, concepția Sfântului Maxim fiind în această privință, așa cum am văzut, destul de apropiată de cea a Sfântului Dionisie: „și marele Pavel, ajuns în posesia erosului dumnezeiesc și părtaș de puterea lui extatică, zice cu gura îndumnezeită: «Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine». Zice aceasta ca adevărat cuprins de dragoste și ca cel ce a ieșit din sine, cum însuși zice, în Dumnezeu și ca cel ce nu mai trăiește viața lui, ci viața Celui iubit” (*De div. nom.*, IV, 13, PG 3, 712A, SC 578, p. 474-476) [tr. rom. de Pr. Dumitru Stăniloae, în: SFÂNTUL DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete. Despre Numirile dumnezeiești*, IV, 13, p. 150 – n. trad.].

¹⁷¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 75 – n. trad.].

¹⁷² *Thal.*, 7, PG 90, 284CD, CCSG 7, p. 75.32-37 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 7, pp. 64-65 – n. trad.].

De notat că o formulă convergentă, în care găsim aceleași noțiuni de voință și lucrare, se găsește în *Filipeni 2*, 13: „Căci Dumnezeu este Cel care lucrează întru voi și ca să voiți, și ca să săvârșiți (θεός γάρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλει καὶ τὸ ἐνεργεῖν) după a Lui bunăvoință”. Dar Sfântul Maxim nu se referă la ea în mod explicit.

El se referă în schimb, în legătură cu îndumnezeirea lui Melchisedec, la învățătura lui Hristos, de la *Luca 9*, 23-24:

„«Pierzându-și sufletul său pentru Mine, îl va afla pe el». Adică, dacă a părăsit viața de aici cu voile ei, pentru cea mai bună, a dobândit pe Cuvântul lui Dumnezeu cel viu și lucrător [în el] al lui Dumnezeu, Care străbate prin cunoștință și virtute până la despărțitura dintre suflet și duh, nemaivând nimic nepărtaș de prezența Lui. În acest caz s-a făcut fără început și fără sfârșit, nemaivând în sine viața mișcătoare vremelnică, ce are început și sfârșit [...], ci numai pe cea dumnezeiască și veșnică a Cuvântului sălășluit în sine [...]”¹⁷³

6. Diferența dintre monoenergismul hristologic și „monoenergismul” antropologic

Respingerea de către unii comentatori a concepției maximiene cu privire la o unică lucrare a lui Dumnezeu și a sfinților, faptul că ei o consideră drept monoenergistă și susțin că în gândirea Sfântului Maxim pe această temă există o evoluție notabilă, se referă mai cu seamă la respingerea viguroasă de către el a monoenergismului hristologic, atunci când el însuși a luat parte la controversa provocată de acest curent. Există însă o diferență majoră între situația misticului în ceea ce privește o unică lucrare a lui Dumnezeu, în unirea cu El, și situația lui Hristos, în ceea ce privește unica lucrare, așa cum o concepeau monoenergiștii; chiar dacă rămâne un adevăr faptul că, așa cum subliniază R. Bornert și cum am arătat deja, Sfântul Maxim „considera unirea celor două firi și a celor două lucrări ale lui Hristos drept

¹⁷³ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1144C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 32, p. 144 - n. trad.].

modelul desăvârșit al unirii sufletului cu Dumnezeu”.¹⁷⁴ Altfel spus, există o analogie, dar nicidecum o identitate de modalitate, între unirea omului cu Dumnezeu și unirea firii omenești cu cea dumnezeiască în Hristos.¹⁷⁵ A. de Halleux scrie că „tradiția răsăriteană s-a ferit cu multă grijă de confundarea sinergiei harului între Dumnezeu și om [...] cu sinergia firilor hristologice în Persoana cea una a Cuvântului întrupat”.¹⁷⁶ După cum subliniază B. Sartorius, „cazul firii omenești a lui Hristos este unic în raport cu restul umanității. [...] Dacă pe de o parte omenitatea lui Hristos este îndumnezeită prin energiile firii dumnezeiești și primește prin aceasta sfințirea hărăzită fiecărui om, în schimb, pe de altă parte, cazul Său este unic, pentru că omenitatea Lui are parte de un contact direct cu firea dumnezeiască, ea fiind enipostaziată prin ipostasul Cuvântului”.¹⁷⁷ Dacă însă concepția despre unirea lui Dumnezeu cu misticul nu este o preluare întocmai de către Sfântul Maxim a concepției despre unirea omenității și a divinității în Hristos, monoenergiștii și monoteliții par în schimb să fi luat, în mod invers, unirea lui Dumnezeu cu misticul drept model pentru unirea omenității cu divinitatea în Hristos, așa cum observă P. Sherwood referitor la erezia monoteliților: „Dintre ereziile hristologice, monotelismul cel puțin este o transpunere la unirea ipostatică a explicației oferite pentru unirea credinciosului cu Hristos”.¹⁷⁸

Sfântul Maxim n-a confundat niciodată unica lucrare a lui Dumnezeu și a sfinților Săi cu o lucrare sintetică, un termen intermediar teandric, nici chiar – o vom arăta îndată – cu o concepție, care în mod just ar trebui atribuită monoenergiștilor, despre o unică lucrare rezultată din desființarea lucrării omenești prin hegemonia sau prevalarea absolută a lucrării dumnezeiești.

¹⁷⁴ „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII-e au XI^e siècle”, *Archives de l’Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, p. 85.

¹⁷⁵ Cf. V. LOSSKY, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 111 [tr. rom. cit., *Vederea lui Dumnezeu*, p. 114 – n. trad.]. B. SARTORIUS, „La Doctrine de la déification de l’homme d’après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, Geneva, 1965, p. 23.

¹⁷⁶ „Palamisme et tradition”, *Irenikon*, 48, 1975, p. 489.

¹⁷⁷ „La Doctrine de la déification de l’homme d’après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, Geneva, 1965, p. 23. Cf. F. BRUNE, *Pour que l’homme devienne Dieu*, ed. a II-a, Saint-Jean-de-Braye, 1992, p. 432.

¹⁷⁸ *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 63.

Pe de altă parte, Sfântul Maxim subliniază faptul că în cazul lui Hristos, în pofida unirii strânse a celor două firi și a pătrunderii firii omenești de către firea dumnezeiască (altfel spus, în pofida perihorezei) și a îndumnezeirii firii omenești care rezultă de aici, lucrarea omenească rămâne activă, în vreme ce la sfinți lucrarea omenească este dezactivată și cedează locul lucrării dumnezeiești, care din acel moment îi mișcă și-i face să lucreze în chip dumnezeiesc.

Lucrul acesta apare foarte limpede în *Disputa cu Pyrrhus*, unde, la întrebarea lui Pyrrhus: „Dar cum? Nu se mișcă trupul cu încuviințarea Cuvântului unit cu el?”, Sfântul Maxim răspunde: „Vorbind așa, împarți pe Hristos. Cu încuviințarea Lui se mișcă și Moise, și David, și toți câți s-au făcut sălașuri ale lucrării dumnezeiești prin lepădarea patimilor [tr. fr.: însușirilor] omenești și trupești”.¹⁷⁹ Aflăm aceeași idee în *Opuscule teologice și polemice*, 1, în care, după ce explică în ce sens trebuie înțeleasă expresia: „o singură lucrare a lui Dumnezeu și a sfinților”, Sfântul Maxim scrie:

„Nimeni să nu deducă din acestea că trebuie să se vestească numai o lucrare a lui Hristos. Căci nu declarăm pe Hristos om îndumnezeit, ci Dumnezeu în mod desăvârșit înomenit, Care și-a făcut vădită, prin trupul mintal însuflețit și prin fire lucrător, puterea nesfârșită de infinite ori în mod infinit suprainfinită a Dumnezeirii Sale negrăite. Îl vestim pe Același întreg Dumnezeu și om cu adevărat [...]. Fiind Dumnezeu desăvârșit și Același om desăvârșit, lucra în mod natural prin amândouă cele [firile] cărora le era ipostas, neîmpărțindu-Se. Iar dacă lucra în mod natural prin fiecare din cele cărora le era ipostas, neîmpărțindu-Se, e vădit că împreună cu firile al căror ipostas era avea și lucrările lor ființiale și susținătoare ale lor, a căror unire era El însuși, lucrând corespunzător Sieși [tr. fr: celor două firi] [...]”.¹⁸⁰

¹⁷⁹ *Pyr.*, PG 91, 297A, Doucet, p. 553 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, pp. 325-326 – n. trad.].

¹⁸⁰ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 36A-C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul 11*, pp. 194-195; de menționat că în continuarea textului se vede că este vorba de cele două firi: „făcând cunoscut prin cele ce lucra adevărul celor [firilor] din care, în care și care era” – n. trad.].

Această idee se regăsește iarăși într-un alt pasaj din *Opuscule teologice și polemice*, 20, unde e vorba de respingerea unei interpretări greșite a afirmației Sfântului Grigorie de Nazianz: „voia [omenească a] Aceluia [a lui Hristos] nu e contrară lui Dumnezeu, fiind întregă de la Dumnezeu (îndumnezeită)”. Sfântul Maxim scrie că

„accentul pus pe penultima silabă θεόθεν [iar nu pe ultima – θεωθεν] nu le dă adversarilor puterea de a introduce, contrar nouă, o singură voință, susținând o voință de relație sau ipostatică și o unire numai prin har și vrednicie, așa cum și sfinții sunt mișcați și lucrați întâi [în mod preeminent] de Dumnezeu (τούς ἁγίους ἐκ Θεοῦ προηγουμένως κινεῖσθαι τε καὶ ἐνεργεῖσθαι), pentru înclinarea și afecțiunea lor întregă față de cele dumnezeiești”.¹⁸¹

7. Omul îndumnezeit rămâne om deplin

Sfântul Maxim subliniază în multe rânduri – vom revedea lucrul acesta – că îndumnezeirea nu afectează firea omului, că, îndumnezeit, omul rămâne în chip neschimbat, cu adevărat și deplin om, că rațiunea (*logos*) firii sale nu este nici modificată, nici alterată prin îndumnezeire.

De aceea, el atrage atenția asupra faptului că omul devine prin poziție (θέσις) ceea ce Dumnezeu este prin fire, precizând că poziția „îl păzește [ține] pe om ca ceea ce este”.¹⁸² El precizează că omul este întreg îndumnezeit „rămânând întreg om după suflet și trup, din cauza firii”.¹⁸³ Despre Cuvântul spune că, făcându-Se om, „ne-a îndumnezeit desăvârșit nesuprimând nimic din firea noastră prin vreo modificare”.¹⁸⁴ Evocă timpul în care „ne vom face dumnezei ca El prin taina harului, neschimbând nimic din fire”.¹⁸⁵ Precizează că

¹⁸¹ *Th. Pol.*, 20, PG 91, 233D-236A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 19, pp. 301-302, cu menționarea unei deosebiri de traducere, care însă nu afectează demonstrația autorului – *n. trad.*].

¹⁸² *Ep.*, 9, PG 91, 445C [tr. rom. cit., *Epistola* 9, p. 61 – *n. trad.*].

¹⁸³ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90 – *n. trad.*].

¹⁸⁴ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280B [tr. rom. cit. *supra*, 93, p. 242 – *n. trad.*].

¹⁸⁵ *Amb. Io.*, 1280D [tr. rom. cit. *supra*, 96, p. 243 – *n. trad.*].

„legea harului este rațiunea (*logos*) mai presus de fire, care preface firea în chip *neschimbat* îndumnezeind-o”.¹⁸⁶

8. Omul își păstrează prin urmare facultățile omenești

Omul îndumnezeit rămâne în mod deplin om, așadar își păstrează în el intacte toate puterile sau facultățile omenești. Pentru a face înțeles lucrul acesta, Sfântul Maxim spune că „nimic din cele ce sunt nu poate fi sau nu poate fi cunoscut fără cele [proprietățile] care-l caracterizează în chip natural și propriu, cei ce golesc sufletul de ceea ce-i este natural [tr. fr.: *inerent*] după ființă [...] îl golesc și de existență”.¹⁸⁷

Vom nota că în *Quaestiones et dubia*, Sfântul Maxim ajunge să spună că rațiunea, puterea irascibilă și puterea poftitoare „în veacul

¹⁸⁶ *Thal.*, 64, PG 90, 725D-728A, CCSG 22, p. 237.800-801 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 7, p. 462 – n. trad.]. Ca un adaos, M. DOUCET a arătat în mod corect („Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 292), că însăși comparația cu aerul luminat de soare, folosită de Sfântul Maxim în *Ambigua*, 7, n-a fost abandonată de el pe motiv că ar fi putut să conducă la ideea unei sinteze naturale a proprietăților ființiale, așa cum a pretins un comentator (J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 137), și că filosofii neoplatonici, ca Amoniu și Porfiriu, foloseau această comparație tocmai pentru a indica o unire fără confundare (trimitere la H. DÖRRIES, *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, p. 54 ș.u., și P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 89-90), ca și NEMESIUS DE EMESA (*De nat. hom.*, 3, ed. Morani, pp. 38-44), din care Sfântul Maxim s-a inspirat în mai multe rânduri; aceeași observație se poate face referitor la comparația paralelă cu focul și fierul: stoicii deja concepeau sufletul ca pe un foc ce străbate trupul, păstrându-i intactă esența, arătând că se poate concepe pătrunderea focului într-o realitate materială ca un caz de *krasis di'holôn* fără confundare. Această comparație, în ideea unei pătrunderi și a unei uniri fără confundare, se regăsește la SFÂNTUL VASILE CEL MARE (*Contr. Eunom.*, III, 2, SC 305, pp. 152-154) și la SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI (*In Io.*, VI, 58, PG 79, 589CD; *Theos.*, ass. 12, PG 75, 199B). Aceste observații sunt în acord cu cele ale lui F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, p. 169; *Pour que l'homme devienne Dieu*, ed. a II-a, Saint-Jean-de-Braye, 1992, p. 325. A se vedea și P. SHERWOOD (*The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 151), pentru care este limpede că, potrivit Sfântului Maxim, „fierul și aerul, chiar dacă primesc însușirile focului și ale luminii, nu-și pierd în mod entitativ însușirile proprii”.

¹⁸⁷ *Ep.*, 7, PG 91, 436B [tr. rom. cit., *Epistola* 7, p. 54 – n. trad.].

viitor [...] vor fi restaurate prin cunoștință”¹⁸⁸ În mod fundamental, în *Răspunsuri către Talasie*, 59, el scrie că „nu e îngăduit să zicem că numai harul de sine lucrează în sfinți cunoștințele tainelor, fără puterile care primesc prin fire cunoștința”;¹⁸⁹ e vorba de fapt, în acest context,¹⁹⁰ de înțelegerea de către proroci a descoperirilor de care s-au învrednicit, și nu de cunoașterea mai presus de cunoaștere a misticului și de primirea de către el a harului îndumnezeitor.¹⁹¹ Putem însă considera că principiul enunțat de Sfântul Maxim în această frază își păstrează valabilitatea și în acest ultim caz,¹⁹² dacă înțelegem că facultățile numai primesc, nu produc ceea ce ele sunt prin fire incapabile să lucreze, altfel spus că ele sunt simple receptacole, idee care corespunde ideii de pasivitate a omului, frecvent evocată de Sfântul Maxim în legătură cu îndumnezeirea.

Faptul că omul îndumnezeit are „minte (nous) lui Dumnezeu” nu implică dispariția minții sale. Dimpotrivă, ea trebuie să subziste pentru a fi receptacolul luminii dumnezeiești, „locul” în care acționează energia divină care-i dă omului cunoașterea care este mai presus de toată cunoașterea și care îl îndumnezeiește.

Voința omenească de asemenea subzistă în îndumnezeire. Referindu-se la afirmația Sfântului Grigorie de Nazianz că voința omenească a lui Hristos a fost pe de-a-ntregul îndumnezeită, Sfântul Maxim subliniază că lucrul acesta nu înseamnă că atunci n-a mai fost decât o singură voință, cea a lui Dumnezeu, pentru că „precum arderea unește în sine ceea ce e ars și ceea ce arde, și răcirea ceea ce

¹⁸⁸ *Qu. D.*, 57, CCSG 10, p. 46 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, p. 124 – n. trad.].

¹⁸⁹ *Thal.*, 59, PG 90, 604D, CCSG 22, p. 45.28-47.31 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 356 – n. trad.].

¹⁹⁰ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 604A-608C, CCSG 22, p. 45.1-53.121 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, pp. 355-359 – n. trad.].

¹⁹¹ Nu se poate așadar invoca acest text pentru a justifica ideea unei sinergii care ține de îndumnezeirea însăși, așa cum au fost tentați să facă mulți comentatori.

¹⁹² Așa cum tâlcuiește în acest sens o scolie fraza citată de noi: „Nici harul dumnezeiesc nu produce iluminările cunoștinței dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin puterea naturală, nici capacitatea de primire a acestuia nu produce iluminarea cunoștinței fără harul care să o dăruiască” (*Thal.*, 59, scolia 1, CCSG 22, p. 67) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, scolia 1, p. 369 – n. trad.].

e răcit și ceea ce răcește, și călcarea [căii] ceea ce calcă și ceea ce e călcat, și vederea ceea ce vede și ceea ce e văzut, și înțelegerea ceea ce înțelege și ceea ce e înțeles, căci nu e posibil a exprima relația fără cele aflate în relație, așa nu e cu putință a înțelege fără relație ceea ce e îndumnezeit și ceea ce îndumnezeiește”.¹⁹³ Acest argument poate fi aplicat de asemenea voinței omului îndumnezeit. Sfântul Maxim preciza, pe de altă parte, în *Ambigua*, 7: „Nu spun că se va produce o suprimare a libertății”,¹⁹⁴ libertatea ținând, potrivit psihologiei sale, de voință. Vom da în continuare alte argumente și referințe în favoarea subzistenței voinței.

9. *Lucrarea naturală a omului nu este suprimată, ci păstrată*

Atunci când omul este îndumnezeit, lucrarea omenească, potrivit Sfântului Maxim, nu este suprimată, ci păstrată. Nu se poate spune așadar că omul este lipsit de lucrarea care-i este proprie. Astfel, în *Opuscule teologice și polemice*, 1, Sfântul Maxim spune foarte limpede: „N-am anulat deci lucrarea naturală a celor ce trăiesc aceasta [îndumnezeirea], lucrare ce se odihnește când se împlinesc acestea, dar o înfățișează pătîmind numai bucuria de bunătățile primite”.¹⁹⁵ Altfel spus, lucrarea încetează de a mai activa în ceea ce privește îndumnezeirea, a cărei înfăptuire depășește capacitățile puterii de care ține această activitate (sau lucrare). Din acest punct de vedere sau relativ la aceasta, ea este dezactivată. Însă subzistă potențial și relativ la cele naturale, pe care este capabilă în continuare să le săvârșească. Așa că M. Doucet are dreptate să afirme că încetarea lucrării privește un anume mod de exercitare a acesteia,¹⁹⁶ și exprimă destul de exact gândirea Sfântului Maxim atunci când scrie: „În *Th. Pol.* 33B-36A [...],

¹⁹³ *Pyr.*, PG 91, 316CD, Doucet, p. 573 [tr. rom. cit., *Disputa cu Pyrrhus*, p. 336 – n. trad.].

¹⁹⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 75 – n. trad.].

¹⁹⁵ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33CD [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul 11*, p. 194, cu mențiunea unei deosebiri de traducere, care însă nu afectează demonstrația autorului – n. trad.].

¹⁹⁶ „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 298.

el spune că afirmarea unei singure lucrări a lui Dumnezeu și a sfinților nu era negarea lucrării naturale înseși, ci a exercitării ei conaturale¹⁹⁷, și puțin mai departe: „în *Th. Pol.*, Maxim arată că energia-putere naturală rămâne la sfinți, dar energia-exercitare conaturală încetează în sublimarea îndumnezeitoare. Afirmatie și negatie sunt posibile din aceste puncte de vedere”.¹⁹⁷ Potrivit explicației Sfântului Maxim citate anterior, lucrarea omenească pare să rămână activă (sau să fie exercitată, sau încă să fie în stare de folosire) pentru a primi îndumnezeirea. Trebuie ca toate facultățile omului să se pregătească pentru a primi lucrarea dumnezeiască, să i se deschidă, să devină pasive pentru ca ea să acționeze în ele; trebuie, altfel spus, să se facă deplin receptive la har, care singur lucrează îndumnezeirea. După cum notează în mod judicios L. Thunberg, „în îndumnezeire, întreaga lucrare [a voinței omului] se concentrează pe acceptarea liberă [...] ca această îndumnezeire să se săvârșească”.¹⁹⁸ Putem admite pe de altă parte că energia omenească este activă pentru ca omul să se poată bucura de bunurile pe care le dăruiește îndumnezeirea.¹⁹⁹ Putem considera de altfel că ea este activă în iubirea care, după cum arată Sfântul Maxim, îl mișcă pe omul îndumnezeit²⁰⁰, și în toate virtuțile care, așa cum am văzut, continuă să se manifeste pe culmea vieții duhovnicești. Dar în toate aceste cazuri activitatea ei constă în a se face pe sine pasivă, bucuria omului avându-L pe Dumnezeu drept izvor al ei, după cum și iubirea lui constă în deplina abandonare de sine în Dumnezeu.²⁰¹ După cum remarcă pe drept cuvânt M. Doucet respingând acuzațiile de mono-energism aduse Sfântului Maxim, acesta „nu vedea nicio opoziție

¹⁹⁷ *Art. cit.*, p. 297.

¹⁹⁸ *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 243 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 256 – n. trad.].

¹⁹⁹ Cf. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33D, unde Sfântul Maxim evocă puterea omului îndumnezeit, putere ce se odihnește după ce și-a produs toate efectele sale (naturale) și nu mai simte nimic altceva „decât bucuria de bunătățile [dumnezeiești] primite” [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 11*, p. 194 – n. trad.]. Referitor la bucuria pe care o simt preafericirii, a se vedea *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077B, 1088D-1089A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 79; 7i, p. 90 – n. trad.].

²⁰⁰ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073CD, 1084B [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 74 – n. trad.].

²⁰¹ Așa îndeamnă Sfântul Maxim în *Cuvânt ascetic*: „Să ne dăm pe noi înșine Domnului în întregime, ca să-L primim pe El întreg” (*Asc.*, 43, PG 90, 953B) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic*, 43, p. 60 – n. trad.].

in re între *energeia* și *pathos*, distincte conceptual; prin urmare, el nu respinge activitatea umană atunci când admite pasivitatea față de Dumnezeu.²⁰²

10. Libertatea omului este salvagardată

Ideea că, potrivit gândirii timpurii a Sfântului Maxim, așa cum este ea exprimată mai cu seamă în primele *Ambigua. Către Ioan*, omul prin îndumnezeire și-ar pierde întreaga libertate, ar fi prins într-un anume fel într-un proces care ține de o necesitate naturală, un proces „teurgic” în sensul cu totul negativ al acestui termen, idee apărută de câțiva comentatori recentți,²⁰³ se arată ca radical falsă încă de la prima

²⁰² „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 291. M. DOUCET emite ipoteza că încetarea oricării lucrări omenesti „este o încetare «pozitivă» (*kath'hyperochên*), prin înălțare, o *Aufhebung* care conservă prin ridicarea la o demnitate superioară” (p. 298), și că „mișcarea și energia revin la viață în cel preafericit într-un alt mod” (p. 297), dar referința dată de autor (*Th. Ec.*, I, 51) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 1, p. 174 – n. trad.] nu confirmă această ipoteză, și nici un alt text al Sfântului Maxim.

²⁰³ Acest punct de vedere al lui M.-J. Le Guillou, J.-M. Garrigues, A. Riou, adoptat de I.-H. Dalmais, C. von Schönborn și F. Heinzer, este criticat în mod pertinent de M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 295-297. Cât privește acuzațiile aduse de aceiași comentatori Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, considerat drept inspiratorul direct al Sfântului Maxim în această privință (a se vedea *supra*), ele nu corespund realității învățaturii areopagitice, ci mai curând unei interpretări a acesteia, astăzi depășită, după cum subliniază A. DE HALLEUX („Palamisme et tradition”, *Irenikon*, 48, 1975, p. 486), F. BRUNE („La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, p. 169) și M. DOUCET (*loc. cit.*, p. 291). Lucrările lui R. ROQUES (*L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954; „Denys l'Aréopagite [Le Pseudo-]”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 244-286) și E. VON IVANKA („La signification du «Corpus areopagiticum», *Recherches de science religieuse*, 36, 1949, pp. 5-24; *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964; tr. fr.: *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990) au arătat caracterul profund creștin al învățaturii Sfântului Dionisie, au subliniat faptul că împrumuturile din neoplatonism rămân cu totul exterioare și sunt destinate în primul rând „încreștinării” acestei filosofii, care, în ceea ce privește punctele esențiale, este respinsă. Vom găsi o critică judicioasă a interpretării lui J.-M. Garrigues în articolul citat mai sus al lui A. DE HALLEUX (pp. 485-487). În

lectură a textului din *Ambigua*, 7, adeseori incriminat în această privință.

E adevărat că Sfântul Maxim consideră că toate făpturile create suportă, prin natură, faptul de a fi mișcate spre ținta lor, care este Dumnezeu, până ce ating acest sfârșit.²⁰⁴ Dar el explică îndată că făpturile înzestrate cu rațiune au, față de celelalte făpturi ale naturii, particularitatea de a se putea mișca de la sine, datorită liberului arbitru, spre existența fericită: „Dacă ființele raționale sunt făcute, ele numai-decât se și mișcă, ca unele ce sunt mișcate după fire, dinspre început (origine), pentru faptul că există, spre sfârșit (spre ținta lor), după alegerea voinței (*gnômê*) spre existența fericită”²⁰⁵

În consecință, continuarea, care descrie urcușul misticului până la unirea îndumnezeitoare cu Dumnezeu, admite ca reală o anume inițiativă și o anume participare a omului la mișcarea sa către El, în care se manifestă voința și liberul său arbitru:

„Dacă ființa înțelegătoare se mișcă, înțelegând potrivit cu sine însăși, ea înțelege, desigur. Și dacă înțelege, desigur că și iubește pe Cel pe care-L înțelege. Iar dacă Îl iubește, desigur că și pătimește întinderea (extazul) spre El ca spre Cel iubit. Și dacă pătimește, desigur se și grăbește, iar de se grăbește, desigur că și intensifică încordarea mișcării; și dacă intensifică cu tărie mișcarea, nu se oprește până nu ajunge întregă în Cel iubit întreg și până nu e învăluită de El întreg, primind de bunăvoie, întregă, prin liberă alegere (*ἐκουσίως κατὰ προαίρεσιν*) îmbrățișarea (circumscrierea) mântuitoare, ca să fie străbătută (calificată) întregă de întreg Cel ce o îmbrățișează (circumscrie), încât nici să nu mai

cea ce privește aspectul anume care ne interesează aici, se va observa că nici Sfântul Dionisie nu desființează libertatea umană, de vreme ce spune: „Desăvârșirea fiecăruia din cei chemați în ierarhie constă în a fi fost înălțat la imitarea lui Dumnezeu, pe măsura lui. Iar ceea ce e mai dumnezeiesc ca toate, cum spune Scriptura, este a fi «împreună lucrător al lui Dumnezeu» (cf. *1 Corinteni* 3, 9; *3 Ioan* 8) și a primi lucrarea dumnezeiască, arătând-o, după puțină, în sine” (*Cael. hier.*, III, 2, SC 58 bis, p. 90) [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia cerească*, III, 2, p. 20 – n. trad.].

²⁰⁴ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073B. [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 73 – n. trad.].

²⁰⁵ *Amb. Io.*, 1073C [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 73 – n. trad.].

vrea să poată cunoaște cea îmbrățișată (circumscrisă) din sine însăși, ci din Cel ce-l îmbrățișează (circumscrie)”²⁰⁶

Textul indică la sfârșit că misticul nu mai voiește prin propria sa voință. Dar este limpede că el a renunțat de bunăvoie și în mod liber să-și exercite voia sa, pentru ca numai voia lui Dumnezeu să lucreze în el. Câteva rânduri mai jos de altfel, Sfântul Maxim vorbește de Fiul Care „va supune Tatălui pe cei ce primesc să se supună de bunăvoie (ἐκουσίως)”²⁰⁷ și spune că, după pilda lui Hristos, aceștia „au cedat în mod liber (ἐκουσίως) locul cu totul lui Dumnezeu”²⁰⁸ Puțin mai departe, înainte de binecunoscutul pasaj referitor la lucrarea cea una a lui Dumnezeu și a sfinților, Sfântul Maxim precizează: „Să nu vă tulbure ceea ce am spus: că nu spun că se va produce o suprimare a libertății (αὐτεξουσία), ci mai degrabă întărirea ei în fixitate și neclințirea cea după fire, sau o cedare liber [voită] (γνωμική)”²⁰⁹

Această concepție se regăsește în alte texte.

Ideea unei renunțări de bunăvoie la exercitarea activităților omenești este implicită în afirmarea, în *Mystagogia*, că puterile și lucrările omenești sunt oferite de mistic lui Dumnezeu: sufletul „aduce lui Dumnezeu efectele unite înțelepțește cu cauzele, și lucrările cu puterile, și primește pentru ele îndumnezeirea [...]”²¹⁰

Vom nota că iubirea, căreia, după cum am văzut, Sfântul Maxim îi acordă un loc esențial în extaz și în îndumnezeirea însăși, implică de asemenea această dimensiune a voinței și a libertății. Vom observa de asemenea că, referitor la etapa care precede extazul, mai precis la părăsirea oricărei lucrări a intelectului, Sfântul Maxim vorbește de o minte (*nous*) „cu totul imobilizată, de bunăvoie (ἐκουσίως),

²⁰⁶ *Amb. Io.*, 1073CD [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 74 – n. trad.].

²⁰⁷ *Amb. Io.*, 1076A [tr. rom. cit. *supra*, 7c, p. 75 – n. trad.].

²⁰⁸ *Amb. Io.*, 1076B [tr. rom. cit. *supra*, 7c, p. 75: „voința noastră de a fi stăpâni pe noi înșine, adică libertatea [...] a cedat locul cu totul lui Dumnezeu” – n. trad.].

²⁰⁹ *Amb. Io.*, 1076C [tr. rom. cit. *supra*, 7c, p. 75 – n. trad.]. L. THUNBERG scrie pe drept cuvânt că „această «depășire voluntară» nu este o anihilare a voinței umane, ci singura desăvârșire cu adevărat a acesteia” (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 243).

²¹⁰ *Myst.*, V, PG 91, 680B, CCSG 69, p. 27.434-436 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, p. 23 – n. trad.].

în sens de depășire față de lucruri”²¹¹ El scrie la modul general că, odată ajunși „în chip neînțeles” la Cauza celor ce sunt, „vom lăsa să se odihnească deodată cu cele mărginite prin fire și puterile noastre”²¹² această „odihnire” fiind așadar săvârșită din inițiativa persoanei, de bunăvoie și în mod liber. El scrie că sufletul, odată ieșit din toate cele ce sunt, „atât de mult va spori în experiența sau în cunoașterea celor dumnezeiești, încât nu va mai vrea să fie al său însuși și nu va mai putea să se cunoască din sine, de către sine sau din altcineva, ci numai din și de către Dumnezeu, întreg”²¹³

Se înțelege că până să ajungă pe aceste mistice culmi, tot de bunăvoie și în chip liber se pregătește și se face pe sine omul vrednic de ele prin viețuire virtuoaasă și întru cunoștință (lucru pe care l-am arătat îndeajuns în capitolele precedente).

Se poate vorbi așadar din acest punct de vedere de o anume sinergie a omului cu Dumnezeu în îndumnezeire,²¹⁴ însă numai dacă nu înțelegem prin aceasta că omul ar putea să lucreze împreună cu Dumnezeu la propria îndumnezeire (care nu poate fi înfăptuită decât de lucrarea dumnezeiască), ci că el se străduiește, conformându-se prin virtute și cunoaștere rațiunii (*logosului*) existenței fericite, să se facă vrednic de ea,²¹⁵ se pregătește pentru venirea lucrării dumnezeiești

²¹¹ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82b, p. 214 – *n. trad.*]. Cf. *Thal.*, 25, PG 90, 332C, CCSG 7, p. 161.61-63 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, pp. 115-116 – *n. trad.*].

²¹² *Thal.*, 22, PG 90, 320D-321A, CCSG 7, p. 141.88-90 [tr. rom. în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 103 – *n. trad.*].

²¹³ *Myst.*, XXIII, PG 91, 701BC, CCSG 69, p. 54.870-874 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIII, p. 38 – *n. trad.*].

²¹⁴ Cf. A. THEODOROU, „Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern”, *Kerygma und Dogma*, 7, 1961, p. 299. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 480. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 205; *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 221 [tr. rom. cit., p. 221 – *n. trad.*].

²¹⁵ Referitor la acest punct de vedere, Sfântul Maxim, care afirmă neconținut că îndumnezeirea este rezervată celor „vrednici”, admite că ea poate constitui pentru cel credincios o încununare sau o răsplată: Fiul, scrie el, „a dăruit ca răsplată a împăcării cu Tatăl, celor ce ascultă de [cred în] El, îndumnezeirea nenăscută” (*Thal.*, 61, PG 90, 637D, CCSG 22, p. 101.295-297) [tr. rom. cit., în *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 390 – *n. trad.*], iar în altă parte: sfinților „le este dată îndumnezeirea împreună cu harul drept răsplată pentru purtarea lor cea sfântă după

în el, i se deschide sau se face receptiv la ea, se face pe sine nelucrător, pentru ca s-o poată primi, primește să fie călăuzit, cuprins, pătruns și preschimbat de ea, și se bucură de bunurile dumnezeiești dăruite de ea.

VIII. Omul devine cu adevărat dumnezeu, rămânând om deplin

1. *Legile și mărginirile firii sunt desființate pentru omul îndumnezeit. El este înălțat deasupra firii celor ce sunt și deasupra propriei sale firi*

Potrivit Sfântului Maxim, omul îndumnezeit este condus dincolo de mărginirile firii sale. Lucrul acesta nu înseamnă doar că el renunță la activitățile facultăților sale firești, că pune capăt oricărei lucrări legate de cele ale lumii, că părăsește orice legătură cu fapăturile și cu cele ce sunt după Dumnezeu, pentru a se uni cu singur Dumnezeu, că depășește așadar, mai cu seamă în ceea ce privește cunoașterea, „toate cele ce sunt după Dumnezeu”; nu înseamnă nici doar că prin extaz el iese din sine și se înalță mai presus de sine pentru a fi unit cu Dumnezeu, învăluit și pătruns de El, supunându-se lucrării dumnezeiești care, cu liberul său consimțământ, vine și lucrează în el.

chipul dumnezeiesc în această viață” (Theop., PG 90, 1393A, Gitlbauer, p. 86.1-2); el scrie iarăși: „Să ne dăm pe noi înșine Domnului în întregime, ca să-L primim pe El întreg” (Asc., 43, PG 90, 953B) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic*, 43, p. 60 – n. trad.]. În schimb, când e vorba de însăși înfăptuirea îndumnezeirii, el atrage atenția asupra faptului că, după cum am văzut, aceasta este pur și simplu un dar al lui Dumnezeu, așadar nu „răsplata faptelor drepte dată sfinților, ci dovada îmbelșugatei dărnicii a Celui ce o pricinuieste” (*Th. Pol.*, 1, PG 91, 33C) [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos. Opusculul 11*, p. 194 – n. trad.]. Poziția Sfântului Maxim nu este deci nicidecum contradictorie sau incoerentă, așa cum pare să sugereze W. VÖLKER (*Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 480). Cât privește afirmația Sfântului Maxim din *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1137B, că sfinții sunt „uniți întregi [cu Dumnezeu], pe cât e cu putință puterii aflătoare în ei”, pe nedrept P. SHERWOOD consideră că ea ar constitui „o surpriză după afirmațiile repetate că îndumnezeirea este cu totul dincolo de puterile naturale” (*The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 145, n. 40); Sfântul Maxim, în realitate, nu se referă aici la această putere naturală ca la cea care operează îndumnezeirea, ci ca la cea care este aptă s-o primească. Această formulă nu vrea să exprime nimic altceva decât faptul că omul este unit cu Dumnezeu și îndumnezeit în mod analogic, adică pe cât îi permite natura sa de om, pe cât este ea de capabilă să primească acest dar.

În trăirea mistică în sânul căreia este îndumnezeit, credinciosul, potrivit gândirii Sfântului Maxim, este purtat dincolo de propria-i fire, depășindu-i mărginirile (care sunt deopotrivă ale firii create îndeobște), scapă de apăsarea legilor și a constrângerilor ei, și nu se mai arată având însușiri și trăsături proprii firii, acoperite cum sunt de harul care-l împuternicește și-l preschimbă.

În *Epistola* 24, el scrie: „să ne facem vrednici [...] [cu sfinții] și ai lui Dumnezeu, mai bine-zis numai ai lui Dumnezeu și ai Lui întreg și întregi, *nepurtând nimic pământesc în noi*, ca să ne apropiem de El și să ne facem dumnezei după har, luând de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezei”.²¹⁶ Dar lucrul acesta este desigur imprecis și ambiguu, putând să însemne o însușire a stării îndumnezeite, dar și o condiție pentru apropierea de Dumnezeu, o stare premergătoare și pregătitoare a îndumnezeirii.

Mai precisă este această observație, care se găsește în *Epistola* 9, anume că omul se mișcă prin liberul său arbitru spre Dumnezeu, fire și lume, iar atunci când una dintre acestea trei îl atrage, „îl scoate din celelalte două, înstrăinându-l de ele pe cel atras spre sine [această una anume]”. Lucrul acesta s-ar putea raporta la atitudinea subiectivă a omului, deoarece referirea la liberul arbitru și contextul par să arate numai faptul că alegerea uneia dintre aceste posibilități le îndepărtează pe celelalte două. Dar urmarea ne împiedică să considerăm că intenția Sfântului Maxim se mărginește la un astfel de înțeles, deoarece el precizează că atunci când e mânat de Dumnezeu, omul devine dumnezeu prin poziție, mai presus de fire, fapt ce-l „desparte cu totul [...] de celelalte două, adică de lume și de fire”.²¹⁷

Încă și mai precis este acest pasaj din *Ambigua*, 20, în care, evocând cele trei trepte ale „răpirii” Apostolului Pavel, Sfântul Maxim spune că potrivit „înaintării”, acesta este „scos [...] afară din trebuința naturală”; că „urcușul” înseamnă „părăsirea tuturor celor sensibile, nemailucrând și nemaifind lucrute acestea prin simțire”, încă și „depășirea celor în care este firea, adică a spațiului și a timpului”; în fine, că prin „luarea la cele de sus” el „a depășit numirile [...] [de]

²¹⁶ *Ep.*, 24, PG 91, 612CD [tr. rom. cit., *Epistola* 24, p. 164 – n. trad.].

²¹⁷ *Ep.*, 9, PG 91, 445C [tr. rom. cit., *Epistola* 9, p. 59 – n. trad.].

fire și relație, ridicându-se peste fire”, și că „s-a împărțășit după har de numirea ce-i venea de la numele dumnezeiesc, de care era infinit departe, devenind și numindu-se prin înălțare dumnezeu, în loc de orice alt nume care i se cuvenea prin fire și relație”.²¹⁸ Afirmția că realitățile naturale încetează de a mai activa în persoana misticului înseamnă într-adevăr că acesta nu mai este supus legilor care dirijează natura sau, după cum a spus Sfântul Maxim mai înainte, nu mai este supus necesității naturale. Urmarea arată că acesta scapă de determinările spațiului și ale timpului care condiționează ansamblul fapturilor ce aparțin firii, idee exprimată deja, în ceea ce privește timpul, de două ori în *Ambigua*, 10, referitor la Melchisedec, înfățișat ca depășind de asemenea, prin contemplare și cunoaștere mistică, firea în general: „s-a învrednicit să devină mai presus de timp și de fire. [...] Cuvintele [spuse despre el]: «n-avea nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții» mărturisesc cunoștința care circumscrie [tr. fr.: desființează] timpul și veacul, și contemplația ce depășește existența a toată ființa materială și nematerială”.²¹⁹ În ceea ce privește ideea, exprimată în legătură cu cea de-a treia treaptă a „răpirii” Apostolului Pavel, că omul își schimbă numele, că numirile ce țin de realitățile naturale nu-i mai sunt potrivite și că de-acum i se cuvine numele de „dumnezeu”, ea indică foarte clar că omul îndumnezeiește și-a schimbat cel puțin calitatea (Sfântul Maxim având, ca mai toți Părinții, o concepție realistă despre limbaj, iar nu una nominalistă) și nu mai poate fi desemnat prin numiri care aparțin planului firii.

Este limpede că pentru Sfântul Maxim nu doar mărginirile firii sunt depășite de omul îndumnezeiește – după cum indică textele precedente –, ci și mărginirile propriiei firi. În *Răspunsuri către Talasie*, 22, el afirmă că harul dumnezeiesc acordă omului „îndumnezeirea [...] și [...] străluminează firea cu lumina cea mai presus de fire și o ridică *deasupra hotarelor ei* prin covârșirea slavei”.²²⁰ O scolie din aceeași scriere arată că potrivit unirii cu Dumnezeu a minții (*nous*)

²¹⁸ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237C-1240A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82-82a, pp. 211-212 – *n. trad.*].

²¹⁹ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1137CD [tr. rom. cit. *supra*, 29, pp. 137-138 – *n. trad.*].

²²⁰ *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.96-98 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 104 – *n. trad.*].

sale, „până ce se află omul în această unire cu Dumnezeu, ca unul ce s-a ridicat mai presus de fire și a devenit dumnezeu prin participare, *mută legea firii sale* [...]”²²¹ În Întrebarea 38, Sfântul Maxim notează că firea umană care se va arăta mai apoi nu va „viețui atunci după niciuna din legile de mai înainte, ci, după ce se va fi îndumnezeit, se va însoți prin Duhul cu Însuși Dumnezeu Cuvântul”;²²² dar lucrul acesta este adevărat, după cum indică formulele precedente, încă de aici, de pe pământ, pentru cel îndumnezeit, care primește arvuna îndumnezeirii ce va să fie.

Această depășire a legilor firii sale, ca și a celor ale firii tuturor celorlalte făpturi, se manifestă mai cu seamă în faptul că misticul devine într-un anume fel imaterial și fără formă. Astfel, Sfântul Maxim spune despre el că a câștigat

„înstrăinarea de bunăvoie 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 (*praxis*), și cu mintea (*nous*) mai presus de formă, prin contemplație, adică mai presus de cele din care se alcătuieste existența făpturilor; sau, ca să spun totul, făcându-se prin deprinderea virtuții și a cunoștinței cu totul nematerial și fără formă, pentru [tr. fr.: prin] Dumnezeu-Cuvântul, Care este prin fire în sens propriu fără materie și formă [...]”²²³

Lucrul acesta nu înseamnă, concret, o dematerializare a trupului, nici o pierdere a principiului de organizare a sufletului și a trupului, ci trecerea trupului și a sufletului într-o altă stare, mai presus de fire, în care ele nu mai depind de legile și necesitățile legate de materie și formă, cărora le sunt supuse cele din natură.

²²¹ *Thal.*, 33, scolia 3, CCSG 7, p. 233.12-15 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 33, scolia 3, pp. 154-155 – *n. trad.*].

²²² *Thal.*, 38, PG 90, 389D-392A, CCSG 7, p. 257.40-44 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 38, pp. 167-166 – *n. trad.*].

²²³ *Amb. Io.*, 30, PG 91, 1273C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 92, pp. 237-238 – *n. trad.*]. A se vedea referitor la acest pasaj comentariul lui V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, pp. 111-112 [tr. rom. cit., *Vederea lui Dumnezeu*, p. 114 – *n. trad.*].

Aflăm de multe ori în scrierile Sfântului Maxim ideea că semnele (γνώρισματa) firii omenеști, în îndumnezeire nu se mai arată și sunt chiar eliminate, fiind „biruite” de harul sau de slava care pătrunde și-l învăluie pe omul îndumnezeit. Astfel, în *Capete gnostice sau teologice* (A doua sută), Sfântul Maxim spune că atunci când omul este îndumnezeit, „numai se mai vede decât Dumnezeu atât prin suflet, cât și prin trup, însușirile naturale [ale acestora] fiind biruite prin covârșirea slavei”.²²⁴ În *Epistola 2*, el îi scrie celui căruia îi este adresată:

„[Dumnezeu] v-a dăruit strălucirea virtuții, care vă îndumnezeiește după har [în Dumnezeu], înlăturând trăsăturile omenеști și în același timp vi-L înomenеște pe Dumnezeu prin coborârea Lui și prin primirea de către voi, pe cât e cu putință omului, a însușirilor [ιδιώματα] dumnezeiești”.²²⁵

Se vede din acest extras că însușirile dumnezeiești de care se împărtășește omul prin har iau locul însușirilor omenеști. Această idee se regăsește într-un pasaj important, citat deja, din *Ambigua* 10/19 și 10/20, în care Sfântul Maxim scrie referitor la sfinți:

„unindu-se întregi cu [Cuvântul] întreg, pe cât e cu putință puterii aflătoare în ei, au fost așa de mult imprimați de El, pe cât s-a putut, încât nu mai poartă decât semnele Lui, ca niște 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 rămas niciuna din trăsăturile cele vechi, prin care obișnuia să se manifeste omenescul, toate cedând celor mai bune, ca aerul neluminat amestecat deplin cu lumina.²²⁶ Aceasta [...] cunoscând-o și pătimind-o marele și minunatul Melchisedec [...] s-a învrednicit să devină mai presus de timp și de fire și să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu [...]. Căci ceea ce se spune despre el, că era „fără tată, fără mamă și fără neam”, socotesc că nu

²²⁴ *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, 1168AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 88, p. 242 – n. trad.].

²²⁵ *Ep.*, 2, PG 91, 408B [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 38 – n. trad.].

²²⁶ *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1137BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 28, pp. 136-137 – n. trad.].

înseamnă altceva decât lepădarea deplină a trăsăturilor naturale, produsă în el de harul suprem din pricina virtuții”.²²⁷

Aceeași idee se regăsește în *Mystagogia*, unde Sfântul Maxim evocă

„înfierea adevărată și reală, care ni se va da prin darul și harul Duhului Sfânt [potrivit căreia] biruindu-se și acoperindu-se (ὕπερνικωμένη τε καὶ καλυπτομένη²²⁸) tot ce-i însușire (ιδιότης) omenească, prin coborârea [în ei a] harului, se vor face și vor fi fiii lui Dumnezeu toți sfinții, care s-au luminat încă de aici cu frumusețea dumnezeiască a bunătății”.²²⁹

Putem constata că în aceste texte Sfântul Maxim folosește fără deosebire cuvintele: semne (γνωρίσματα), caracter (χαρακτήρ), particularitate (ιδιότης).

2. Omul îndumnezeit suportă o prefacere care se răsfrânge asupra firii sale

Sfântul Maxim indică în multe rânduri că omul, prin îndumnezeire, suportă cu adevărat o completă prefacere²³⁰ și că această prefacere îi afectează cu adevărat firea, care, așadar, într-un anume fel, este în mod real schimbată.²³¹

²²⁷ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1137CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 137 – n. trad.].

²²⁸ Lecțiunea ἀποκαλυπτομένη reținută în edițiile Sotiropoulos trebuie respinsă.

²²⁹ *Myst.*, XX, PG 91, 696CD, CCSG 69, p. 47.754-759 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XX, pp. 34-35 – n. trad.].

²³⁰ Cf. M.-Th. DISDIER, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, p. 297, 313. V. LOSSKY, „Le problème de la «vision face à face» et la tradition patristique de Byzance”, *Studia Patristica*, II, 1957, p. 534. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 481. M. DOUCET, „La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 152. M. L. GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano, 1987, p. 390.

²³¹ Cf. M. DOUCET: „Schimbarea firii este într-adevăr reală, intrinsecă [...]” („La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 152).

Prologul la *Răspunsuri către Talasie* evocă o „prefacere (μεταποίησης) a minții (*nous*) și simțirii, pentru îndumnezeire (πρὸς θεώσιν)”²³² Putem considera că expresia „pentru îndumnezeire (πρὸς θεώσιν)” arată că prefacerea precede îndumnezeirea și constituie un fel de pregătire în vederea acesteia, și trebuie așadar deosebită de o prefacere prin îndumnezeire sau datorită ei.²³³ Dar în multe cazuri această ultimă conotație nu trebuie exclusă din această expresie frecventă la Sfântul Maxim, ba dimpotrivă,²³⁴ așa încât W. Völker nu ezită să considere că μεταποίησης e folosit adesea de Sfântul Maxim, ca și de Sfântul Grigorie de Nyssa, ca transcriere a lui θεώσις.²³⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul notează în *Răspunsuri către Talasie*, 22, la modul general, că în veacurile ce vor să fie vom „pătimi” „prefacerea pentru a fi îndumnezeiți (τὸ θεοῦσθαι) prin har”,²³⁶ după ce, câteva rânduri mai sus, afirmase că veacurile „viitoare [...] sunt veacurile Duhului, ale prefacerii în starea pătimitoare [cea în care se «pătimizește» îndumnezeirea]”.²³⁷ Tot în *Răspunsuri către Talasie*, 22, el evocă bogăția bunătății lui Dumnezeu, care „nu încetează niciodată afecțiunea atotluminată a bunăvoinei dumnezeiești față de noi, prin

²³² *Thal.*, Intr., PG 90, 260A, CCSG 7, p. 37.348-349 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, p. 37 – n. trad.].

²³³ Este evident că o serie de transformări o preced pe cea legată de îndumnezeirea efectiv înfăptuită, și o pregătesc. A se vedea de exemplu: *Amb. Io.*, 30, PG 91, 1273B, unde Sfântul Maxim evocă o transformare a minții (*nous*), legată de contemplație [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 92, pp. 237-238 – n. trad.]; 48, PG 91, 1364A, unde Sfântul Maxim spune că Hristos îi mută pe cei care-I urmează Lui, de la cele mai mici, la cele mai mari, și de la acestea la cele încă și mai presus de ele, și evocă „dumnezeieștile urcușuri și descoperiri ale sfinților pe drumul prefacerii din slavă în slavă, până ce fiecare va primi, în ceata proprie, îndumnezeirea cuvenită lui” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 24, p. 308 – n. trad.]. A se vedea și *Amb. Io.*, 1365BC [tr. rom. cit. *supra*, 124a, p. 310 – n. trad.].

²³⁴ Πρὸς și acuzativul pot fi de altfel traduse în mod îndreptățit prin: „în legătură cu”, sau chiar prin: „din cauza”, „ca urmare a”.

²³⁵ *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 481.

²³⁶ *Thal.*, 22, PG 90, 320D, CCSG 7, p. 141.77-78 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 103: vom „pătimi[nd] prefacerea îndumnezeirii” – n. trad.].

²³⁷ *Thal.*, PG 90, 320C, CCSG 7, p. 141.72-74 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, p. 102 – n. trad.].

care lucrează prefacerea noastră în vederea îndumnezeirii”²³⁸ într-un context în care e vorba de îndumnezeirea efectiv înfăptuită. La fel, în *Răspunsuri către Talasie*, 59, unde este evocat „timpul [potrivit], adică veacul celălalt, în care se va arăta prezentă și actualizată îndumnezeirea după har, care îi va face [îi va preschimba] pe toți întru asemănarea dumnezeiască, pe măsura în care este capabil fiecare să o primească. [Pe care] a numit-o Scriptura mărirea (slava) [...]”²³⁹ O scolie la aceeași întrebare evocă de asemenea prefacerea săvârșită, în legătură cu îndumnezeirea efectivă: „Prefacerea calitativă după har, până la [pentru] îndumnezeire, este ieșirea din cele hotărnicite în mod natural între început și sfârșit”²⁴⁰ În mod sigur tot așa trebuie înțeleasă afirmația din *Răspunsuri către Talasie*, 64: „Legea harului este rațiunea (*logos*) mai presus de fire, care prefacă [tr. fr.: modelează într-un alt fel – μεταπλάττων] firea în chip neschimbat, îndumnezeind-o”²⁴¹ sau încă și acest pasaj din *Epistola* 19, unde Sfântul Maxim vorbește de „razele curate ale Duhului, prin care ai fost schimbat (μεταμορφοῦσθαι) spre un chip mai dumnezeiesc, ca unul ce ai fost învrednicit să fii înfiat de Părintele tuturor”²⁴²

Alte texte nu prezintă ambiguitatea lui πρὸς. Astfel, în *Ambigua*, 10/34 și 63, Sfântul Maxim vorbește de „prefacerea, în har, pentru Dumnezeu, potrivit îndumnezeirii”²⁴³ În *Mystagogia*, Sfântul Maxim afirmă că „împărtășirea tainei care-i prefacă pe cei ce se împărtășesc cu vrednicie în chipul ei și asemenea, după har și participare, Binelui [...]”²⁴⁴ În *Răspunsuri către Talasie*, 6, el vorbește chiar de cei cărora, „prin cunoașterea adevărată și trăită [Duhul Sfânt] le-a transformat

²³⁸ *Thal.*, PG 90, 321C, CCSG 7, p. 143.114-116 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, p. 105 – n. trad.].

²³⁹ *Thal.*, 59, PG 90, 613B, CCSG 22, p. 61.245-250 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 365 – n. trad.].

²⁴⁰ *Thal.*, scolia 5, CCSG 22, p. 69 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, scolia 8, p. 370 – n. trad.].

²⁴¹ *Thal.*, 64, PG 90, 725D-728A, CCSG 22, p. 237.800-801 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 462 – n. trad.].

²⁴² *Ep.*, 19, PG 91, 589C [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152 – n. trad.].

²⁴³ *Amb. Io.*, 10/34, PG 91, 1176A; 63, PG 91, 1389B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 56, p. 170: „ridicarea la Dumnezeu în har, prin îndumnezeire” – n. trad.].

²⁴⁴ *Myst.*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.768-771 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXI, p. 35 – n. trad.].

(μετεποίησεν) mintea (*nous*), străbătând-o cu razele fericite ale lui Dumnezeu Tatăl, încât să fie socotită ca un alt Dumnezeu [...].²⁴⁵ O scolie la întrebarea 27 precizează că „taina Noului Testament este anunțată ca [...] început al prefacerii dumnezeiești în duh”.²⁴⁶ În *Ambigua*, 50, Sfântul Maxim afirmă că „în veacul viitor al făgăduințelor dumnezeiești, vom serba Paștele mâncând în mod nemijlocit Rațiunea [tr. fr.: Cuvântul] culminantă a Înțelepciunii; spre aceasta prefăcându-ne, ne vom îndumnezei după har”.²⁴⁷ În *Opuscule teologice și polemice*, 7, el evocă, făcând aluzie la îndumnezeire, „prefacerea întregă” finală a credinciosului.²⁴⁸ Iar în *Ambigua*, 65, scrie: „[Ziua] a opta este prefacerea adevărată după har în Obârșia și Cauza acelora ce sunt făcute prin activitate (πρακτικῶς) și cunoscute prin contemplație”.²⁴⁹

3. Omul care devine dumnezeu nu este însă îndumnezeit prin fire, nu devine dumnezeu după ființă și nu încetează de a fi om

Chiar dacă prin îndumnezeire are parte de o reală transformare în însăși firea sa, chiar dacă devine în mod efectiv dumnezeu, omul îndumnezeit nu-și pierde însușirile ființiale și rămâne așadar în mod imuabil, inalterabil și deplin, om; nu devine Dumnezeu prin ființă, firea lui nu se preschimbă în firea cea dumnezeiască și nu se confundă în niciun fel cu ea.²⁵⁰

²⁴⁵ *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.28-33 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*].

²⁴⁶ *Thal.*, 27, scolia 1, CCSG 7, p. 201 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 27, p. 139 – *n. trad.*].

²⁴⁷ *Amb. Io.*, 50, PG 91, 1369A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 127, p. 313 – *n. trad.*].

²⁴⁸ *Th. Pol.*, 7, PG 91, 72AB [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 6*, p. 216 – *n. trad.*].

²⁴⁹ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1393A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 158, p. 335; deosebirea din tr. rom. nu afectează demonstrația autorului, totuși redăm finalul frazei, așa cum reiese el din tr. fr.: „a celor care au activat practic (πρακτικῶς) și au cunoscut în mod contemplativ” – *n. trad.*].

²⁵⁰ Lucrul acesta este deja puternic subliniat de SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL: *Hom. (Coll. II) XLIX*, 4, Dörries, p. 319.67-69; *XXVI*, 5, Dörries, p. 207.41-44; *XV*, 10, Dörries, p. 132.140-133.147 [tr. rom. cit., *Omiliile duhovnicești*, *Omilia XLIX*, 4, p. 280; *Omilia XXVI*, 5, p. 205; *Omilia XV*, 10, p. 156 – *n. trad.*].

Sfântul Maxim marchează, la modul general, limite ale identității cu Dumnezeu la care omul poate să ajungă. El spune că omul devine „ca Dumnezeu (ὡς θεός)”.²⁵¹ Precizează că el se „face asemenea și egal cu Dumnezeu pe cât e cu putință (ὡς ἐφικτόν),²⁵² sau că își împropriază proprietățile dumnezeiești „pe cât e cu putință”²⁵³ (expresie folosită deja de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul²⁵⁴).

Pe de altă parte și mai precis el indică în multe feluri că firea omului rămâne nealterată. În *Răspunsuri către Talasie*, 64, explicând lucrul acesta, spune că „legea harului este rațiunea (logos) mai presus de fire care preface firea în chip neschimbat (ἀτρέπτως) îndumnezeind-o”.²⁵⁵ În *Ambigua*, 7, precizează că omul întreg este îndumnezeit „rămânând întreg om după suflet și trup, din cauza firii”.²⁵⁶ În *Ambigua*, 31, evocă timpul în care „ne vom face dumnezei ca El prin taina harului, neschimbând nimic din fire”.²⁵⁷

Sfântul Maxim precizează de multe ori că omul nu devine Dumnezeu prin fire sau prin ființă. În *Ambigua*, 20, scrie că „omul e numit prin cuvinte[le Scripturii] dumnezeu (cf. *Ioan* 10, 34; *Psalmii* 81, 6)”, fără să aibă „după ființă [...] a fi sau a se numi dumnezeu”.²⁵⁸ El exclude posibilitatea că omul „ar putea fi prin fire dumnezeu și s-ar putea numi așa în sens propriu”.²⁵⁹ În *Epistola* 25, spune că-și dorește să fie „în toate asemenea Lui [Hristos], afară de identitatea după fire”,²⁶⁰ care nu poate fi dobândită. În *Ambigua*, 41, unde este înfățișat planul dumnezeiesc cu privire la om, el consideră că omul

²⁵¹ *Thal.*, Prol., PG90, 257D, CCSG 7, p. 37.344 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, p. 37 – n. trad.].

²⁵² *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241C [tr. rom. cit, *Ambigua. Către Ioan*, 82b, p. 215 – n. trad.].

²⁵³ *Ep.*, 2, PG 91, 408B [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 35 – n. trad.].

²⁵⁴ *Eccl. hier.*, I, 3, PG 3, 376A [tr. rom. cit., *Despre ierarhia bisericească*, I, 3, p. 72 – n. trad.].

²⁵⁵ *Thal.*, 64, PG 90, 725D-728A, CCSG 22, p. 237.800-801 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, p. 462 – n. trad.].

²⁵⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90 – n. trad.].

²⁵⁷ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280D [tr. rom. cit. *supra*, 96, p. 243 – n. trad.].

²⁵⁸ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237A [tr. rom. cit. *supra*, 82, p. 210 – n. trad.].

²⁵⁹ *Amb. Io.*, 1237B [tr. rom. cit. *supra*, p. 210 – n. trad.].

²⁶⁰ *Ep.*, 25, PG 91, 613D [tr. rom. cit., *Epistola* 25, p. 165 – n. trad.].

„se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere (perihoreză) cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El Îl are pe Dumnezeu Însuși întreg în locul său însuși”.²⁶¹ În *Răspunsuri către Talasie*, 22, Sfântul Maxim evocă timpul în care, „la capătul lucrării tainice de îndumnezeire a omului, [Dumnezeu Cuvântul va face] pe om în tot chipul asemenea Lui, afară de identificarea după ființă cu El”.²⁶² În *Epistola* 1, îndeamnă „să ne facem încăpători ai lui Dumnezeu întreg și cu totul întregi dumnezei după har așa de mult, încât să fim socotiți că suntem prin toate alt El, fără o identificare cu El după ființă”.²⁶³

Aceste considerații trebuie desigur puse în legătură cu numeroasele observații cu același înțeles, referitoare, așa cum am văzut, la firea omenească asumată de Cuvântul întrupat, care, îndumnezeită fiind, n-a suferit nicio alterare, ci și-a păstrat intacte toate proprietățile ei ființiale.²⁶⁴

Am observat deja că toate comparațiile folosite de Sfântul Maxim cu referire la îndumnezeire – a aerului luminat de soare, a fierului înroșit de foc,²⁶⁵ a sabiei încinse în foc a cărei lamă devine arzătoare²⁶⁶ – descriu o unire fără confundare și o transformare care menține identitatea esențială a celor transformate.²⁶⁷

²⁶¹ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106, p. 262 – n. trad.].

²⁶² *Thal.*, 22, PG 90, 320A, CCSG 7, p. 139.40-43 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 101 – n. trad.].

²⁶³ *Ep.*, 1, PG 91, 376AB [tr. rom. cit., *Epistola* 1, pp. 15-16 – n. trad.].

²⁶⁴ A se vedea de exemplu: *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 95, p. 242 – n. trad.]. *Ep.*, 12, PG 91, 468C [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 69 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 20, PG 91, 236B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 19, p. 302 – n. trad.].

²⁶⁵ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 – n. trad.].

²⁶⁶ Cf. *Amb. Th.*, 5, PG 91, 1060AB, CCSG 48, p. 33.272-284 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 5b, p. 63 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 16, PG 91, 189C-192A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 13, p. 278 – n. trad.].

²⁶⁷ A se vedea referitor la acest subiect comentariul M. DOUCET („Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 292), care critică în mod pertinent interpretarea lui J.-M. GARRIGUES (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 137). M. Doucet atrage în mod judicios atenția asupra faptului că Sfântul

Aceste precizări sunt semnalate de majoritatea comentatorilor Sfântului Maxim drept caracteristici ale concepției sale despre îndumnezeire. Nu pentru că predecesorii lui nu s-ar fi preocupat și ei să arate că firea omenească îndumnezeită nu se confundă cu firea dumnezeiască și-și păstrează proprietățile esențiale, dar au făcut lucrul acesta în termeni mai puțin preciși,²⁶⁸ gândirea maximiană pe această temă fiind strâns legată de o hristologie în care, pe linia Calcedonului, neconfundarea firilor unite este subliniată în paralel (și în armonie) cu nedespărțirea lor.

4. Înălțare și împlinire a firii omenești, iar nu desființarea ei

Mulți comentatori ai Sfântului Maxim atrag atenția asupra faptului că în îndumnezeire există de fapt o prefacere a firii omenești care, departe de a o desființa în realitatea ei, o înalță și o împlinește. J. Meyendorff scrie că: „La Maxim, învățătura despre îndumnezeire se întemeiază pe premisa patristică fundamentală, că părtășia (comuniunea) cu Dumnezeu nu diminuează, nici nu distruge omenitatea, ci, dimpotrivă, o face pe deplin umană”;²⁶⁹ într-adevăr, „omul nu este cu adevărat om decât atunci când se împărtășește de viața dumnezeiască și realizează în sine însuși chipul lui Dumnezeu.”²⁷⁰ L. Thunberg constată și el că „desăvârșirea umanității pe care o realizează Hristos nu adaugă nimic naturii umane, ci doar împlinește (*fulfils*) ceea ce este în acord cu logosul ei”;²⁷¹ observație care poate fi extinsă la umanitatea credinciosului îndumnezeit. Referitor la „ieșirea din sine de bunăvoie”, de care vorbește Sfântul Maxim în *Ambigua*, 7, în legătură cu exta-

Maxim a ales să folosească în scrierile sale antimonetelite a treia comparație, iar nu pe celelalte două, nu pentru că ele i s-ar fi părut inadecvate și riscante (așa cum pretinde J.-M. Garrigues), ci pentru că aceasta prezenta avantajul de a accentua nu numai neconfundarea firilor, ci și neconfundarea lucrărilor.

²⁶⁸ A se vedea A. THEODOROU, „Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern”, *Kerygma und Dogma*, 7, 1961, p. 290.

²⁶⁹ *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 54 [tr. rom. cit., *Teologia bizantină*, p. 56 – n. trad.]. Cf. *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 116. Aceeași observație, p. 97. A se vedea și p. 220.

²⁷⁰ *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 288.

²⁷¹ *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 443 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 457 – n. trad.].

zul misticului, trebuie remarcat faptul că ea „nu reprezintă o anihilare a voinței umane, ci singura ei împlinire (*fulfilment*) adevărată”.²⁷² M. Doucet vede și el în renunțarea misticului la voia sa o desăvârșire a acesteia, care are ca efect, în mod paradoxal, o sporire a libertății lui: „Așa, «pierdută» în firea dumnezeiască, pentru a se regăsi acolo, în *symphyia* cu ea, «conglutinată» cu ea, voința este mobilizată din lăuntru. Și așa, devenit *theos*, identificat, pe măsura sa, *asynhytôs*, cu Absolutul, omul se autodetermină în mod suveran”.²⁷³ El consideră, pe de altă parte, că încetarea lucrării omenești în cel mistic „nu este o încetare «negativă», ca să zicem așa, prin slăbire, prin sărăcire ontologică a făpturii create (*kata sterêsîn*), [...], ci una «pozitivă» (*kath'hyperochên*), prin înălțare, o *Aufhebung* care menține [făptura] ridicând-o la o mai mare demnitate”.²⁷⁴ La modul general, el notează că în îndumnezeire „schimbarea firii este cu adevărat reală, intrinsecă” și „o înălță într-un «extaz» în care, în mod paradoxal, ea ajunge la adevărata sa identitate”.²⁷⁵

Îi cităm aici pe comentatori, pentru că e vorba de interpretări pe care niciunul din textele Sfântului Maxim nu le confirmă direct. Afirmățiile lor par totuși conforme cu concepția pe care el o dezvoltă, pe de altă parte, a împlinirii firii omenești potrivit rațiunii (*logos*) ei, înfățișată de noi pe larg în primele capitole, potrivit căreia îndumnezeirea, cu toate că nu poate fi săvârșită de firea însăși, se situează în continuarea ei, ca țintă, și constituie așadar împlinirea acesteia, firea fiind, ca să zicem așa, rânduită în mod firesc spre ceea ce este mai presus de fire.²⁷⁶

²⁷² *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 243 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 256 – n. trad.].

²⁷³ „La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 152.

²⁷⁴ „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 293. Cf. p. 298.

²⁷⁵ „La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 152.

²⁷⁶ I.-H. DALMAIS scrie în mod just, referitor la chemarea omului la îndumnezeire: „Caracterul mai presus de fire al acestei chemări este afirmat în mod net [de Maxim]. Este un dar absolut gratuit, care nu este meritat, și nu poate fi conceput cu claritate de firea însăși. Și totuși el nu este străin de această fire. În îndumnezeire și numai în ea firea își află repausul desăvârșit și deplina împlinire.” Observând mai departe că Sfântul Maxim plasează în perspectiva îndumnezeirii orice mișcare a existenței omenești, el

IX. Soluția antinomiei

Soluția acestei antinomii care constă în faptul că omul este supus unei îndumnezeiri care îl transformă și-i afectează firea, fără însă ca firea lui să fie în mod esențial schimbată se află în multele precizări pe care Sfântul Maxim le dă în majoritatea cazurilor în care vorbește de îndumnezeire.

1. Omul devine dumnezeu după har

Sfântul Maxim afirmă aproape întotdeauna, atunci când vorbește de îndumnezeire, că omul devine dumnezeu „prin har” sau „după har”.²⁷⁷ Am văzut în cele de mai sus că această expresie are un sens ambivalent potrivit contextului (care nu permite însă întotdeauna determinarea lui precisă): ea poate să însemne că omul nu este îndumnezeit printr-o lucrare ieșită din propria sa fire (care nu are puterea de a împlini o astfel de lucrare), ci printr-o lucrare dumnezeiască; poate de asemenea să însemne, și acesta este sensul care ne interesează în acest moment, că omul nu devine dumnezeu prin fire, nu dobândește ființa lui Dumnezeu, ci devine dumnezeu printr-o modalitate particulară,

precizează: „Este vorba într-adevăr de o mișcare naturală, de un dinamism ființial al oricărei naturi create care sfârșește astfel în marea «odihnă» a lui Dumnezeu; o depășire care nu este negație, ci împlinire” („Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, pp. 416-417 = Introduction à *Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, pp. 50-51. Cf. „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 845). A se vedea și pertinenta dezvoltare a lui I. HAUSHERR, *Philautie*, Roma, 1952, pp. 136-141, ca și a lui P. SHERWOOD, „Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΛΟΓΟΣ”, în *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, III, 1, München, 1958, p. 24. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 205 (acesta notează în acest sens că pentru Sfântul Maxim „este «firesc» ca omul să «devină dumnezeu»”).

²⁷⁷ Aflăm aceeași afirmație la ORIGEN (*Hom. in Ex.*, VI, 5, GCS VI, p. 196.21) [tr. rom. de Pr. Prof. Teodor Bodoș, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, în: ORIGEN, *Scrieri alese. Partea întâi*, PSB, vol. 6, *Omiliile la Cartea Ieșirii*, VI, 4, p. 99 – n. trad.]. SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *Hom.* (Coll. II), II, 5, Dörries, p. 19.79-80 [tr. rom. cit., *Omiliile duhovnicești*, II, 5, p. 95 – n. trad.]. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Adv. Eunom.*, III, 5, SC 305, pp. 162-164. EVAGRIE, *Ep.*, 8, Ed. Courtonne, p. 25.11-13. SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Thes.*, PG 75, 313B. Cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 478, p. 485.

aceea a harului sau a lucrării dumnezeiești, potrivit căreia el este strâns unit cu Dumnezeu²⁷⁸ și care îi imprimă propriile ei trăsături.

Pasajele din scrierile Sfântului Maxim care subliniază faptul că omul este îndumnezeit după har sunt foarte numeroase. Sfântul Maxim folosește multe expresii înrudite: *katà χάριν* (cea mai frecventă)²⁷⁹,

²⁷⁸ Este interesant să observăm, pe această temă, interpretarea lui V. LOSSKY: „Deosebirea dintre fire și energie [...] îngăduie să păstrăm sensul real al expresiei Sfântului Petru: «Părtași la dumnezeiasca fire» (2 Petru 1, 4). Unirea la care suntem chemați nu este nici ipostatică, după cum este cu natura omenească a lui Hristos, nici ființială, cum este între cele Trei Persoane dumnezeiești; este unirea cu Dumnezeu în energiile Sale, sau unirea prin har care ne face să participăm la firea dumnezeiască, fără ca prin aceasta firea noastră să devină fire a lui Dumnezeu. În îndumnezeire avem prin har, adică prin energiile divine, tot ce Dumnezeu are prin fire, în afară de identitatea de ființă, după învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul” (*Théologie mystique de l’Église d’Orient*, Paris, 1944, p. 84) [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 114 – n. trad.]. Lucrul acesta corespunde interpretării SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA: „Așa îndumnezeiește Dumnezeu și pe sfinți unindu-Se cu ei, însă nu după ipostas – aceasta e propriu numai lui Hristos –, nici după ființă [...], ci printr-o parte mică a lucrărilor necreate ale Dumnezeirii necreate [...], dar fiind prezent cu totul în fiecare și fiind întreg în toți» (*Contr. Akind.*, V, 26, 110, éd. Chrèstou, p. 371) [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama, Antireticol V contra lui Achindin*, E.I.B.M.B.O.R., București, 2006, p. 446, cu menționarea unei regretabile erori de redactare: „aceasta e propriu numai lui Dumnezeu”, în loc de: „aceasta e propriu numai lui Hristos”, așa cum apare, în mod corect, într-o altă ediție (*Scripta*, București, 1993, p. 297) – n. trad.]. Cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 281.

²⁷⁹ Char., III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 (prin asemănarea cu Dumnezeu, făptura creată este „după har ceea ce Dumnezeu este după ființă”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, III, 25, p. 111 – n. trad.]; *Qu. D.*, 4, CCSG 10, p. 5 („Duhul Sfânt [...] ca foc, îl face [pe cel în care vine] dumnezeu după har”); 61, CCSG 10, p. 48.8-11 (puterea lui Dumnezeu „îi face [pe oameni] dumnezei după har”); 142, CCSG 10, p. 101 („când mintea (*nous*) noastră se oprește în [ajunge la] Însuși Dumnezeu, atunci primește limbile de foc, devenind dumnezeu după har”) [tr. rom. cit., *Întrebări și răspunsuri*, Întrebarea 4, pp. 72-73; Întrebarea 61, p. 127, Întrebarea 142, p. 192 – n. trad.]; *Amb. Io.*, 10/34, PG 91, 1176A (a doua Duminică „poartă chipul viitoarei îndumnezeiri după har”); 42, PG 91, 1345D (potrivit planului Creatorului, omul, „făptură a lui Dumnezeu după fire”, trebuia să devină „fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin Duh după har”); 50, PG 91, 1369A („în veacul viitor al făgăduințelor dumnezeiești, vom serba Paștele mâncând în mod nemijlocit Rațiunea culminantă a Înțelepciunii [Cuvântul]; spre aceasta prefăcându-ne, ne vom îndumnezei după har”) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 56, p. 169; 116, p. 294; 127, p. 313 – n. trad.]; *Thal.*, 22, scolia 5, CCSG 7, p. 145.28-29 („pățimim îndumnezeirea prin har,

κατὰ τὴν χάριν²⁸⁰, χάριτι²⁸¹, τῆ χάριτι²⁸² și alte câteva²⁸³, χάριτι și τῆ χάριτι, indicând însă cel mai adesea felul în care este înfăptuită îndumnezeirea, iar nu natura ei.

ca una ce e mai presus de fire”); scolia 7, CCSG 7, p. 147.48-49 („atunci se ivește pătimirea îndumnezeirii prin har”); 25, PG 90, 332D-333A, CCSG 7, p. 163.75-76 (Cuvântul ridică către Dumnezeu „mintea (*nous*) ce se dorește după identificarea cu Dumnezeu prin har”, identitatea prin har fiind aici în mod implicit opusă identității după ființă, menționată în altă parte ca imposibilă); 40, scolia 2, CCSG 7, p. 275.10-11 („pentru aceasta S-a făcut om adevărat [Cuvântul], ca să ne facă pe noi dumnezei după har”); 60, PG 90, 624D, CCSG 22, p. 79.117-119 („se cădea cu adevărat ca Cel ce este după fire făcătorul ființei lucrurilor, să Se facă și Autorul îndumnezeirii după har a celor create”); 64, scolia 18, CCSG 7, p. 475.155 („negrăita îndumnezeire după har a sfinților”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, scolia 5, p. 106; scolia 7, p. 107; Întrebarea 25, p. 116; Întrebarea 40, scolia 2, p. 177; Întrebarea 60, p. 377; Întrebarea 64, scolia 18, p. 465, deosebită după literă, dar cu același înțeles – *n. trad.*]; *Theop.*, PG 90, 1393A, Gitlbauer, p. 86.1 (sfinților „le este dată ca răsplată îndumnezeirea după har”); *Ep.*, 1, PG 91, 376AB („Să ne facem încăpători ai lui Dumnezeu întreg și cu totul întregi dumnezei după har, așa de mult, încât să fim socotiți că suntem prin toate alt El, fără o identificare cu El după ființă”) [tr. rom. cit., *Epistola* 1, pp.15-16 – *n. trad.*]; *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33B („îndumnezeirea după har a sfinților”) [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, p. 193 – *n. trad.*].

²⁸⁰ *Amb. Io.*, 21, PG 91, 1253D („Cuvântul îi pregătește [...] să se facă icoane vii ale lui Hristos, ba mai mult, aceiași cu El după har sau asemănare”) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 83c, p. 224 – *n. trad.*]; *Thal.*, 9, PG 90, 285C, CCSG 7, p. 79.25 („chipul îndumnezeirii viitoare după har”); 64, PG 90, 725C, CCSG 22, p. 237.784-786 (Hristos a voit „să ne îndumnezeiască după har așa de mult pe cât S-a făcut El după iconomie și prin fire om”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 9, p. 67; Întrebarea 65, p. 461 – *n. trad.*].

²⁸¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084C (cel ce s-a cufundat pe sine cu totul numai în Dumnezeu și a întipărit cu totul în el pecetea și forma lui Dumnezeu „este și se numește dumnezeu prin har”); 1092D (primul om „în loc să fie dumnezeu prin har a preferat să se facă cu voia pământ”); 30, PG 91, 1273C (sfântul se face și el „dumnezeu prin har”) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 87; 7j, p. 94; 92, p. 238 – *n. trad.*].

²⁸² *Qu. D.*, 81, CCSG 10, p. 65 („în [veacul] viitor [...] sfinții vor fi cu El [Domnul], care sunt îndumnezeiți prin har”) [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 81, p. 148 – *n. trad.*]; *Thal.*, 63, PG 90, 684A, CCSG 22, p. 173.440-441 (taina întrupării Cuvântului „înăptuiește prin har îndumnezeirea [...] celor ce se mântuiesc”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 427 – *n. trad.*].

²⁸³ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280D vom urca prin Hristos la cele ce sus, „și ne vom face dumnezei ca El prin taina harului”) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 96, p. 243 – *n. trad.*]; *Thal.*, 40, PG 90, 400A, CCSG 7, p. 273.108-109 („aceasta [firea] a prefăcut-o

Îndumnezeirea omului după har înseamnă, așa cum am văzut în capitoul anterior,²⁸⁴ împărtășirea lui de Dumnezeu prin lucrările dumnezeiești.²⁸⁵

Aceste lucrări dumnezeiești sunt distincte, dar nu despărțite de ființa lui Dumnezeu, fiind manifestări *ad extra* ale acesteia (am văzut că Sfântul Maxim le definește adesea drept cele ce sunt în jurul lui Dumnezeu). Dumnezeu, Care este absolut neîmpărtășibil după ființa Lui, Se manifestă totuși deplin și întreg prin lucrările Sale, și Se face prin ele și în ele deplin și întreg împărtășibil.

Împărtășirea de Dumnezeu potrivit lucrărilor Lui îi permite așadar omului să se facă cu adevărat și deplin dumnezeu, fără însă a deveni Dumnezeu prin ființă sau prin fire. O asemenea concepție permite evitarea panteismului, afirmând în același timp o unire și o comuniune reală cu Dumnezeu, și chiar o prefacere în ceea ce este El, fără ca această prefacere a omului în dumnezeu să producă o identitate ființială cu Dumnezeu și fără ca Dumnezeu sau omul să-și piardă identitatea ființială sau naturală.

în harul îndumnezeirii Cuvântul”); 61, PG 90, 632A, CCSG 22, p. 91.106-108 (Cuvântul, prin întruparea Sa, „a dăruit firii harul mai presus de fire, adică îndumnezeirea”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 176; Întrebarea 61, p. 383 – *n. trad.*]; *Ep.*, 16, PG 91, 577C (Hristos „ne-a dăruit [...] harul îndumnezeirii”) [tr. rom. cit., *Epistola* 16, p. 145 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, II, 21, PG 90, 1133D („în Hristos, Care este Dumnezeu și Cuvântul Tatălui, «locuiește, după ființă, toată plinătatea dumnezeirii» (*Coloseni* 2, 9). Iar în noi locuiește plinătatea dumnezeirii după har”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 21, p. 211 – *n. trad.*].

²⁸⁴ Cap. X, V.

²⁸⁵ Cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 84 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 114 – *n. trad.*]; *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, pp. 109-110 [tr. rom. cit., pp. 112-113 – *n. trad.*]. B. SARTORIUS, „La Doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, Geneva, 1965, p. 74. De observat faptul că SFÂNTUL DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL vorbea deja de „puterile venite din ea [ființa dumnezeiască] la noi, puteri îndumnezeitoare” (*De div. nom.*, II, 7, PG 3, 645A, SC 578, p. 390) [tr. rom. cit., *Despre Nimirile dumnezeiești*, II, 7, p. 142 – *n. trad.*].

A se vedea și SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *Hom.* (Coll. II), XXV, 6, Dörries, p. 199.88 [tr. rom. cit., *Omilii duhovnicești, Omilia XXV*, 5, p. 202 – *n. trad.*]. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *De Spir. Sanct.*, XXVI, 61, SC 17 bis, p. 468.14 [tr. rom. cit., *Despre Sfântul Duh*, p. 75 – *n. trad.*].

Aceste lucrări, după cum am văzut, sunt necreate. Sfântul care se împărtășește de ele se împărtășește astfel de harul necreat, devine dumnezeu prin harul necreat,²⁸⁶ și devine prin urmare necreat după

²⁸⁶ Cf. B. KRIVOCHÉINE, „The Holy Trinity in Greek Patristic Mystical Theology”, *Sobornost*, 1957-1958, p. 530. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 106. Nu putem admite interpretarea lui J.-M. GARRIGUES care ar voi ca harul prin care omul este îndumnezit să fie un har creat, manifestându-se sub forma unui habitus (cel al iubirii), conceput într-o manieră scolastică (a se vedea *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 187-188. „La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur”, *Revue thomiste*, 74, 1974, p. 201. „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 286-294. A se vedea și M.-J. LE GUILLOU, „Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation”, *Istina*, 19, 1974, pp. 336-337). Această interpretare tomistă – revendicată de altfel ca atare (cf. J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 187-188. M.-J. LE GUILLOU, Prefața la scrierea precedentă, pp. 7-8, și „Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation”, *Istina*, 19, 1974, p. 337) – sau mai curând neo-tomistă (cf. A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irenikon*, 48, 1975, p. 485. F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, p. 170), pe care nu numai că este anacronic să vrei s-o pui pe seama Sfântului Maxim (cf. A. DE HALLEUX, p. 490, p. 491), dar care nu corespunde nicidecum gândirii sale sau textelor care o exprimă, a constituit deja obiectul unor critici, la care facem trimitere (cf. A. DE HALLEUX, pp. 490-491. G. BARROIS, „Palamism Revisited”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, pp. 224-228. F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, pp. 152-154). Să observăm în primul rând că noțiunea de „habitus de har”, de care J.-M. Garrigues se folosește în mod abundent, ca și cum ea ar fi o expresie obișnuită a Sfântului Maxim, nu se găsește în scrierile acestuia (cf. G. BARROIS, pp. 226-227). Aflăm într-un pasaj din *Ambiguum* 41 expresia „potrivit stării de har (κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος)” (PG 91, 1308B: „În sfârșit și mai presus de toate, unind prin iubire firea creată cu cea necreată [...] [omul, potrivit planului dumnezeiesc] se va arata unul și identic [cu Dumnezeu] potrivit stării de har”), care desemnează în acest context o stare (instituită de Dumnezeu și dobândită de om) de identitate cu Dumnezeu după har, în opoziție cu o identitate după ființă posedată prin fire (urmarea textului reluând și precizând de altfel lucrul acesta: „devenit tot ce este Dumnezeu, afară de identitatea după ființă”) [tr. rom. cit., *Ambigua*, 106, p. 262, unde sintagma în discuție este tradusă: „prin posesiunea harului ca putere habituală”, în sens de deprindere, fără vreo legătură cu ideea de habitus creat – *n. trad.*]. Găsim o altă expresie apropiată în afirmația că este o lucrare a „tainicei inițieri teologice [...] a face [mintea omului] asemenea și egală cu Dumnezeu, pe cât e cu putință, prin har [...]” (*Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241C); [tr. rom. cit., *Ambigua*, 82b, p. 215, unde continuarea: „cu ajutorul deprinderii”, legată în context de „lucrul filosofiei făptuitoare”, consună cu demonstrația autorului – *n. trad.*]; dar expresia ἡ χάριτι κατὰ τὴν ἔξιν nu înseamnă, așa cum afirmă J.-M. GARRIGUES înainte de a cita acest text, că omul primește un habitus de har

har, cum zice Sfântul Maxim despre Melchisedec, care, după el, este chipul prin excelență al omului îndumnezeit: „Nu din pricina firii celei create și a celor [ce sunt] din nimic, după care a început și a sfârșit de a fi, ci din pricina harului dumnezeiesc și necreat (διὰ τῆν χάριν, τῆν θεϊάν καί ἄκτιστον) care există pururea mai presus de toată firea și tot timpul, din pururea existentul Dumnezeu, har după care se cunoaște ca fiind născut întreg cu totul prin alegerea voii Sale”²⁸⁷ Multe alte pasaje din scrierile Sfântului Maxim confirmă afirmația unei îndumnezeiri a omului prin harul necreat.²⁸⁸ În *Răspunsuri către*

(„L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, p. 287), ci că el este îndumnezeit prin har potrivit stării, iar nu potrivit firii sau ființei. În al doilea rând, să observăm că la Sfântul Maxim, ca și la predecesorii săi, noțiunea de habitus are un sens destul de suplu și variat, potrivit contextului, și nu corespunde în niciun caz, după cum am arătat deja, noțiunii de habitus elaborată de tomism (cf. A. DE HALLEUX, p. 490. G. BARROIS, pp. 227-228); și tot în mod cu totul abuziv această noțiune de habitus este pusă de J.-M. GARRIGUES pe seama sfinților Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Chiril al Alexandriei și Diadoh al Foticeii („L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 294-296), noțiunea de ἔξις având de altfel în textele citate sensuri diferite în contexte foarte diverse. În al treilea rând, este limpede că nu doar afirmația, ci însăși ideea unui har creat este absentă la Sfântul Maxim (cf. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 283), ca la toți Părinții răsăriteni (*ibid.*, p. 106), în schimb, în scrierile sale, găsim o referință explicită la harul necreat (*Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141A) [tr. rom. cit., *Ambigua*, 29, p. 141 – n. trad.]. Dintre predecesorii Sfântului Maxim în această privință, a se vedea SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Ad Serap.*, I, 24, PG 26, 585C: „Deoarece ni se spune că suntem părtași de Hristos și părtași de Dumnezeu, se arată că ungera și pecetea din noi nu ține de firea celor create” [tr. rom. cit., *Epistola întâi către Serapion...*, p. 53 – n. trad.]; SFÂNTUL DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, *Ep.*, 2, PG 3, 1068A-1069A [tr. rom. cit., *Epistole*, 2, p. 257 – n. trad.].

Criticile și observațiile precedente sunt valabile și referitor la P. G. RENCZES și A. LÉVY, care reiau în tezele lor (*Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003, și respectiv: *Le Créé et l'incrété. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, 2006) poziția lui Garrigues, încercând să-i atribuie Sfântului Maxim teoria tomistă a habitusului și a harului creat. A se vedea recenzia noastră critică referitor la teza lui Renczes, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 100, 2005, pp. 185-187, și recenzia noastră critică la teza lui Lévy, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 103, 2008, pp. 967-976.

²⁸⁷ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141AB [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 141 – n. trad.].

²⁸⁸ De notat că SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA va cita unele din aceste texte în sprijinul teologiei sale pe tema harului necreat și contra celor care spun că „darul îndumnezeitor al Duhului [...] e creat și e ceva ca o deprindere sau imitare naturală,

Talasia, 61, el afirmă că îndumnezeirea este fără naștere, fără început, necreată; Fiul, scrie el, „a dăruit ca răsplată a împăcării cu Tatăl, celor ce ascultă de El, îndumnezeirea nenăscută (sau necreată) (ἀγέννητος).”²⁸⁹ O scolie tâlcuiește astfel această ultimă expresie: „Îndumnezeirea nenăscută este lumina consistentă a Dumnezeirii în cei vrednici, care nu are un început (οὐκ ἔχει γένεσιν), ci numai o arătare neînțeleasă.”²⁹⁰ Într-o altă scolie la aceeași întrebare, despre viața dumnezeiască se spune că „rămâne pururea necuprinsă, chiar celor ce o posedă prin participare, deoarece ca nenăscută (ἀγέννητος), este prin fire infinită.”²⁹¹ Aflăm aceeași idee, a împărtășirii sfântului de viața dumnezeiască necreată, în *Ambigua*, 10, unde Sfântul Maxim spune că acela care se învrednicește de ea „a dobândit [...] pe Cuvântul cel viu și lucrător al lui Dumnezeu, Care «străbate [...] până la despărțitura dintre suflet și duh» (*Evrei* 4, 12), nemaiaivând nimic nepărtaș de prezența Lui. În acest caz, s-a făcut fără început și fără sfârșit (*Evrei* 7, 3), nemaiaivând în sine viața mișcătoare vremelnică, ce are început și sfârșit [...], ci numai pe cea dumnezeiască și veșnică a Cuvântului sălășluit în sine, care nu-și are sfârșitul în nicio moarte.”²⁹² În *Epistolele* 24 și 43, Sfântul Maxim precizează că îndumnezeirea omului vine din însuși harul care a creat făpturile, le-a întemeiat și le menține în

iar nu o lucrare dumnezeiască negrăită și împărtășită în mod negrăit”, în tratatul său *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască și mai presus de fire* (ed. Chrèstou, t. II) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 7, *Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască și mai presus de fire*, 2, p. 376 – n. trad.] și în *Tomul aghioritic* (PG 150, 1228B) [tr. rom. cit., p. 415 – n. trad.]. Unul din aceste texte este de asemenea citat de sinodul din iulie 1351 (PG 151, 745B).

²⁸⁹ *Thal.*, 61, PG 90, 637D, CCSG 22, p. 101.295-297 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasia*, Întrebarea 61, p. 390 – n. trad.].

²⁹⁰ *Thal.*, 61, scolia 14, CCSG 22, p. 111.71-73 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, scolia 16, p. 394 – n. trad.].

²⁹¹ *Thal.*, 61, scolia 15, CCSG 22, p. 111.80-84 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, scolia 18, p. 395 – n. trad.]. Acest text se referă literalmente la viața dumnezeiască, iar nu la har, dar îndumnezeirea, dintr-un anumit punct de vedere, este o împărtășire nemijlocită de viața dumnezeiască, iar această viață dumnezeiască se dă ca har, noțiunea de har cuprinzând de altfel toate atributele dumnezeiești de care se împărtășește omul.

²⁹² *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1144C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 32, p. 144 – n. trad.].

existență, altfel spus din însuși harul necreat: „Căci spre aceasta ne-a și făcut [Dumnezeu], ca «să ne facem părtași dumnezeieștii firi» (2 Petru 1, 4) și ai veșniciei Lui și să ne arătăm asemenea Lui prin îndumnezeirea cea din har (ἐκ χάριτος), pentru care [datorită căreia – δι' ἧν] este toată existența, ca și durata celor ce sunt, și aducerea la ființă și nașterea celor ce nu sunt”.²⁹³ Acest pasaj este de asemenea important, deoarece arată că, potrivit Sfântului Maxim, omul nu se împărtășește doar de atributele dumnezeiești (dintre care aici este dată drept exemplu numai veșnicia), ci și de firea dumnezeiască; reluarea cuvintelor Apostolului Petru nu este o simplă citare mecanică sau aproximativă, ci are în cadrul concepției maximiene un puternic sens propriu, înțelegându-se doar că e vorba de o împărtășire de firea dumnezeiască și de atributele ei care se înfăptuiește potrivit lucrării, iar nu ființei. Sfântul Maxim amintește de asemenea de omul care „se face întreg dumnezeu după suflet și trup, din pricina harului și a strălucirii dumnezeiești a fericitei slave ce o are de pe urma Lui [Dumnezeu]”.²⁹⁴ În *Capete gnostice sau teologice*, (Suta întâi), el vorbește de sfârșitul creaturilor în Dumnezeu, „fiecare primind după măsura sa lucrarea dumnezeiască”.²⁹⁵ Cele spuse anterior despre pătrunderea, prezența și acțiunea lucrării dumnezeiești în credinciosul îndumnezeit pot constitui o confirmare în plus a acestor observații.

Se cuvine să notăm că dacă expresia „după har” este omniprezentă, adeseori ea e însoțită de alți termeni, pentru a se indica forma particulară a acestei îndumnezeiri în contrast cu o îndumnezeire după fire sau ființă.

2. Omul devine dumnezeu după har și prin participare

Sfântul Maxim vorbește uneori desul de limpede de o îndumnezeire prin participare, folosind expresii diverse și fără să dezvolte cu acest prilej o învățătură precisă despre participare, sau măcar să

²⁹³ *Ep.*, 24, PG 91, 609CD = *Ep.*, 43, 640BC [tr. rom. cit., *Epistola* 24, p. 163 – n. trad.].

²⁹⁴ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90 – n. trad.].

²⁹⁵ *Th. Ec.*, I, 47, PG 90, 1100C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 47, p. 171 – n. trad.].

indice cum anume concepe el această noțiune (spunând de altfel că această participare este cu neputință de exprimată²⁹⁶), dar înțelegând desigur prin ea distanța care continuă să existe între firea omului îndumnezeit și firea dumnezeiască însăși, sau altfel spus opunând această îndumnezeire prin participare unei îndumnezeiri prin fire.²⁹⁷ Astfel, Sfântul Maxim tâlcuiește în *Întrebări și nedumeriri* că Domnul, în veacul ce va să fie, bea vinul cel nou, „adică înnoit prin Duhul Sfânt [și] făcând dumnezei prin har pe cei vrednici, [adică] prin împărtășirea extatică și îmbătătoare a bunătăților cerești”.²⁹⁸ Însă și mai clar în *Capete despre dragoste* el vorbește de firea omenească devenită „prin împărtășire” „ceea ce este El [Dumnezeu] prin ființă”.²⁹⁹ În *Tâlcuire la Tatăl nostru*, Sfântul Maxim spune că Hristos „ne va face părtași ai firii dumnezeiești prin împărtășirea de Duhul după har”.³⁰⁰ În *Mystagogia* scrie că „împărtășirea tainei [...] preface pe cei ce se împărtășesc cu vrednicie în chipul ei și asemenea, după har și participare, Binelui prin esență”.³⁰¹ În aceeași scriere, el înfățișează îndumnezeirea prin har și participare drept ceea ce se primește întru sfârșit de la Dumnezeu de cel care s-a asemănat Lui prin lucrarea iubirii: „Dumnezeu [Cel ce grăiește], cu mult mai mult îl va arăta pe cel ce poate să facă bine, și face, ca fiind cu adevărat dumnezeu după har și participare, ca unul ce și-a însușit prin bună imitare lucrarea și însușirea binefăcătoare a Aceluia”.³⁰² În *Răspunsuri către Talasie*, 65,

²⁹⁶ *Thal.*, 59, PG 90, 612D, CCSG 22, p. 59.230 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 364 – n. trad.].

²⁹⁷ Aflăm aceeași opoziție la SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Adv. Eunom.*, III, 2, SC 305, p. 154; 5, SC 305, p. 162-164.

²⁹⁸ *Qu. D.*, 180, CCSG 10, p. 123 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 180 p. 217 – n. trad.]. A se vedea și *Întrebarea* 61, CCSG 10, p. 48.8-11 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 180 p. 217, și respectiv, Întrebarea 61, p. 127 – n. trad.].

²⁹⁹ *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, III, 25, p. 111 – n. trad.].

³⁰⁰ *Pater*, PG 90, 905D, CCSG 23, p. 70.776-777 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, p. 338 – n. trad.].

³⁰¹ *Mystagogia*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.768-771 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXI, p. 35 – n. trad.].

³⁰² *Mystagogia*, XXIV, PG 91, 713B, CCSG 69, p. 68.1122-1125 [tr. rom. cit. *supra*, XIV, p. 45 – n. trad.].

Sfântul Maxim spune despre Cuvântul că „înconjoară mintea (*nous*) ca pe o frunte și prin împărtășirea harului îndumnezeirii face mintea mai frumoasă decât pe Sine însuși”.³⁰³ O scolie la Întrebarea 33 privește mintea (*nous*) „unită cu Dumnezeu ca mai presus de fire și devenită dumnezeu prin participare”.³⁰⁴ În fine, în *Capete gnostice sau teologice*, (Suta a doua), Sfântul Maxim spune că sufletul „devine dumnezeu prin împărtășire de harul dumnezeiesc”.³⁰⁵

3. Omul devine dumnezeu după har și prin poziție (θέσις)

Sfântul Maxim spune adeseori că omul este îndumnezeit prin θέσις³⁰⁶, sau prin poziție, atribuire, instituire sau decret, cuvântul grec fiind destul de dificil de tradus, dar definind în acest context (pentru că acest cuvânt are și alte înțelesuri în scrierile maximiene³⁰⁷) o stare care nu este naturală, care nu aparține constituției unui lucru, ci a fost dobândită prin atribuirea ei de către Dumnezeu,³⁰⁸ care este o

³⁰³ *Thal.*, 65, 756D, PG 90, CCSG 22, p. 281.487-489 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 65, p. 487 – n. trad.].

³⁰⁴ *Thal.*, 33, scolia 3, CCSG 7, p. 233 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 33, scolia 3, p. 155 – n. trad.].

³⁰⁵ *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, I 168A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 88, p. 242 – n. trad.]. Ni se pare că, în ansamblu, noțiunea de participare nu apare decât ocazional în scrierile Sfântului Maxim și nu are importanța pe care P. SHERWOOD crede că poate, *a priori*, să i-o atribuie („Survey of Recent Works on St. Maximus the Confessor”, *Traditio*, 20, 1964, p. 435) și, referindu-se la el, L. THUNBERG (*Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 462-463; ed. a II-a, Chicago-La Salle, pp. 435-436) [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, pp. 478-479 – n. trad.], iar studiul care, potrivit dorinței lor, ar fi anume consacrat acestei noțiuni, credem că are în orice caz, o însemnătate limitată. Sfântul Maxim se arată în această privință puțin dependent nu doar de curentele platonice și neoplatonice, ci și de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, după cum vom arăta atunci când vom analiza noțiunea de analogie.

³⁰⁶ Afirmație pe care o găsim deja la SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Poem. moral.*, X, 140, PG 37, 690.

³⁰⁷ A se vedea L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 66 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 79 – n. trad.].

³⁰⁸ Unii traducători redau acest termen prin „adoptie”; dar această traducere nu poate fi acceptată decât pentru termenul compus *υιοθεσία*, pe care Sfântul Maxim îl utilizează de altfel și care se referă la o înfiere care nu ține de natură, ci e dobândită sau conferită prin instituire, altfel spus care desemnează propriu-zis înfierea.

manifestare a harului Său.³⁰⁹ Acest „prin poziție” îl aflăm astfel adesea opus lui „prin natură”.

În *Epistola* 9, Sfântul Maxim tâlcuiește cum Dumnezeu îl face „pe om prin poziție ceea ce se cunoaște că este El prin fire, afară însă de firea dumnezeiască”, și că poziția aceasta „il păzește pe om ca ceea ce este”,³¹⁰ adică nu-i alterează însușirile ființiale. În *Opuscule teologice și polemice*, 1, el notează simplu că Dumnezeu îi face „prin poziție pe iubitorii celor bune ceea ce se va arăta El [a fi] prin fire”.³¹¹

Adesea, noțiunea de poziție este combinată, în diferite feluri, cu cea de har. În *Ambigua*, 20, Sfântul Maxim scrie că „omul e numit dumnezeu prin cuvinte[le Scripturii] [...] fără a fi sau a se numi dumnezeu după fire sau felul de a fi,³¹² ci s-a făcut și s-a numit așa după stare [poziție] și har”.³¹³ În *Mystagogia*, Sfântul Maxim observă că cei ce se împărtășesc cu Sfintele Taine „pot fi și se pot numi dumnezei prin poziție după har, pentru că Dumnezeu îi umple în întregime și nu lasă nicio parte din ei lipsită de prezența Sa”,³¹⁴ iar mai departe spune că cei adoptați de Dumnezeu ca fii ai Săi „sunt prin poziția”³¹⁵ în

³⁰⁹ Dar nimic nu îndreptățește să se considere, așa cum face J.-M. GARRIGUES, că θεοσις ar fi potrivit Sfântului Maxim un efect creat al cauzalității de har (cf. „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, p. 285, p. 291). A se vedea critica pe care o face A. DE HALLEUX („Palamisme et tradition”, *Irenikon*, 48, 1975, p. 490) acestei interpretări eronate. Principalul text citat în această privință de J.-M. GARRIGUES (pp. 285-286) nu spune de altfel, așa cum traduce el, că cei vrednici de aceasta devin „prin poziția lor de har ceea ce este și e crezut Dumnezeu a fi prin fire și în calitate de Cauză”, ci: „prin poziția în har (κατὰ τὴν ἐν χάριτι θεοσιν) ceea ce Dumnezeu se crede că este după fire și cauză” (*Myst.*, XXIV, PG 91, 712A, CCSG 69, p. 66.1073-1075) [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 44: „Aceștia sunt [...] prin îndumnezeire în har [...] aceea ce este și e crezut Dumnezeu după fire și cauză” – *n. trad.*].

³¹⁰ *Ep.*, 9, PG 91, 445C [tr. rom. cit., *Epistola* 9, p. 59, cu menționarea unei deosebiri de traducere – *n. trad.*].

³¹¹ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, p. 194, cu menționarea unei deosebiri de traducere – *n. trad.*].

³¹² Traducem astfel οχέσις, după indicațiile oferite de Sfântul Maxim în rândurile precedente.

³¹³ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1237A [tr. rom. cit., *Ambigua*, 82, p. 210, cu menționarea unei deosebiri de traducere – *n. trad.*].

³¹⁴ *Myst.*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.772-49.775 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXI, p. 35, cu aceeași mențiune ca în nota precedentă – *n. trad.*].

³¹⁵ Text din PG și din ediția critică a CCSG, care exclude lecțiunea θεώσιν reținută de edițiile Sotiropoulos.

har, atât cât este cu putință, ceea ce Dumnezeu este și se crede după fire și cauză”.³¹⁶

4. Omul devine dumnezeu după har și prin stare (ἕξις)

Sfântul Maxim spune de asemenea că omul devine dumnezeu prin stare (ἕξις). Acest termen nu poate fi asimilat decât în mod abuziv cu noțiunea scolastică de habitus, concepția subiacentă pe care o implică această noțiune fiind, când e vorba de gândirea Sfântului Maxim, anacronică și inadecvată, în pofida voinței unor comentatori recentî.³¹⁷ Cuvântul ἕξις (care are o diversitate de semnificații,³¹⁸ pe care acești comentatori nu par să le cunoască) își pierde aici conotația de dispoziție personală pe care am văzut anterior că o capătă. Își păstrează înțelesul de stare stabilă dobândită³¹⁹ și rămâne adevărat că nu provine din ființă și nu afectează însușirile ființiale ale firii sau

³¹⁶ *Myst.*, XXIV, PG 91, 712A, CCSG 69, p. 66.1073-1074 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 44, cu aceeași mențiune ca în nota precedentă – *n. trad.*].

³¹⁷ Astfel, J.-M. GARRIGUES asimilează sistematic noțiunea de ἕξις la Sfântul Maxim cu această noțiune scolastică de habitus (ea însăși redusă în mod abuziv la virtutea iubirii) și dezvoltă pornind de la această asimilare o interpretare neotomistă a concepției maximiene despre îndumnezeire (a se vedea mai ales „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 286-294). Trimitem la criticile făcute de noi în capitolele v și ix acestei înțelegeri a noțiunii de ἕξις (a se vedea și *infra*), care este de asemenea criticată de A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irenikon*, 48, 1975, p. 490; G. BARROIS, „Palamism Revisited”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, pp. 227-228; și F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, p. 153. Pozițiile lui Garrigues au fost preluate de P. G. RENCZES (*Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003) și de A. LÉVY (*Le Créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, 2006). Criticile anterioare sunt valabile și aici. A se vedea și recenziile noastre critice ale celor două lucrări, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 100, 2005, pp. 185-187 și 103, 2008, pp. 967-976.

³¹⁸ Cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 497. O astfel de diversitate de sensuri se află deja la Aristotel [a se vedea în lb. rom., art. „hêxis”, în: FRANCIS E. PETERS, *Termenii filozofiei grecești*, trad. Dragan Stoianovici, ed. a III-a revăzută, Ed. Humanitas, București, f.a., p. 131 – *n. trad.*].

³¹⁹ Această conotație este prezentă de asemenea la Aristotel. J. TRICOT definește astfel sensul pe care Aristotel îl dă acestui termen: „Hêxis – ἕξις este felul de a fi, habitus (nu trebuie tradus prin habitudine (obișnuință), care este mai curând ἦθος), dispoziția permanentă, dobândită, posesia, starea pozitivă (prin opoziție cu στέρησις, privațiune)” (ARISTOTE, *Métaph.*, t. I, Paris, 1986, p. 28, n. 3).

logosul ei, ci se referă la *troposul* acesteia sau la modul său de a fi. Dar pe treapta superioară a îndumnezeirii, pe care omul nu este capabil s-o atingă prin sine însuși, starea sau felul de a fi sau modul de a exista pe care îl constituie ἔξις, și care este atunci o stare sau un mod de a fi dumnezeiesc, nu poate fi determinat de persoana însăși, ci este determinat prin singură lucrarea dumnezeiască, persoana însă voind și primind în mod liber ca Dumnezeu să acorde această calitate firii sale și s-o înzestreze cu o astfel de stare, pregătindu-se de mai înainte pentru primirea ei.³²⁰ E vorba de o stare mai presus de fire produsă sau stabilită de Dumnezeu, și dobândită așadar de om ca dar al bunăvoinței Sale. La acest nivel trebuie înțeleasă afirmația Sfântului Maxim că e lucrarea „tainicei inițieri teologice [...] a o face [minteă – *nous*] asemenea și egală cu Dumnezeu, pe cât e cu puțință, prin har, cu ajutorul deprinderii [prin stare]”.³²¹ Sau încă și aceasta: Duhul Sfânt, „prin cunoașterea adevărată și experiată, transformă mintea (*nous*) [sfinților] prin preafericitele raze ale lui Dumnezeu Tatăl, ca să se arate ca un alt dumnezeu, ce pătimește după *stare*, prin har, ceea ce Dumnezeu nu pătimește, ci este după ființă”.³²² De observat că, într-un același context și în legătură cu suprema „desăvârșire”, Sfântul Maxim vorbește de „starea dumnezeiască (θεία ἔξις)”, care constituie îndumnezeirea.³²³

5. Omul devine dumnezeu după har și prin calitate

Putem de asemenea considera că omul, potrivit Sfântului Maxim, este îndumnezeit după calitate,³²⁴ indicând prin aceasta că omul dobândește calitatea dumnezeiască fără a dobândi ființa

³²⁰ Vom regăsi aici primul sens al noțiunii de ἔξις.

³²¹ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241C [tr. rom. cit., *Ambigua*, 82b, p. 215 – n. trad.].

³²² *Thal.*, 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.28-71.35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60, cu o deosebire de traducere în finalul frazei: „[minteă] pătimește prin har stări ce i-au devenit o deprindere [...]” – n. trad.].

³²³ *Ep.*, 1, PG 91, 376B [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 16: „[să nu avem în noi vreo lipsă a] deprinderii [= stării] dumnezeiești” – n. trad.].

³²⁴ Astfel, M. DOUCET notează că prin îndumnezeire „schimbarea firii este [...] cu adevărat reală, intrinsecă, de ordinul calității – *poion*” („La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 152).

dumnezeiască, altfel spus, calitățile firii omului suferă o schimbare fără ca proprietățile esențiale ale acesteia să fie schimbate.

Astfel, aflăm în *Ambigua*, 7, afirmația că sfântul unit cu Dumnezeu și învăluit de el este „calificat întreg de întreg Cel ce [îl] învăluie”.³²⁵ Și în *Ambigua* 10, se spune că sfinții „sunt, pe cât este cu putință, cu atât mai calificați (ἐποιώθησαν) de Dumnezeu cu cât sunt caracterizați/marcați de El”.³²⁶ Dar ideea unei îndumnezeiri după calitate nu este explicit prezentă decât în *Răspunsuri către Talasie*. O scolie la *Întrebarea* 40, tâlcuiește astfel: Cuvântul „a îndumnezei-o [firea omenească], nu prin fire, ci prin calitatea (οὐ φύσει, ποιότητι δὲ) ce i-a dat-o”, „întărind-o [...] cu Duhul Său, precum a dat apei tărie prin calitatea vinului”.³²⁷ O scolie la *Întrebarea* 59 atrage atenția, în mod mai laconic, că „prefacerea calitativă (ἐν τῷ ποιῶ) după har, până la îndumnezeire, este ieșirea din cele hotărnicite în mod natural între început și sfârșit”.³²⁸

Această idee se leagă evident de cea întâlnită anterior, și anume că „semnele” dumnezeiești sunt prin har întipărite în om și iau locul „semnelor” omenești, omul rămânând însă esențial om.

Putem de asemenea s-o legăm de aceste alte comparații folosite de Sfântul Maxim, a aerului care devine luminos, primește calitatea luminoasă fără a deveni lumină și fără a înceta să fie aer, sau a fierului care, încins în foc, „suportă calitățile focului”,³²⁹ devine arzător și strălucitor, dar fără să devină foc și fără să înceteze de a fi fier.

³²⁵ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7b, p. 74 – n. trad.]. De notat că pentru ARISTOTEL, ἔξις constituie o anumită specie de calitate (*Categ.*, 8). Dacă Sfântul Maxim s-a inspirat aici din Aristotel, există așadar pentru el o corespondență între îndumnezeirea după stare și îndumnezeirea după calitate.

³²⁶ *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1137B [tr. rom. cit., *Ambigua*, 28, p. 136, cu menționarea deosebirii de traducere – n. trad.].

³²⁷ *Thal.*, 40, scolia 2, CCSG 7, p. 275 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, *Întrebarea* 40, scolia 2, p. 177 – n. trad.]. Această comparație nu se găsește nicăieri în altă parte, dar e de notat faptul că ea este folosită de unii mistici. Și este mai pertinentă decât s-ar părea, pentru că avem aici un amestec al celor două substanțe, dar nu o confundare, apa nu devine vin, vinul nu devine apă.

³²⁸ *Thal.*, 59, scolia 5, CCSG 22, p. 69 [tr. rom. cit. *supra*, *Întrebarea* 59, scolia 8, p. 370 – n. trad.].

³²⁹ Cf. *Th. Pol.*, 16, PG 91, 189CD [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 13, p. 278 – n. trad.].

6. Omul devine dumnezeu nu după „logosul” firii sale, ci după modul, „tropusul” existenței acesteia

Considerațiile anterioare, referitor la o îndumnezeire după stare sau calitate, ne-au condus la regăsirea într-o anumită măsură a sensului distincției, dragă Sfântului Maxim, între *logos* și *tropos*, deoarece cuvântul grec ἔξις poate fi tradus în mod corect prin „fel de a fi” și o schimbare a calității care nu implică o schimbare a însușirilor esențiale ale firii.

Am văzut că în hristologie, distincția maximiană între *logos* și *tropos* folosește la rezolvarea antinomiei pe care o constituie faptul că firea omenească a lui Hristos este îndumnezeită și faptul că ea își păstrează totuși inalterate proprietățile ființiale.³³⁰ Aceeași distincție ne-ar putea fi de folos pentru a înțelege faptul că omul este în același timp transformat în însăși firea sa prin îndumnezeire, dar că aceasta își păstrează totuși proprietățile esențiale: omul este îndumnezeit nu după *logosul* firii sale, ci după *tropusul* sau modul ei de existență. S-ar putea aplica această distincție omului îndumnezeit întemeindu-ne pe felul în care Sfântul Maxim se folosește de ea în hristologie,³³¹ și mai pe larg, pe ceea ce spune în *Ambigua*, 42, pentru a explica lucrările minunate ale lui Dumnezeu, prin care, potrivit harului, unele realități firești au fost înnoite în mod mai presus de fire, ele păstrându-și totuși însușirile esențiale:

„Toată înnoirea, vorbind în general, se referă la modul (*tropos*) lucrului ce se înnoiește, dar nu la rațiunea (*logos*) firii. Pentru că o rațiune (*logos*) înnoită alterează firea, întrucât nu mai are rațiunea (*logos*) după care există neslăbită. Dar modul (*tropos*) înnoit cu păstrarea rațiunii (*logos*) celei după fire arată puterea minunii, întrucât indică o fire suportând o lucrare ce lucrează

³³⁰ A se vedea cap. V.

³³¹ Astfel, P. SHERWOOD scrie: „Distincția *logos-tropos* [este de] o mare însemnătate; ea permite dezvoltarea unei doctrine sigure cu privire la Treime, har, îndumnezeire. Prima dintre acestea, la Maxim, are, trebuie să recunoaștem, o importanță secundară. A doua, în schimb, este primordială, dar nu izolată de celelalte. De fapt, ea ține [...] de învățătura despre Întrupare” (*The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 165; cf. p. 178).

peste rânduiala (legea) ei. Rațiunea (*logos*) firii omenești este ca firea să fie suflet și trup, sau constând din suflet rațional și trup; iar modul (*tropos*) este chipul în care lucrează și suportă o lucrare în mod natural, chip ce se alterează și se schimbă adeseori, fără să schimbe cu sine cătuși de puțin și firea. 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 puterii Sale ce le cuprinde și le străbate pe toate. Astfel, arătând din vechime măririle minunilor și semnelor, S-a folosit de modul (*tropos*) 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.³³²

Suntem îndreptățiți să vedem în Enoh și Ilie niște drepti îndumnezeiți, și în „schimbarea conducerii și îndrumării” firii, o referire la lucrarea divină care-l mișcă pe misticul a cărui lucrare omenească a fost de bunăvoie dezactivată, cu atât mai mult cu cât Sfântul Maxim afirmă în acest text că *troposul* afectează modul în care se lucrează și se suportă lucrarea, și înfățișează firea schimbată după modul (*tropos*) existenței sale, lucrând și suportând o lucrare mai presus de legea ei, prin intervenția puterii dumnezeiești. Dar trebuie să recunoaștem că acest text se referă la înnoirea firii omenești înfăptuită de Cuvântul la întruparea Sa, și se situează așadar într-un context în mod esențial hristologic. Trebuie să admitem, pe de altă parte, că Sfântul Maxim nu folosește în mod explicit distincția *logos-tropos* atunci când se referă la condiția omului îndumnezeit.

În măsura în care suntem îndreptățiți să introducem noțiunea de *tropos* în legătură cu omul îndumnezeit, ea nu poate fi înțeleasă, așa cum am arătat deja atunci când am întâlnit-o în antropologie și hristologie,³³³ într-un sens pur personal și intențional, cum vor unii comentatori recenți; ea desemnează un anumit mod de existență al firii (deosebit de *logosul* său ființial); și dacă acest mod de existență

³³² *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1341D-1344A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 114, p. 291 – n. trad.].

³³³ A se vedea cap. II, IV, și cap. V, III, 7.

este în unele cazuri definit de persoana care ipostaziază această fire, în măsura în care ei îi revine alegerea modului de existență, în alte cazuri (cel al îndumnezeirii omului, de exemplu), acest mod de existență este definit de Dumnezeu, noțiunea de mod de existență (ca și noțiunea de stare [ἔξις]) fiind examinată de Sfântul Maxim, așa cum am evidențiat, în contexte și la nivele diferite.

A *fortiori*, în concepția Sfântului Maxim, acest *tropos* nu poate fi redus, așa cum ar voi aceiași comentatori, „la modul de existență filial care este cel al Cuvântului în relația Sa cu Tatăl și manifestat de Hristos în întreaga Sa conduită”, altfel spus, nu poate fi redus „la modul ipostatic, adică filial, potrivit căruia Hristos Își supune în întregime voia Sa omenească voii Tatălui”,³³⁴ și căruia omul trebuie să i se conformeze prin imitare pentru a fi îndumnezeit.³³⁵ Nu numai că în textele Sfântului Maxim cu privire la îndumnezeirea creștinului, cugetată pe culmile sale, nu găsim ceva care să îndreptățească o asemenea interpretare, dar am arătat încă și slăbiciunea pretinsului ei temei hristologic.

X. Caracterul entitativ al îndumnezeirii omului

Este destul de limpede că îndumnezeirea omului are pentru Sfântul Maxim (ca de altfel pentru Părinții răsăriteni în general³³⁶) un caracter entitativ, și nu un caracter pur moral sau intențional,³³⁷ cum

³³⁴ I.-H. DALMAIS, „L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur (à propos de l'«Ambiguum» 42)”, *Studia Patristica*, XV, 1984, p. 289.

³³⁵ I.-H. DALMAIS, „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, în *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, p. 58; cf. ID., „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 840; „L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur (à propos de l'«Ambiguum» 42)”, *Studia Patristica*, XV, 1984, p. 289.

³³⁶ I.-H. DALMAIS, „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, în *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, p. 58; cf. ID., „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 840; „L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur (à propos de l'«Ambiguum» 42)”, *Studia Patristica*, XV, 1984, p. 289.

³³⁷ Cf. J.-M. GARRIGUES, „L'Énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, p. 275 (unde el spune că la Sfântul Maxim „modul de participare supranaturală la ființa dumnezeiască este o comuniune de prezență intențională”),

ar voi unii comentatori recenți, care consideră că ea nu privește decât dimensiunea ipostatică³³⁸ a dispozițiilor și a unor deprinderi (*habitus*)

p. 276 (unde este vorba de „participarea intențională la ființele spirituale”), p. 286 (unde autorul vorbește de o „participare intențională a omului la Dumnezeu”), p. 288 (unde este menționată „comuniunea intențională a voinței noastre cu energiile Duhului”), p. 289 (unde autorul evocă drept „mod de unire îndumnezeitoare” unirea de ordin „intențional” a celor două voințe, omenească și dumnezeiască, potrivit căreia voința omenească voiește „același lucru, același scop, voit de Dumnezeu”), p. 290 (unde e vorba de „comuniunea intențională dintre Dumnezeu și oameni” și unde se afirmă fără nicio nuanță: „Dacă pentru Maxim îndumnezeirea nu poate fi o unire entitativă de tip intermediar între unirea ființială și unirea ipostatică, trebuie așadar ca ea să fie o unire intențională”), p. 291 (unde e vorba de „inhabitarea intențională a lui Dumnezeu”), p. 292 (unde se spune că Sfântul Maxim concepe „îndumnezeirea ca pe un contact nemijlocit – ca unul ce este intențional – cu Dumnezeu” și unde este vorba de „participare intențională – prin *habitus* – la bunătatea dumnezeiască”), p. 293 (unde autorul scrie că omul „poate exista, prin intenționalitatea libertății sale, în înfierea dumnezeiască”, și că, „fiind înfiere enipostaziată, îndumnezeirea se arată la Maxim ca o reproducere, în ordinea intențională a asemănării prin *habitus* de har, a sinergiei ipostatice a Fiului lui Dumnezeu făcut om”, și unde el vorbește de „exacta asemănare intențională în bine a creaturii cu Creatorul ei” și de „prezența însăși a lui Dumnezeu care Se dă pe Sine la modul intențional, așa cum cel iubit este în cel iubitor și cel cunoscut în cel cunoscător”), p. 294 (unde intenționalul este opus entitativului și unde autorul vorbește de „îndumnezeirea noastră de har, care se operează sub forma intențională a unui *habitus*”), p. 295 (unde este vorba de „îndumnezeirea intențională prin *habitus*”). M.-J. LE GUILLOU, „Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation”, *Istina*, 19, 1974, p. 333 (unde acesta, în cadrul unei expuneri pe tema iluminării, scrie, pornind de la două scurte texte ale Sfântului Maxim, care privesc domeniul făptuirii practice (*praxis*), fără nicio legătură cu îndumnezeirea: „Vocabularul nu mai este un vocabular al impregnării și al pătrunderii, ci un vocabular al tinderii către, al finalizării și, prin urmare, un vocabular al dispozițiilor [*hexeis, habitus*], al virtuților care organizează această orientare, sau, mai precis spus, un vocabular al intenționalității”). F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, p. 190.

³³⁸ Este teza centrală a două din principalele studii ale lui J.-M. GARRIGUES, privind în mod special îndumnezeirea: *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, și „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 272-296. Este semnificativ faptul că o secțiune din acest ultim articol este intitulată: „Causalité de grâce et divinisation hypostatique” (p. 286). A se vedea F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, pp. 189-190; „L'explication trinitaire de l'Économie chez Maxime le Confesseur”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 170.

raportate la activitatea³³⁹ persoanei, definite ca unele ce constituie un „mod de existență ipostatic”, și că ar rezulta din „sinergia ipostatică a modurilor de a fi”³⁴⁰ al omului și al lui Dumnezeu, care se manifestă în principal în comunitatea (sau în identitatea potrivit scopului urmărit) dintre cele două voințe,³⁴¹ a omului și a lui Dumnezeu,³⁴² această comunitate de voință realizându-se mai cu seamă prin imitarea de către om a modului de existență filial al Cuvântului față de

³³⁹ Cf. I.-H. DALMAIS, „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 418. J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 114, p. 121, p. 123. M.-J. LE GUILLOU, Prefața la lucrarea precedentă, p. 11. În mod sigur acești interpreți sunt în această privință marcați de tradiția apuseană, care se opune în această privință tradiției răsăritene, după cum observă M.-J. CONGAR: „Răsăritul e legat mai mult de ontologia lucrurilor și de categoria harului [...], Apusul, mai mult de activitate” („La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient”, *La Vie spirituelle*, 43, 1935, p. 101).

³⁴⁰ J.-M. GARRIGUES et A. RIOU, „Théophanie selon Jean Scot Érigène et divinisation selon saint Maxime le Confesseur”, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, V-e section (Sciences religieuses)*, 77, 1969-70, p. 312.

³⁴¹ Această ultimă idee revine de multe ori în scrierile lui I.-H. DALMAIS: „Saint Maxime le Confesseur, Docteur de la charité”, *La Vie spirituelle*, 79, 1948, p. 285; „Un traité de théologie contemplative: le «Commentaire du Pater» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 29, 1953, p. 140, p. 151 („îndumnezeirea [...] nu este nimic altceva decât desăvârșita identitate de voință între om și Creatorul său”), p. 158 („«îndumnezeirea» sau desăvârșita conformitate a omului cu Dumnezeu prin identificarea voințelor”); „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 414 („[îndumnezeirea] se realizează prin conformitatea voinței omenești cu voința dumnezeiască”). „Conformitatea voinței omenești cu voința dumnezeiască” i se pare acestui comentator a fi „singura formă de îndumnezeire care nu conduce la o concepție panteistă” („La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur”, *Sciences ecclésiastiques*, 14, 1962, p. 44).

³⁴² Această concepție este bine rezumată de această afirmație a lui I. H. DALMAIS: „Omul trebuie [...] să tindă spre regăsirea comuniunii pierdute cu Dumnezeu. Nu poate fi vorba de o comuniune pe plan ființial, distincția firilor este absolută; e vorba de o comuniune în planul activității, prin desăvârșita conformitate a voinței omenești cu voința dumnezeiască” („La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur”, *Sciences ecclésiastiques*, 14, 1962, p. 447 = Introduction à *Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 28 = I.-H. DALMAIS și L. DONNAT, „Maxime le Confesseur”, *Connaissance des Pères de l'Église*, 17, Paris, 1985, p. 10).

Tatăl, manifestat de Hristos în întreaga Sa conduită,³⁴³ și îndeosebi în habitus-ul iubirii.³⁴⁴

În mod legitim, acestor interpretări li s-a reproșat „o alunecare a ontologicului spre un anume modalism”,³⁴⁵ „înlocuirea entitativului prin intențional”,³⁴⁶ și faptul că par să manifeste „o renaștere a vechiului moralism latin”.³⁴⁷

Am arătat deja potrivit căror idei apriorice s-au constituit aceste interpretări și cât de departe sunt de textele Sfântului Maxim. Vom adăuga aici doar că ele confundă în mod constant diferitele grade de înfăptuire a îndumnezeirii, și mai cu seamă cele ale pregătirii ei, care constituie bazele sale în planul făptuirii (*praxis*) și al contemplației/cunoașterii, cu împlinirea ei supremă, care ne preocupă în momentul de față, și care este de un cu totul alt ordin.³⁴⁸

Din examinarea pozițiilor Sfântului Maxim întreprinsă în cadrul acestui capitol se vede că, potrivit gândirii sale, îndumnezeirea

³⁴³ Cf. I.-H. DALMAIS, „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, în *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, p. 58; „L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur (à propos de l'«Ambiguum» 42)”, *Studia Patristica*, XV, 1984, p. 289. Cf. A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 136. J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 114. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, pp. 181-182.

³⁴⁴ Cf. A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 169, pp. 188-189. J.-M. GARRIGUES, „Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du «sein du Père» (Jn 1, 18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale”, *Istina*, 15, 1970, pp. 458-459; *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 185 s.; „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, p. 286 s. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, p. 181 s.

³⁴⁵ A. DE HALLEUX, recenzie la A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, în *Revue théologique de Louvain*, 5, 1974, p. 365.

³⁴⁶ A. DE HALLEUX, recenzie la C. VON SCHÖNBORN, „L'icône du Christ”, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 53, 1977, p. 233.

³⁴⁷ A. DE HALLEUX, recenzie cit. Cf. A. DE HALLEUX, „Palamisme et tradition”, *Irénikon*, 48, 1975, p. 491.

³⁴⁸ Ceea ce noi am arătat pe larg, iar Sfântul Maxim exprimă în mod explicit (cf. *Th. Ec.*, I, 55, PG 90, 1104B) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 55, pp. 176-177 – n. trad.].

afectează indiscutabil, într-un anume mod, firea sfinților.³⁴⁹ Dacă într-adevăr prin multe exprimări ale sale Sfântul Maxim lasă să se vadă că întotdeauna persoanele sunt cele îndumnezeite, chiar prin aceste exprimări, sau prin altele, el înfățișează îndumnezeirea ca raportându-se la firea acestor persoane.³⁵⁰ În *Tâlcuire la Tatăl nostru*, el spune că „lucrul sfatului dumnezeiesc constă în îndumnezeirea firii noastre”.³⁵¹ În *Răspunsuri către Talasie*, afirmă că „numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor și numai el străluminează firea cu lumina cea mai presus de fire și o ridică deasupra hotarelor ei prin covârșirea slavei”.³⁵² Evocând comuniunea cu Hristos, el scrie că „trup al Cuvântului [...] este și reîntoarcerea desăvârșită a firii la ea însăși și restabilirea ei prin virtute și cunoștință; sângele, îndumnezeirea care o va ține prin har în fericirea veșnică, iar oasele, însăși puterea necunoscută care va susține firea în fericirea veșnică prin îndumnezeire”.³⁵³ El scrie că Domnul, prin Evanghelie, face „să se străvadă nestrăicaciunea firii, care se va descoperi în viitor, arătând că ea nu va viețui atunci după niciuna din legile de mai înainte, [...] după ce se va fi îndumnezeit [și] se va însoți, prin Duhul, cu Însuși Dumnezeu Cuvântul”.³⁵⁴ El vorbește de „cunoștința ce s-a dat iarăși firii. Aceasta a prefăcut-o

³⁴⁹ Cf. M. DOUCET: „schimbarea firii este [...] cu adevărat reală, intrinsecă” („La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 152). F. BRUNE: „Îndumnezeirea noastră este într-adevăr îndumnezeirea firii noastre. Textele care afirmă lucrul acesta sunt nenumărate” („La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, p. 154).

³⁵⁰ Teza, apărută de J.-M. Garrigues și A. Riou, a unei schimbări de direcție în gândirea Sfântului Maxim, care se produce în sânul scrierii *Ambigua ad Iohannem*, despre care am arătat că nu este întemeiată, pare să fie cu atât mai puțin îndreptățită, cu cât aceste expresii se găsesc în *Răspunsuri către Talasie*, scrisă înainte de *Ambigua ad Iohannem*.

³⁵¹ *Pater*, PG 91, 873D, CCSG 23, p. 29.50-51 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 307 – n. trad.].

³⁵² *Thal.*, 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.94-98 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 103-104 – n. trad.].

³⁵³ *Thal.*, 35, PG 90, 380AB, CCSG 7, p. 241.39-44 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 35, p. 158 – n. trad.].

³⁵⁴ *Thal.*, 38, PG 90, 389D-392A, CCSG 7, p. 257.40-44 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 38, pp. 167-178 – n. trad.].

în harul îndumnezeirii Cuvântul, Care a făcut firea din bunătate și a îndumnezeit-o prin iubire de oameni [tr. fr.: prin har]³⁵⁵ El observă că sfinții „căutau cu stăruință și cercetau [...] nesticăciunea firii și rațiunile (*logoi*) îndumnezeirii ei”³⁵⁶ El afirmă că „legea harului este rațiunea (*logos*) mai presus de fire care preface firea în chip neschimbat, îndumnezeind-o”³⁵⁷ Am întâlnit anterior multe alte afirmații asemănătoare.

XI. Îndumnezeirea omului implică o comuniune personală cu Dumnezeu

Aceste ultime considerații nu exclud faptul că, la Sfântul Maxim, îndumnezeirea este concepută totodată ca săvârșindu-se în cadrul unei comuniuni personale a credinciosului cu Dumnezeu.

Am văzut în capitolul anterior că, chiar dacă energiile dumnezeiești izvorăsc din firea lui Dumnezeu, ele îi sunt comunicate celui sfânt de cele trei Persoane dumnezeiești, a Căror ființă comună o manifestă (și Căroră le sunt comune), într-un mod propriu fiecăreia. Dinspre partea sa, credinciosul, prin virtuți, cunoaștere și iubire, intră în comuniune personală cu Persoanele dumnezeiești, Care vin și Se sălășluiesc și pătrund în el, și-i preschimbă firea potrivit energiilor ce Le sunt comune.

Este adevărat că nu se îndumnezeiește persoana, concepută potrivit unei simple intenționalități a voinței și activității sale, independent de firea sa,³⁵⁸ dar nu se îndumnezeiește nici firea, independent de persoana care o ipostaziază. Pentru Sfântul Maxim, să amintim lucrul acesta, „ipostasul este în toate cazurile o fire” și „nu se poate concepe

³⁵⁵ *Thal.*, 40, PG 90, 400AB, CCSG 7, p. 273.107-110 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 40, p. 176 – *n. trad.*].

³⁵⁶ *Thal.*, 59, PG 90, 613A, CCSG 22, p. 61.240-242 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 365 – *n. trad.*].

³⁵⁷ *Thal.*, 64, PG 90, 725D-728A, CCSG 22, p. 237.800-801 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 462 – *n. trad.*].

³⁵⁸ Concepție care este în fond cea a lui J.-M. Garrigues, F. Heinzer, și în mod secundar a lui A. Riou, I.-H. Dalmais și C. von Schönborn. A se vedea critica lui F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, pp. 147-148.

un ipostas fără fire”.³⁵⁹ Pe de altă parte, ipostasul este cel care conferă firii o existență reală, concretă, unică. Ceea ce se îndumnezeiește este firea ipostasiată de persoana sfântului, sau mai exact această persoană în firea sa. Un astfel de echilibru între dimensiunea naturală (dimensiunea firii) și dimensiunea personală, sau mai precis o astfel de integrare a celor două dimensiuni este constantă la Sfântul Maxim, chiar dacă adesea implicită. Pot fi însă puse în paralel numeroase pasaje în care Sfântul Maxim evocă îndumnezeirea firii (sau firea îndumnezeită), cu numeroase altele în care el vorbește de îndumnezeirea celor vrednici, în care evocă pe cel sau pe cei ce sunt îndumnezeiți, alternând sau alăturând adesea cele două forme de exprimare, ceea ce arată că pentru el, în mod foarte evident, cele două dimensiuni sunt indisociabile, de neseplat, chiar dacă sunt distincte.³⁶⁰

Este important să notăm aici (vom vedea în mod amănunțit în continuare) că, fiind dăruită și înfăptuită de Dumnezeu, îndumnezeirea este una și aceeași pentru toți, însă este primită în mod diferit de diversele persoane, potrivit vredniciei fiecăreia;³⁶¹ Sfântul Maxim utilizează de nenumărate ori, pentru a indica acest fapt, adverbul ἀναλόγως, împrumutat din vocabularul dionisian al ierarhiilor,³⁶² dar care își pierde aici sensul propriu-zis ierarhic, și înseamnă literalmente „pe măsura (vredniciei fiecăruia)”. Se poate cita în această privință pasajul caracteristic din *Ambigua*, 31, unde Sfântul Maxim evocă momentul în care „se [va] umple lumea de sus, mădularele trupului adunându-se, după vrednicie [pe măsura vredniciei], lângă Cap. Fiecare mădular primește, adică, prin apropierea în virtute, locul convenit lui, prin lucrarea arhitecturală a Duhului”.³⁶³

³⁵⁹ *Th. Pol.*, 23, PG 91, 264A.

³⁶⁰ Concepția potrivit căreia Sfântul Maxim ar fi trecut de la o concepție care privilegiază firea la o concepție care privilegiază persoana este pur și simplu absurdă.

³⁶¹ Cf. B. SARTORIUS, „La Doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, Geneva, 1965, pp. 64-65, care vorbește referitor la acest aspect de o „conotație «personalistă»”.

³⁶² Găsim numeroase ocurențe în tratatul *Despre Numirile dumnezeiești*.

³⁶³ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280D-1281A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 96, p. 243 – n. trad.]. A se vedea și, de exemplu, *Thal.*, 61, PG 90, 640C, CCSG 22,

Observăm în multe alte pasaje preocuparea Sfântului Maxim de a indica acest caracter personal al comuniunii îndumnezeitoare a lui Dumnezeu cu omul, pe de o parte, și a omului cu Dumnezeu, pe de altă parte.³⁶⁴

XII. Omul îndumnezeit își păstrează identitatea personală

Nu există nicio îndoială că pentru Sfântul Maxim omul îndumnezeit își păstrează nu doar identitatea naturală sau ființială, ci și identitatea personală.³⁶⁵ El nu afirmă însă niciodată în mod explicit faptul acesta, cu toate că, atunci când își scrie marile sale lucrări duhovnicești, dispune de o noțiune precisă de ipostas,³⁶⁶ de care se va folosi ulterior în controversele hristologice.³⁶⁷

Se poate spune că pentru Sfântul Maxim unirea cu Dumnezeu potrivit lucrării³⁶⁸ se deosebește de unirea ființială, care are drept caracteristică faptul că unește ipostasuri diferite într-una și aceeași fire,³⁶⁹ și care așadar ar uni persoana îndumnezeită cu Dumnezeu în însăși firea dumnezeiască. Ea se deosebește și de „unirea care confundă (συγχυτική), care are drept caracteristică faptul de a fi „o sinteză de ipostasuri într-un întreg”, în care ele își pierd particularitățile și devin indistincte.³⁷⁰ Se distinge de asemenea, așa cum am văzut, de unirea

p. 105.330-333 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 391 – n. trad.].

³⁶⁴ A se vedea între altele *Pater*, PG 90, 905CD, CCSG 23, p. 70 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, pp. 337-338 – n. trad.]. Thal., 2, PG 90, 272BC, CCSG 7, p. 51.20-30 [tr. rom. cit. *supra*, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, p. 50 – n. trad.].

³⁶⁵ Idee deja exprimată în mod viguros de SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *Hom.* (Coll. II), XV, 10, Dörries, p. 132.140-133.147; XXVI, 5, Dörries, p. 207.41-44 [tr. rom. cit., *Omiliile duhovnicești*, XV, 10, pp. 155-156; XXVI, 5, p. 205 – n. trad.].

³⁶⁶ A se vedea îndeosebi *Opuscule teologice și polemice*, 23.

³⁶⁷ Mai cu seamă în *Epistola* 15 [tr. rom. cit., pp. 120-143 – n. trad.].

³⁶⁸ Cf. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 221 [tr. rom. cit., *Teologia bizantină*, p. 221 – n. trad.].

³⁶⁹ Cf. *Th. Pol.*, 14, PG 91, 149D [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 11, vol. 81, p. 257 – n. trad.].

³⁷⁰ Cf. *Th. Pol.*, 14, PG 91, 152C [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 11, p. 258 – n. trad.].

relațională.³⁷¹ Ea ar putea fi privită ca un tip particular de unire ipostatică, unirea ipostatică fiind cea care „adună și leagă ființele sau firile [deosebite] într-o singură persoană și un singur ipostas”,³⁷² doar că, spre deosebire de unirea ipostatică proprie lui Hristos, în care firea omenească este unită cu firea dumnezeiască potrivit ipostasului dumnezeiesc al Cuvântului, lucrarea dumnezeiască este cea care se unește cu firea omenească potrivit ipostasului uman al credinciosului care este îndumnezeit. Vl. Lossky înclină spre o astfel de explicație atunci când scrie: „Ceea ce trebuie îndumnezeit în noi este firea noastră întregă, aparținând persoanei noastre, care trebuie să intre în unire cu Dumnezeu și să devină o persoană creată cu două firi: firea umană îndumnezeită și firea dumnezeiască, sau mai degrabă energia dumnezeiască îndumnezeitoare.”³⁷³ Energiile dumnezeiești ar putea fi privite, relativ la persoana îndumnezeită, ca potrivindu-se definiției pe care Sfântul Maxim o dă homoipostaticului, și anume: [împreună-ipostasiat este] „ceea ce e compus cu altceva în unul și același ipostas, dar e deosebit de acela după ființă”³⁷⁴ Pe de altă parte, s-ar putea afla aici o expresie precisă a corespondenței pe care Sfântul Maxim o stabilește de mai multe ori între înomenirea Cuvântului și îndumnezeirea omului, prin intermediul formulei *tantum-quantum*. Trebuie să recunoaștem însă că nu aflăm la Sfântul Maxim o asemenea explicație.

Ne-am putea gândi, folosindu-ne de o altă categorie maximiană, că îndumnezeirea constă într-o enipostaziere a energiilor dumnezeiești de către ipostasul omenesc, așa cum presupune B. Sartorius.³⁷⁵

³⁷¹ Sfântul Maxim definește astfel acest mod de unire: „Unirea relațională este cea care adună diferite dispoziții de a voi (*gnômai*) într-o singură voință. [...] Unirea relațională este așadar o dispoziție comună prietenoasă sau o aspirație și o înclinare [sau: consimțire] armonioasă a voințelor” (*Th. Pol.*, 14, PG 91, 152C) [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 11, p. 258 – *n. trad.*].

³⁷² *Th. Pol.*, 14, PG 91, 152B [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul* 11, p. 258 – *n. trad.*].

³⁷³ *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 151; cf. p. 182, p. 190 [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 183; cf. p. 215, p. 223 – *n. trad.*].

³⁷⁴ *Th. Pol.*, 14, PG 91, 152A [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 11, p. 257 – *n. trad.*].

³⁷⁵ Cf. B. SARTORIUS, „La Doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, Geneva, 1965, p. 156.

Într-o perspectivă asemănătoare, Vl. Lossky vorbește de o împrerie de către persoanele create, în care se săvârșește unirea cu Dumnezeu, a harului ce lucrează în ele.³⁷⁶ Am putea găsi, pentru o mai mare rigoare, o justificare a acestei interpretări din urmă în afirmațiile Sfântului Maxim; el spune că lucrarea lui Dumnezeu, „care va îndumnezei pe toți sfinții, pricinuindu-le fericirea nădădăduită [...] fiind a lui Dumnezeu după ființă”, este de asemenea cea care „se va face a sfinților după har”,³⁷⁷ sau iarăși, că puterea ființială care produce îndumnezeirea „se face (devine) prin har a celor îndumnezeiți”.³⁷⁸ Trebuie să recunoaștem însă că Sfântul Maxim nu și-a precizat concepția folosindu-se de conceptul de enipostaziere; el introduce această noțiune exclusiv în cadrul reflecției sale hristologice, într-o perioadă ulterioară marilor sale lucrări în care tratează îndumnezeirea omului,³⁷⁹ chiar dacă în definițiile sale lasă să se vadă faptul că noțiunea de enipostaziere poate fi extinsă dincolo de sfera hristologică³⁸⁰ și că dispunea de această noțiune (elaborată deja înaintea lui de Leonțiu de Bizanț și Leonțiu al Ierusalimului), în înțelesul ei extins, încă din vremea în care a și-a scris marile sale lucrări duhovnicești.³⁸¹

Imprecizia pe care Sfântul Maxim o menține pe această temă ține cu siguranță de caracterul inefabil al modului de unire a omului cu Dumnezeu și al naturii stării îndumnezeite, mărturisit de el (după cum vom vedea în continuare) și totodată de faptul că nicio controversă nu l-a silit, ca în hristologie, să-și expliceze mai precis concepția sa în acest domeniu.

³⁷⁶ B. SARTORIUS, *op. cit.*, p. 188.

³⁷⁷ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33AB [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul 11*, p. 193 – *n. trad.*].

³⁷⁸ *Th. Pol.*, 1, 36A [tr. rom. cit. *supra*, *Opusculul 11*, p. 194 – *n. trad.*].

³⁷⁹ Cf. *Ep.*, 15 (PG 91, 557D-560C), care datează din 634-640, în *Opuscules théologiques et polémiques*, 14 (PG 91, 149BC), de pe la 640, și 16 (PG 91, 205AB), de după 643 [tr. rom. cit., *Epistola 15*, pp. 128-132; *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 11*, p. 257; *Opusculul 13*, pp. 287-288 – *n. trad.*].

³⁸⁰ Cf. *Ep.*, 15, PG 91, 557D-560A. *Th. Pol.*, 14, PG 91, 149C [tr. rom. cit., *Epistola 15*, pp. 128-132 și, respectiv, p. 257 – *n. trad.*].

³⁸¹ A se vedea definiția care se găsește în *Opuscule teologice și polemice*, 23 (PG 91, 261A-264B) datând din 626-633.

XIII. Îndumnezeirea omului este însoțită de înfierea lui

Sfântul Maxim afirmă adeseori că cel vrednic de aceasta devine nu doar Dumnezeu prin har, ci și fiu al lui Dumnezeu prin înfiere (υιοθεσία, termen folosit de Apostolul Pavel). Între înfierea credinciosului și condiția Fiului lui Dumnezeu în raport cu Tatăl Său, există desigur un raport privilegiat, cel vrednic de aceasta devenind prin har ceea ce Fiul este prin fire, potrivit unei viziuni tradiționale,³⁸² care își are rădăcinile în învățătura Apostolului Pavel.³⁸³ Sfântul Maxim stabilește de mai multe ori acest raport, dar într-un mod destul de suplu.³⁸⁴ Pe de altă parte, se poate constata că el are despre înfiere și filialitate o viziune foarte largă.³⁸⁵ Noțiunea de înfiere, pentru el, semnifică îndeosebi

³⁸² A se vedea de exemplu SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE: „Fiind prin fire creaturi, nu s-ar putea face altfel fii, dacă n-ar primi Duhul Celui ce este prin fire Fiul adevărat” (*Contr. Ar.*, II, 59, PG 26, 273A) [tr. rom. cit., *Trei cuvinte împotriva arienilor*, II, LIX, p. 297 – n. trad.].

³⁸³ Cf. *Galateni* 4, 6.

³⁸⁴ Totuși, în *Tâlcuire la Tatăl nostru*, Sfântul Maxim face o distincție între cei înfiați prin har și „Fiul prin fire al lui Dumnezeu” (*Pater*, PG 90, 884D-885A, CCSG 23, p. 42) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 316 – n. trad.]. Mai departe, el scrie că Hristos „ne face părtași ai firii dumnezeiești (2 Petru 1, 4) prin împărtășirea de Duhul după har, iar în temeiul acestui fapt vom fi fii ai lui Dumnezeu, purtând [...] întreg pe însuși Pricuinitorul harului, pe Fiul după fire al Tatălui [...] de la Care, prin Care și în Care avem și vom avea existența, mișcarea și viața” (*Pater*, PG 90, 905D, CCSG 23, p. 70) [tr. rom. cit. *supra*, p. 338 – n. trad.]. Putem observa aici că însușirile împărtășite de Fiul credincioșilor (existența, mișcarea și viața) sunt însușiri comune celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, adică Dumnezeirii (cf. *Fapte* 17, 27-28), iar nu însușiri proprii ipostasului Fiului.

³⁸⁵ Se poate constata de asemenea că el nu o concepe, cum ar voi câțiva comentatori recentți, doar ca pe o atitudine (sau, în mod mai extins, un „mod de a exista ipostatic”) de fiu în sensul strict al acestui ultim termen (numită de acești comentatori „manieră de a exista ca fiu”, „mod de a exista personal ca fiu”, „manieră de a exista filială”, „tropos filial”, „tropos de filiație”, „tropos ipostatic de fiu”, „modalitate ipostatică de filiație” etc.), atitudine definită după modelul celei a Fiului față de Tatăl, așa cum Hristos a manifestat-o prin conduita Lui în starea Sa de om (idei dezvoltate de I.-H. DALMAIS, „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, în *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, p. 58; „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 845; A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 161; J.-M. GARRIGUES, „Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du «sein du Père» (Jn 1, 18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale”, *Istina*, 15, 1970, p. 459; *Maxime le Confesseur. La charité, avenir*

faptul că omul se înalță la o nouă stare, duhovnicească și mai presus de fire; prin înfiere omul devine copil (τέκνον)³⁸⁶ al lui Dumnezeu (cf. *Ioan* 1, 12; *1 Ioan* 3, 1-2) în loc de copil al trupului. De aceea, cel înfiat poate să se arate ca unul care a devenit, în mod învederat și privilegiat, fiu al Tatălui, dar și fiu al Fiului³⁸⁷ și fiu al Sfântului Duh, Care sunt

divin de l'homme, Paris, 1976, p. 118, p. 131. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, pp. 178-181; „L'explication trinitaire de l'Économie chez Maxime le Confesseur”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 167, pp. 169-170). După J.-M. GARRIGUES, modul de existență filial care caracterizează raportul ipostatic al Fiului cu Tatăl ar fi imprimat de „ipostasul filial în energia umană a lui Hristos” sub forma unui habitus de har creat comunicat omului, care i-ar conferi capacitatea de a acționa în conformitate cu Hristos (cf. *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 135-136), îndeosebi prin iubire, ceea ce i-ar permite să fie îndumnezeit (p. 186, p. 188). Am combătut deja presupusele fundamente hristologice ale acestei interpretări (care nu-și ascunde originile tomiste, cf. J.-M. GARRIGUES, *op. cit.*, pp. 187-188), așa încât ne putem dispensa aici de combaterea concluziilor privind îndumnezeirea omului extrase din aceste false premise. Expunerea concepției maximiene despre înfiere, pe care o facem aici, este suficientă de altfel pentru a da la iveală caracterul parțial și părtinitor al acestor interpretări. Să observăm pur și simplu, o dată mai mult, că niciuna dintre aceste expresii utilizate din abundență de acești comentatori: „felul de a exista ca fiu”, „mod de a exista personal ca fiu”, „manieră de a exista filială”, „tropos filial”, „tropos de filiație”, „tropos ipostatic de fiu”, „modalitate ipostatică a filiației”, nu este folosită de Sfântul Maxim.

³⁸⁶ Acest termen mai general este mai ales folosit de Sfântul Maxim, urmând Apostolului Ioan. Cf. *Pater*, PG 90, 885A, CCSG 23, p. 42.266; PG 90, 905D, CCSG 23, p. 70.777 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 316 și, respectiv, p. 338, cu mențiunea că termenul grecesc s-a tradus, aici, ca și în textul de la Ioan, 12, prin: fii – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092C; 42, PG 91, 1348D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 93; 116, p. 296 – *n. trad.*]. *Myst.*, XXIV, PG 91, 712A, CCSG 69, p. 66.1072 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, pp. 43-44 – *n. trad.*]. *Thal.*, 9, PG 90, 285B, CCSG 7, p. 79.9 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 9, p. 66 – *n. trad.*]. Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *De Spir. Sanct.*, XV, 36, SC 17 bis, 370 [tr. rom. cit., *Despre Sfântul Duh*, pp. 50-51 – *n. trad.*].

³⁸⁷ Astfel, în *Ambigua*, 10, se spune despre Cuvântul că, „înfiind prin legea duhovnicească [a iubirii] pe cei vrednici și El Însuși fiind adoptat ca [făcându-Se] Tată de cei vrednici, [li Se dă lor] prin virtute și cunoaștere” (*Amb. Io.*, 10/11, PG 91, 1121B) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 20, p. 120 – *n. trad.*]. Este de asemenea interesant de văzut că Sfântul Maxim precizează că sfinții vor deveni „împreună-moștenitori cu Hristos (*Romani* 8, 17) după iconomie, prin puterea întrupării Celui ce Și-a însușit toată firea. Căci Hristos fiind prin fire Dumnezeu și om, ca Dumnezeu îl moștenim noi după har în chip mai presus de fire, prin participarea negrăită. Iar

deopotrivă Dumnezeu. Noțiunea de înfiere semnifică de asemenea că cel vrednic de înfiere face astfel parte, prin har, din familia lui Dumnezeu, se sălășluiește în preajma Lui și în intimitatea Lui, are parte de bunurile părintești și se face moștenitor al lor (cf. *Romani* 8, 17; *Galateni* 4, 7).³⁸⁸ Potrivit iubirii lui Dumnezeu, scrie el, „se dă în chip demn de Dumnezeu vrednicia înfierii și a fi astfel pururea într-o strânsă unire cu Dumnezeu și a sta în preajma Lui”.³⁸⁹ Iar în altă parte, el citează acest verset de la *Luca* (15, 31): „Fiule, tu totdeauna ești cu mine și toate ale mele ale tale sunt”.³⁹⁰

ca om care ne-a însușit pe noi făcându-Se pentru noi în chipul nostru, Se moștenește și El Însuși pe Sine împreună cu noi, datorită coborârii Sale neînțelese” (*Thal.*, 59, PG 90, 612CD, CCSG 22, p. 59.226-232) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, pp. 364-365 – n. trad.].

³⁸⁸ Cf. *Qu. D.*, 168, CCSG 10, p. 117.8-14 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 168, p. 210 – n. trad.].

³⁸⁹ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 139, cu menționarea unor deosebiri – n. trad.].

³⁹⁰ *Myst.*, XXIV, PG 91, 712A, CCSG 69, p. 66.1072-1073 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, pp. 43-44 – n. trad.]. Acest citat (care se referă la pilda cu fiul risipitor, pe care Sfântul Maxim o evocă și în *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1277BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 94, p. 240 – n. trad.]) apare într-un pasaj în care Sfântul Maxim face distincție între cei credincioși, cei virtuoși și cei contemplativi, care corespund începătorilor, celor înaintați și celor desăvârșiți, și încă: robilor, argaților și fiilor; această din urmă distincție o fac mulți predecesori ai Sfântului Maxim, de la care se vede limpede că a împrumutat-o (cf. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Reg. fus.*, Prol., PG 31, 896B. PSEUDO-VASILE, *Adv. Eunom.*, V, PG 29, 741B. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, IV, 53, SC 309, 166; XL, 13, SC 358, p. 224. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *De vita Mos.*, 320, SC 1, p. 326; *Hom. in Cant.*, 1, PG 44, 764B; 15, PG 44, 1112CD [tr. rom. cit., *Viața lui Moise*, p. 110; *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, Omilia I, p. 119; Omilia XV, p. 328 – n. trad.]. DOROTEI DE GAZA, *Doct.*, IV, 48, SC 92, p. 222) [tr. rom., în: *Filocalia*, vol. 9 (ed. 1980), *Ale celui între sfinți Părintele nostru Dorotei, felurite învățături...*, IV, 2, p. 514 – n. trad.]. Robi sunt cei care împlinesc poruncile de frica pedepselor. Argați, cei ce îndură necazurile nădăduind într-o răsplată. „Fii sunt cei ce nici de teama amenințărilor, nici de dorul celor făgăduite, ci în temeiul unui mod statornic [de a fi] și al unei deprinderi în înclinarea și dispoziția voluntară (*gnômê*) a sufletului spre bine, nu se despart niciodată de Dumnezeu, ca acel fiu către care s-a zis: «Fiule, tu totdeauna ești cu mine și ale mele ale tale sunt». Aceștia sunt prin poziția [variantă: prin îndumnezeire] în har, atât cât le este îngăduit oamenilor, aceea ce este și e crezut Dumnezeu după fire și cauză” (XXIV, PG 90, 709D-712A, Sotiropoulos, p. 250) [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 44, în care există și această variantă, dar și o deosebire de traducere, care nu afectează afirmația autorului – n. trad.]. Acest text însă înfățișează alipirea statornică de Dumnezeu (îndeosebi prin

Sfântul Maxim afirmă că cel vrednic de aceasta se face copil sau fiu al lui Dumnezeu prin înfiere, pentru a arăta că el nu este copil sau fiu prin naștere naturală potrivit ipostasului Tatălui, cum este Fiul, pentru că altfel ar fi ca Acesta Dumnezeu prin fire.

Chiar dacă înfierea înseamnă o filiație stabilită prin recunoaștere, prin hotărâre, prin instituire (după cum indică termenul θεός care intră în compunerea cuvântului υίοθεσία), Sfântului Maxim nu-i este greu să asemene înfierea cu nașterea – săvârșită însă în chip duhovnicesc și potrivit harului – la o stare mai presus de fire. El spune astfel despre Cuvântul că „înfierea ne-o hărăzește, dăruindu-ne după har nașterea cea mai presus de fire, de sus, prin Duhul”.³⁹¹ Sfântul Maxim insistă asupra acestei nașteri atunci când evocă figura lui Melchisedec

iubire) drept condiție prealabilă și continuă a îndumnezeirii (I.-H. DALMAIS, care citează acest pasaj, scrie destul de just că o astfel de atitudine își are *împlinirea* în îndumnezeire [„La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église. Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après «Qu. Thal.», 60, et la «Mystagogie»”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.) *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 24]), și nu evocă, cum ar voi J.-M. GARRIGUES, inversând și confundând termenii, „poziția îndumnezeitoare pe care Dumnezeu o cauzează prin har în om, ca mod al existenței sale filiale și habitus al dispoziției sale spre bine” („L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, p. 286). Atitudinea filială despre care este vorba în acest text constituie de altfel o stare virtuoaasă de iubire, și trebuie deosebită de înfiere, la care Sfântul Maxim, în acest pasaj, nu face de altfel aluzie în mod explicit. Chiar dacă ar fi așa, nu se poate vedea în referirea la ceea ce Dumnezeu este după cauză, indicarea cauzalității prin har a unei poziții îndumnezeitoare ca mod de existență filial, ci distincția stabilită între faptul că Dumnezeu pentru om este Tată prin har iar cauză prin fire, sau că omul este creat în mod natural de Dumnezeu în calitatea Sa de Căuză, și născut după har de Dumnezeu ca Tată, după cum se vede din acest pasaj din *Tâlcuire la Tatăl nostru*: prin începutul rugăciunii Tatăl nostru „suntem învățați să vestim și harul înfierii ce ni s-a dat nouă, fiind învredniciți să numim pe Cel ce ne este Păcător prin fire, Tată după har” (*Pater*, PG 90, 884D, CCSG 23, p. 42. Cf. *ibid.*, PG 90, 908A, CCSG 23, p. 71.791-792) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 316. Cf. *ibid.*, p. 338 – n. trad.].

³⁹¹ *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32.97-98. Cf. *Pater*, PG 90, 884A, CCSG 23, p. 42 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 309. Cf. tr. rom. cit., p. 338 – n. trad.]. Cf. de asemenea *Th. Ec.*, II, 27, PG 90, 1137B, unde Sfântul Maxim vorbește de cel care „se va naște prin har în Dumnezeu” și căruia „toate cele de după Dumnezeu” îi vor fi supuse [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 27, pp. 213-214: „Toate cele de după Dumnezeu [...] vor fi sub cel ce va ajunge prin har în Dumnezeu” – n. trad.].

care, prin virtute și cunoaștere, a trecut peste tot ce este sub vreme și veac,

„lăsând în urma sa cu înțelepciune prin contemplație toate câte sunt după Dumnezeu, [...] a fost născut de Cuvântul, după har, în Duhul, la cele dumnezeiești, fără de început și nemuritoare, și poartă în sine, nevătămată și adevărată, asemănarea cu Dumnezeu care l-a născut (pentru că orice naștere îl face pe cel născut să fie din naștere același cu născătorul: «Ce este născut din trup, trup este, și ce e născut din Duh, duh este» [Ioan 3, 6])”³⁹²

Despre Melchisedec, sfântul Maxim mai precizează încă și aceasta:

„nu din pricina firii celei create și a celor [ieșite] din nimic, 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, har după care se cunoaște ca fiind născut întreg cu totul prin alegerea voii [...]”³⁹³

³⁹² *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 140, cu menționarea unei deosebiri – *n. trad.*].

³⁹³ *Amb. Io.*, 1141AB [tr. rom. cit. *supra*, p. 141 – *n. trad.*]. Sfântul Maxim citează atunci cuvintele Apostolului Pavel, care spune despre el că e „făcut asemenea Fiului lui Dumnezeu” (*Evrei* 7, 3), și spune că lucrul acesta lasă să se înțeleagă că a fost „imprimat și transformat întreg” de Dumnezeu, și că orice sfânt care aduce părga frumuseții dumnezeiești „e declarat chip al lui Dumnezeu care [i-a] dat[-o]”, și că „acest mare Melchisedec, pentru virtutea dumnezeiască întipărită în el, s-a învrednicit să fie chip al lui Hristos Dumnezeu” (*Amb. Io.*, 1141BC) [tr. rom. cit. *supra*, pp. 141-142 – *n. trad.*]. A se vedea *Myst.*, XXIII, PG 91, 701B, CCSG 69, p. 54.867-868 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIII, p. 38 – *n. trad.*], unde se stabilește de asemenea un raport între înfiere și asemănarea cu Dumnezeu, asemănarea fiind o condiție a înfierii. Dintr-un alt punct de vedere, în *Tâlcuire la Tatăl nostru*, Sfântul Maxim consideră chiar că cel înfiat la Botez trebuie să manifeste însușirile Celui care l-a înfiat, ducând pentru aceasta o viață conformă cu El, și nu numai arătându-se fiu al Lui prin fapte, ci și imitându-L ca Tată (*Pater*, PG 90, 884D-885A, CCSG 23, p. 42) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 316 – *n. trad.*]. Aceste texte confirmă în mod clar că Sfântul Maxim nu concepe înfierea în sensul strict al unei asemănări cu Fiul în calitatea Lui de Fi, adică potrivit însușirilor Sale ipostatice raportate la Tatăl.

Această naștere duhovnicească care-l face pe credincios să devină fiu al lui Dumnezeu prin înfiere se încadra – să amintim lucrul acesta – în menirea omului:

„Omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu ca să se nască cu voința din Duh și să primească asemănarea adausă lui prin păzirea poruncii dumnezeiești, ca să fie același om 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 [datorită] Duh[ului] [...]”³⁹⁴

Dar pentru că Adam cu voia lui s-a lipsit pe sine de „această naștere duhovnicească din Duh”³⁹⁵ Hristos este Cel care „a restabilit tainic nașterea noastră în Duh”³⁹⁶ primind să fie botezat. Sfântul Maxim stăruie în mod deosebit asupra faptului că Botezul lui Hristos instituie o naștere spre înfiere pentru noi³⁹⁷ și spune că astfel Hristos le dă tuturor celor ce voiesc aceasta posibilitatea de a se face fii ai lui Dumnezeu.³⁹⁸

Această posibilitate, dobândită de Hristos pe seama noastră, se dă, după cum am văzut, fiecărui creștin la Botez.³⁹⁹ Botezul (și însăși simpla credință care îl precede) îl îndreptățește pe credincios să cheme pe Dumnezeu „Tată”, făcându-se astfel pe sine însuși vestitor al harului înfierii,⁴⁰⁰ pe care-l va primi apoi deplin dacă se arată

³⁹⁴ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 294 – *n. trad.*].

³⁹⁵ *Amb. Io.*, 1348C [tr. rom. cit. *supra*, p. 294 – *n. trad.*].

³⁹⁶ *Amb. Io.*, 1348C.

³⁹⁷ Cf. *Amb. Io.*, 1348B. Cf. 1348C [tr. rom. cit. *supra*, p. 295. Cf. tr. rom. cit., p. 296 – *n. trad.*].

³⁹⁸ Cf. *Amb. Io.*, 1348D [tr. rom. cit. *supra*, p. 296 – *n. trad.*].

³⁹⁹ Cf. *Myst.*, XXIV, PG 91, 712B, CCSG 69, p. 66.1080-1081 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 44 – *n. trad.*]. *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 309 – *n. trad.*]. *Ep.*, 12, PG 91, 497A, 504B [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 91 – *n. trad.*].

⁴⁰⁰ Cf. *Pater*, PG 90, 884D, CCSG 23, p. 42 [tr. rom. cit. *supra*, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 316 – *n. trad.*].

vrednic de el. Înfierea primită la Botez, potrivit Sfântului Maxim, nu este decât potențială. Pentru ca să devină înfiere reală, omul, așa cum am arătat, trebuie să păstreze darul primit la Botez, să-l facă roditor prin împlinirea poruncilor, prin virtuți și cunoaștere.⁴⁰¹ Și numai pe culmile vieții sale duhovnicești primește omul înfierea de fapt și deplin, după cum arată Sfântul Maxim în mai multe rânduri.⁴⁰² Textul major pe acest subiect este cel din *Răspunsuri către Talasie*, 6:

„Chipul [modul] nașterii noastre din Dumnezeu este îndoit: unul dă celor născuți întreg harul învierii, ca să-l aibă prezent ca potență; celălalt le dă să aibă întreg harul în lucrare, ca să preschimbe și să modeleze aplecarea voii celui născut din Dumnezeu, încât să tindă liber spre Cel ce l-a născut”⁴⁰³

Dar alte texte arată că Sfântul Maxim concepe înfierea pe care o evocă alături de îndumnezeire, ca înfiere primită la Botez, în mod real și deplin. Astfel, în legătură cu rugăciunea Tatăl nostru, el scrie:

„Chemarea atotsfântă și preacinstită a marelui și fericitului Dumnezeu și Tatăl este simbolul înfierii *adevărate și reale* care ni se va da prin darul și harul Duhului Sfânt. Prin această înfiere biruindu-se și acoperindu-se tot ce-i însușire omenească, prin pogorârea harului, se vor face și vor fi fiii lui Dumnezeu toți

⁴⁰¹ A se vedea îndeosebi *Pater*, PG 90, 877A, CCSG 23, p. 32 [tr. rom. cit. *supra*, p. 309 – n. trad.]. *Thal.*, 6, PG 90, 280C-281B, CCSG 7, pp. 69-71; 9, PG 90, 285B, CCSG 7, p. 79.8-10; 61, PG 90, 636D, CCSG 22, p. 99.239-246 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, pp. 59-60; Întrebarea 9, p. 66; Întrebarea 61, p. 387 – n. trad.]. *Th. Ec.*, I, 77, PG 90, 1112B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 77, p. 188 – n. trad.].

⁴⁰² Comentatorii evocați anterior (J.-M. Garrigues, A. Riou, F. Heinzer) ignoră aceste trepte diferite de înfiere, ceea ce dă loc în ceea-i privește la confuzii și erori de interpretare, pe care noi le-am înfățișat.

⁴⁰³ *Thal.*, 6, PG 90, 280C, CCSG 7, p. 69.8-13 [tr. rom. cit., *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 59 – n. trad.]. Cf. urmarea acestei *Întrebări* până la sfârșit. A se vedea și *Thal.*, 61, PG 90, 636D, CCSG 22, p. 99.240-242 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 61, p. 388 – n. trad.].

sfinții care s-au luminat încă de aici cu frumusețea dumnezeiască a bunătății”⁴⁰⁴

Vedem în orice caz că există trepte ale înfierii, și unele texte o arată dăruită ca potențialitate, altele îl arată pe om pe calea dobândirii ei în mod real, iar altele, în fine, îl arată pe cel vrednic de ea primind-o de la Dumnezeu în mod deplin.⁴⁰⁵

Îndumnezeirea și înfierea fiind adesea înfățișate împreună de Sfântul Maxim,⁴⁰⁶ ne-am putea gândi că ele înseamnă unul și același lucru,⁴⁰⁷ cu atât mai mult cu cât în *Ambigua*, 42, Sfântul Maxim amintește de o formulă utilizată mai înainte, „nașterea spre înfiere duhovnicească” sau încă și „nașterea spre înfiere”, spunând: „se înțelege nașterea din Duh spre îndumnezeire”.⁴⁰⁸ Dar faptul că Sfântul Maxim le deosebește în majoritatea cazurilor arată că totuși el nu le identifică. Prin urmare, nu putem să asimilăm pur și simplu înfierea cu îndumnezeirea, și nici, așa cum tind să facă unii comentatori, să reducem îndumnezeirea la înfiere,⁴⁰⁹ și prin urmare să asimilăm

⁴⁰⁴ *Myst.*, XX, PG 91, 696CD, CCSG 69, p. 47.752-759 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XX, pp. 34-35 – n. trad.].

⁴⁰⁵ Astfel, Sfântul Maxim are în vedere treapta a doua atunci când spune că Apostolul numește „drept” „pe cel credincios și pe cel ce păstrează harul dat lui la Botez, păzind prin multe pătimiri nesmulă din el înfierea [primită] prin Duhul” (*Thal.*, 61, PG 90, 640A, CCSG 22, p. 103.300-303) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 390 – n. trad.], și are în vedere ultima treaptă atunci când evocă „mintea (*nous*) de Dumnezeu înțelepțită [purtaoare de Dumnezeu] [...] fulgerând din ea numai razele curate ale Duhului, prin Care ai fost schimbat spre un chip mai dumnezeiesc, ca unul ce ai fost învrednicit să fii înfiat de Părintele tuturor” (*Ep.*, 19, PG 91, 589C) [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152 – n. trad.].

⁴⁰⁶ A se vedea mai cu seamă *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1345D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, p. 294 – n. trad.].

⁴⁰⁷ Cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 486.

⁴⁰⁸ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348B și C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 116, pp. 295-296 – n. trad.].

⁴⁰⁹ Ca A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 165. J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 162, p. 186, p. 192. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, p. 173 ș. u. (această secțiune este intitulată într-un mod caracteristic: „Der τρόπος des Sohnseins als Gestalt unserer Vergöttlichung”); „L'explication trinitaire de l'Économie chez

îndumnezeirea cu participarea la un mod filial de existență de ordin ipostatic, la care aceștia reduc înfierea însăși.⁴¹⁰

S-ar putea crede că între ele există o anumită complementaritate și că îndumnezeirea se raportează la fire, iar înfierea, la ipostas. Dar Sfântul Maxim, chiar dacă consideră că îndumnezeirea modifică firea într-un anumit mod, nu concepe firea independent de ipostasul care o posedă, iar pe de altă parte el concepe înfierea pe linia unei nașteri la o altă stare, care nu implică doar o dimensiune personală, ci și – se vede limpede din observațiile precedente cu referire mai ales la *Ambigua*, 42 – o dimensiune naturală, legată pe de o parte de căderea omului, iar pe de altă parte de regenerarea firii omenești de către Hristos în Persoana Sa și apoi în oameni;⁴¹¹ este semnificativ în această privință faptul că filiația este pusă în strânsă legătură cu Botezul lui Hristos și cu Botezul omului.

În realitate, afirmația că omul devine deopotrivă dumnezeu și fiu prin har corespunde faptului că Dumnezeu este deopotrivă Dumnezeu și Tată.⁴¹²

Maxime le Confesseur”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 170. Acesta consideră în mod eronat că în formula Sfântului Maxim: „Dumnezeu Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu Tatăl, S-a făcut Fiul al omului și om, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni” (*Th. Ec.*, II, 25, PG 90, 1136B) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 25, p. 212 – n. trad.], „expresia θεοὺς καὶ υἱοὺς θεοῦ corespunde exact formulei Θεὸς καὶ Πατήρ” (p. 170); în realitate, „dumnezei și fii ai lui Dumnezeu” corespunde mai degrabă formulei „fiu al omului și om”.

⁴¹⁰ Ca I.-H. DALMAIS, „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, în *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, p. 58 („Îndumnezeirea [...] nu este [pentru Maxim] nimic mai mult decât o participare la modul de existență filial care este cel al Cuvântului în relația Sa cu Tatăl și care a fost manifestat de Hristos prin întreaga Sa conduită”); „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 836 (unde este evocat „caracterul specific hristic și filial al îndumnezeirii creștinului prin conformitatea voinței sale cu cea a lui Hristos, structurată printr-un «mod de existență filial»”), cf. 845, 846. F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, Elveția, 1980, pp. 178-181.

⁴¹¹ Acesta este un argument în plus pentru excluderea unei interpretări în termeni pur ipostatici.

⁴¹² O astfel de afirmație nu are nimic nou. O aflăm în *Psalmi* 81, 6: „Eu am zis: Dumnezei sunteți și toți fii ai Celui Preaînalt”, și la predecesorii Sfântului Maxim,

Se pare însă, după anumite texte, că Sfântul Maxim, chiar dacă evocă adesea împreună înfierea și îndumnezeirea, nu numai că le deosebește, dar nici nu le situează la același nivel: înfierea pare că precede îndumnezeirea și o condiționează.⁴¹³ Ca în acest pasaj din *Mystagogia*: „Fericita invocare a marelui Dumnezeu și Tată și rostirea cuvintelor «Unul Sfânt» și cele următoare și împărtășirea cu sfințele și de viață făcătoarele Taine indică viitoarea înfiere, unire, legătură, asemănare și îndumnezeire, de care vor avea parte toți [cei vrednici] [...] datorită bunătății lui Dumnezeu”,⁴¹⁴ înfierea corespunzând invocării Tatălui nostru, îndumnezeirea, împărtășirii cu Sfințele Taine.⁴¹⁵ Lucrul acesta corespunde de altfel unei anumite logici, de vreme ce trebuie să fi fost deja înfiat pentru a fi primit ca părtaș la bunurile părintești și a le dobândi ca moștenire.

Putem nota rolul esențial pe care Sfântul Maxim, pe linia textului de la *Romani* 8, 14-16 și *Galateni* 4, 6 și a mai multor înaintași de-ai săi, îl recunoaște Sfântului Duh în dobândirea înfierii.⁴¹⁶ El spune că Sfântul Duh este pentru creștini „Acela care zidește în ei înfierea cea

îndeosebi la SFÂNTUL ATANASIE CEL MARE, *Contr. Ar.*, I, 38, PG 26, 92B; 39, PG 26, 93A; III, 19, PG 26, 361C; 25, PG 26, 376B [tr. rom. cit., *Trei cuvinte împotriva arienilor*, I, 38, p. 201; 39, p. 202; III, 19, p. 344; 25, pp. 351-352 – n. trad.].

⁴¹³ Ceea ce pare să admită I.-H. DALMAIS în primele sale scrieri (cf. „Lanthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur”, *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, 36, 1961, p. 209; „La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur”, *Sciences ecclésiastiques*, 14, 1962, p. 458 = Introduction à *Saint Maxime le Confesseur, Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 47).

⁴¹⁴ *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 64.1050-65.1053 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 43 – n. trad.].

⁴¹⁵ Sfântul Maxim evocă „nașterea în duh și harul înfierii pentru (πρός) îndumnezeire» (*Thal.*, 63, PG 90, 685C, CCSG 22, p. 177.487-489) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, p. 429, unde termenul grecesc este tradus prin „spre” – n. trad.], dar nu putem considera că πρός înseamnă în mod necesar „în vederea” și că implică un raport de subordonare.

⁴¹⁶ Cf. SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *De Spir. Sanct.*, XV, 36, SC 17 bis, p. 370 [tr. rom. cit., *Despre Sfântul Duh*, p. 50 – n. trad.]. F. HEINZER scrie legat de aceasta că „Duhul este Cel care conferă frii împlinirea ei: capacitatea, adică, de a viețui ca fiu al Tatălui” („L'explication trinitaire de l'Économie chez Maxime le Confesseur”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN [ed.], *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 170). În afară de faptul că regăsim

după har, dăruită prin credință⁴¹⁷, că Hristos este „harul” nostru „ca Cel ce dăruiește prin credință înfierea în Duh și harul îndumnezeirii, dat fiecăruia după vrednicie”.⁴¹⁸ El citează acest verset de la Ioan: „Ce e născut din trup, trup este, iar ce e născut din Duh, duh este” (*Ioan* 3, 6).⁴¹⁹ Spune că omul era chemat la „nașterea duhovnicească din Duhul”,⁴²⁰ și că Hristos este Cel care „a restabilit tainic nașterea noastră în Duh”⁴²¹ după ce omul s-a lipsit de ea. La Botez, harul înfierii este dat „în Duhul Sfânt”,⁴²² și cei botezați sunt „socotiți vrednici de a fi înfiați de Dumnezeu în Duhul”.⁴²³ În veacul ce va să fie, „înfierea adevărată și reală se va da prin darul și harul Duhului Sfânt”.⁴²⁴

Se vede că dacă omul contribuie, după cum am arătat, la dobândirea de fapt a înfierii prin împlinirea poruncilor, prin virtuți și prin cunoaștere, izbuteste lucrul acesta pe temeiul unui har care la început îi este *dat* la Botez, și la sfârșit este primit de el deplin, Dumnezeu fiind singurul înfăptuitor și dătător al înfierii, ca și al îndumnezeirii. În compunerea cuvântului *υιοθεσία* intră cuvântul *θεός*, care înseamnă, așa cum am văzut, o poziție, o instituire, o stabilire: omul devine fiu printr-o poziție care i se oferă în dar, după cum și Dumnezeu se face tot printr-o poziție oferită în dar.

aici o concepție prea restrictivă despre filialitate, această idee a unei firi viețuind ca fiu este cel puțin confuză.

⁴¹⁷ *Thal.*, 15, PG 90, 297CD, CCSG 7, p. 103.34-35 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 15, p. 78 – *n. trad.*].

⁴¹⁸ *Thal.*, 64, PG 90, 700B, CCSG 22, p. 197.155-157 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 64, p. 441 – *n. trad.*].

⁴¹⁹ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140CD [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 140 – *n. trad.*].

⁴²⁰ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348C [tr. rom. cit. *supra*, 116, p. 296 – *n. trad.*].

⁴²¹ *Amb. Io.*, 1348C.

⁴²² *Myst.*, XXIV, PG 91, 712B, CCSG 69, p. 66.1080-1081; p. 42.685-686; p. 58.929 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 44 – *n. trad.*]. Cf. *ibid.*, XIII, PG 91, 692C, CCSG 69, p. 42.690; XXIV, PG 91, 704D, CCSG 69, p. 59.936-947 [tr. rom. cit., XIII, p. 32; XXIV, p. 40 – *n. trad.*].

⁴²³ *Ep.*, 12, PG 91, 497A [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 91 – *n. trad.*].

⁴²⁴ *Myst.*, XX, PG 91, 696C, CCSG 69, p. 47.753-755 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XX, p. 34 – *n. trad.*]. Se va fi observat că niciunul dintre textele citate anterior nu permite să se vorbească, așa cum face J.-M. GARRIGUES, de „forma ipostatică a iubirii ca pecete a Duhului înfierii” (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 185).

XIV. Caracteristicile stării omului îndumnezeit

Îndumnezeirea, după cum am observat de multe ori, implică, pentru Sfântul Maxim, o unire a omului întreg cu Dumnezeu întreg.⁴²⁵ Omul îndumnezeit este cu Dumnezeu,⁴²⁶ se aține în preajma Lui,⁴²⁷ este așezat în apropierea Sa,⁴²⁸ și se află neconținut într-o relație de familiaritate cu El.⁴²⁹ Totuși nu putem considera, așa cum face W. Völker, că „îndumnezeirea nu înseamnă în fond mai mult decât o «existență cu Dumnezeu» foarte intensă, o legătură foarte strânsă cu Dumnezeu”.⁴³⁰ Toate cele spuse de noi anterior ar fi de ajuns pentru da la iveală caracterul limitat și superficial al unei astfel de înțelegeri a îndumnezeirii;⁴³¹ observațiile care urmează vor confirma lucrul acesta.

Se poate observa de la bun început că pentru Sfântul Maxim omul îndumnezeit nu este doar foarte apropiat de Dumnezeu și nici doar foarte strâns unit cu El. În înălțarea mistică, credinciosul „nu se oprește până nu ajunge întreg în Cel iubit întreg”.⁴³² Altfel spus, prin îndumnezeire, el intră la Dumnezeu,⁴³³ „pătrunde la Dumnezeu

⁴²⁵ A se vedea între altele: *Amb. Io.*, 10/19, PG 91, 1137B; 41, PG 91, 1308B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 28, p. 136; 106, p. 262 - n. trad.]. *Thal.*, 39, PG 90, 393B, CCSG 7, p. 261.55 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 39, p. 170 - n. trad.].

⁴²⁶ Cf. *Qu. D.*, 81, CCSG 10, p. 65 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 81, p. 148 - n. trad.]. *Myst.*, XXIV, PG 91, 712A, CCSG 69, p. 65.1068-1070 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 44 - n. trad.]. *Ep.*, 24, PG 91, 612C [tr. rom. cit., *Epistola* 24, p. 164 - n. trad.].

⁴²⁷ Cf. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 139 - n. trad.].

⁴²⁸ Cf. *Myst.*, XXIV, PG 91, 713A, CCSG 69, p. 67.1111-1112, unde îndumnezeirea este pusă în paralel cu apropierea de Dumnezeu [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 45 - n. trad.]. *Ep.*, 24, PG 91, 612C [tr. rom. cit., *Epistola* 24, p. 164 - n. trad.].

⁴²⁹ Cf. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1140B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 139 - n. trad.].

⁴³⁰ *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 486.

⁴³¹ Aceasta a suscitât deja critica lui F. BRUNÉ, *Pour que l'homme devienne Dieu*, ed. a II-a, Saint-Jean-de-Braye, 1992, p. 332.

⁴³² *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 - n. trad.].

⁴³³ Cf. *Amb. Io.*, 1084B [tr. rom. cit. *supra*, 7f, p. 86 - n. trad.].

Însuși⁴³⁴, apoi este în Dumnezeu⁴³⁵ (așa încât Dumnezeu „este umplut” de toți cei ce se împărtășesc de El⁴³⁶), „se mișcă în Dumnezeu”⁴³⁷ și „viețuiește în Dumnezeu”⁴³⁸. Pentru a exprima lucrul acesta, Sfântul Maxim se folosește de expresii topologice. Cel îndumnezeit, scrie el, ajunge „în locul ascuns al lăuntrului dumnezeiesc”⁴³⁹ și despre unul ca acesta, folosind același cuvânt ca Psalmistul (*Psalmii* 70, 3), spune iarăși că are „ca loc pe Însuși Dumnezeu”⁴⁴⁰. Deoarece omul nu poate ajunge la ființa dumnezeiască, după cum am văzut, acest loc este situat mai precis de Sfântul Maxim „în jurul lui Dumnezeu”⁴⁴¹ în tărâmul energiilor dumnezeiești. Lucrul acesta este în acord cu teoria maximiană despre *logoi*, unde folosește aceeași expresie topologică: *logoi* sunt cuprinși în Cuvântul, iar fiecare om trebuie prin modul său de a exista să coincidă cu *logosul* propriu, și așadar în final să-și ocupe în Dumnezeu locul său: „Fiecare dintre cele [făpturile] ce există potrivit rațiunii (*logos*) sale, care este în Dumnezeu, se spune că este mădular al lui Dumnezeu și își are locul [său] în Dumnezeu. Dar fără îndoială dacă este mișcat potrivit acestei rațiuni în chip înțelept și rațional, va fi în Dumnezeu, ocupându-și locul [ce i se cuvine]”⁴⁴².

⁴³⁴ *Thal.*, 54, PG 90, 509B, CCSG 22, p. 445.37-38 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 275 – n. trad.].

⁴³⁵ *Ep.*, 31, PG 91, 625A [tr. rom. cit., *Epistola* 31, p. 169 – n. trad.].

⁴³⁶ *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120.6-7 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 81, p. 148: „este plinit” – n. trad.].

⁴³⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 86 – n. trad.].

⁴³⁸ *Amb. Io.*, 7.

⁴³⁹ *Thal.*, 40, PG 90, 396B, CCSG 7, p. 267.19-20 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, p. 172 – n. trad.].

⁴⁴⁰ *Th. Ec.*, I, 68, PG 90, 1108C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, p. 185 – n. trad.]. Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 640C, CCSG 22, p. 105.328-329, unde Sfântul Maxim spune că „Dumnezeu este locașul tuturor celor mântuiți” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 391 – n. trad.].

⁴⁴¹ Cf. *Char.*, I, 12, Ceresa-Gastaldo, p. 54; 100, Ceresa-Gastaldo, p. 88; II, 27, Ceresa-Gastaldo, p. 102-104; IV, 7, Ceresa-Gastaldo, p. 196 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, I, 12, pp. 66-67, unde nu se regăsește expresia ca atare; I, 100, p. 81; II, 27, p. 88; IV, 7, p. 130 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 10/27, PG 91, 1156B; 15, PG 91, 1220C; 16, PG 91, 1224A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 41, p. 154; 77, pp. 198-199; 78, p. 201 – n. trad.]. *Th. Ec.*, I, 48, PG 90, 1100CD [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, p. 172 – n. trad.].

⁴⁴² *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 173, p. 213 – n. trad.]. Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080BC, 1084BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7d, p. 81; 7f, p. 87 – n. trad.].

Acest loc, care poate părea că are un caracter abstract în cadrul metafizicii maximiene, corespunde de fapt în mod foarte concret trupului lui Hristos care șade, îmbrăcat cu firea noastră, la dreapta Tatălui, după cum indică urmarea textului precedent, ca și acest alt pasaj cu accente pauline: „Dacă pentru aceea S-a făcut Fiu al Omului și Om Dumnezeu Cuvântul, Fiul lui Dumnezeu și Tatăl, ca să facă dumnezei și fii ai lui Dumnezeu pe oameni, să credem că vom ajunge acolo unde este acum Însuși Hristos, Capul întregului trup, Care S-a făcut pentru noi Înainte-mergător la Tatăl”.⁴⁴³

Unirea cu Dumnezeu, care se săvârșește în îndumnezeire, nu este așadar o unire în care Dumnezeu și omul sunt strâns legați unul de altul, rămânând însă fiecare în afara celuilalt. Într-un limbaj înrudit cu acela al Cântării cântărilor, Sfântul Maxim tâlcuiește cum sufletul celui vrednic are parte de sălășluirea în „patul” lui Dumnezeu, și cum în acest pat „fericit și atotsfânt se săvârșește taina înfricoșată a unirii mai presus de minte și de rațiune, prin care Dumnezeu Se face un trup și un duh cu biserica sufletului, și sufletul cu Dumnezeu”; el citează acest cuvânt al Apostolului Pavel, care spune: „Căci vor fi cei doi un trup. Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică” (*Efesenii* 5, 31-32).⁴⁴⁴

Nu numai că omul îndumnezeit „a pătruns (εισδύς) în Dumnezeu însuși”⁴⁴⁵ dar s-a și „întipărit (ἐνθήμερος) numai în Dumnezeu”.⁴⁴⁶ El devine în mod foarte concret și deplin mădular al trupului lui Hristos.⁴⁴⁷

Această unire a omului cu Dumnezeu, această intrare, această pătrundere în Dumnezeu, această sălășluire și viață în El, este corelată cu o unire a lui Dumnezeu cu omul, cu o învăluire a omului de către Dumnezeu, cu o venire a lui Dumnezeu în om, cu o pătrundere a omului de către Dumnezeu și de o sălășluire a Sa în el.

⁴⁴³ *Th. Ec.*, II, 25, PG 90, 1136BC [tr. rom. cit., în *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, p. 212 – n. trad.].

⁴⁴⁴ *Myst.*, V, PG 91, 680D-681A, CCSG 69, p. 29.460-467 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, p. 24, unde textul sună astfel: „în acest locaș fericit și preasfânt...” – n. trad.].

⁴⁴⁵ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29, p. 141 – n. trad.].

⁴⁴⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084C [tr. rom. cit. *supra*, 7f, p. 87: „numai pe Dumnezeu L-a întipărit [...] în sine” – n. trad.].

⁴⁴⁷ Cf. *Th. Ec.*, II, 30, PG 90, 1137D-1140A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, p. 215 – n. trad.].

Dacă, așa cum am văzut, omul este unit cu Dumnezeu, lucrul acesta se datorește în realitate faptului că Dumnezeu, în marea Sa bunătate, Se unește cu omul;⁴⁴⁸ dacă dinspre partea lui, omul are a se uni cu Dumnezeu pe cât îi stă în putere prin virtute și cunoaștere, printr-o astfel de unire el nu poate decât să se pregătească pentru unirea negrăită întru care se săvârșește îndumnezeirea, și să se facă vrednic de ea, pentru că o asemenea unire întrece puterile sale firești și nu poate fi lucrată decât de Dumnezeu.

Sfântul Maxim subliniază repetând iar și iar că Dumnezeu îl învăluie atunci pe om în întregime: în urcușul său mistic, „ființa înțelegătoare”, credinciosul adică, nu se oprește până când „nu este învăluită (περιληφθῆ) de El întreg, primind de bunăvoie întreagă, prin libera alegere, îmbrățișarea (circumscrierea – περιγραφή) 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 [voia] Cel[ui] ce o îmbrățișează (circumscrie)”⁴⁴⁹

Dumnezeu, în același timp, intră în om. El „S-a sălășluit întreg în întregimea lui [a sufletului], fără pătimire și în chip cuvenit cu Dumnezeu și l-a îndumnezeit întreg”⁴⁵⁰

Atunci omul este „întreg pătruns (περιχωρήσας) de Dumnezeu întreg”⁴⁵¹ și Dumnezeu îl umple cu totul de prezența Sa⁴⁵² în cel

⁴⁴⁸ Cf. *Myst.*, XXIV, PG 90, 709C, CCSG 69, p. 64.1050-65.1052 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 43 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90 – n. trad.].

⁴⁴⁹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D-1076A [tr. rom. cit. *supra*, 7b, p. 74 – n. trad.]. Cf. *Amb. Io.*, 1077A [tr. rom. cit., 7c, p. 78 – n. trad.].

⁴⁵⁰ *Myst.*, XXIII, PG 91, 701C, CCSG 69, p. 54.874-875 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIII, p. 38 – n. trad.].

⁴⁵¹ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106, pl. 262: „omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg” – n. trad.]. Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 608D, CCSG 22, p. 53.124-126: „Descoperirea adevărată a Celui crezut este pătrunderea (perihoreza) negrăită a Celui crezut în cel ce crede, după măsura credinței fiecăruia.” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 359 – n. trad.].

⁴⁵² I.-H. DALMAIS vede în această „prezență intimă a lui Dumnezeu, Care îl învăluie și pătrunde prin Duhul Său pe omul întreg” o primă caracteristică a stării de îndumnezeire („Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”,

mai dinlăuntru lăuntru al lui. Sfântul, scrie Sfântul Maxim, are în el „numai pe Cuvântul cel viu și lucrător al lui Dumnezeu, Care pătrunde (διεικνομέvov) [...] până la despărțitura sufletului și a trupului, nemaiaivând nimic nepărtaș de prezența Lui”⁴⁵³

Cei vrednici, spune el iarăși, „pot fi și se pot numi, prin lucrarea voinței [tr. fr.: prin poziție] și prin har, dumnezei, pentru că Dumnezeu întreg îi umple deplin și nu lasă nimic din ei gol de prezența Lui”⁴⁵⁴

Starea omului astfel învăluit și pătruns întreg de Dumnezeu este asemănată de Sfântul Maxim cu cea a „aerului luminat de lumină” sau a „fierului înroșit întreg de foc”⁴⁵⁵

Dumnezeu Își însușește sufletul,⁴⁵⁶ sufletul devine adică al Său și se face părtaș prin har la ceea ce El este prin fire. „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 Sa?”⁴⁵⁷

În îndumnezeire, Dumnezeu Se face „toate în toți cei mântuiți”⁴⁵⁸ Dinspre partea sa, credinciosul, care s-a lepădat de sine, a ieșit din sine și s-a predat cu totul lui Dumnezeu, se face „încăpător al lui Dumnezeu”⁴⁵⁹ „primește pe Dumnezeu întreg⁴⁶⁰ în locul său însuși și agonisește ca premiu atotonic al urcușului pe Dumnezeu întreg”⁴⁶¹

în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 419 = Introducere la *Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 55 = I.-H. DALMAIS și L. DONNAT, „Maxime le Confesseur”, *Connaissance des Pères de l'Église*, 17, Paris, 1985, p. 16).

⁴⁵³ *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1144C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 32, p. 144 - n. trad.]. Cf. *Char.*, IV, 76, Ceresa-Gastaldo, p. 228 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, IV, 76, p. 143 - n. trad.].

⁴⁵⁴ *Myst.*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.772-49.775 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXI, p. 35 - n. trad.].

⁴⁵⁵ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 - n. trad.].

⁴⁵⁶ Cf. *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 65.1052 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 43 - n. trad.].

⁴⁵⁷ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90 - n. trad.].

⁴⁵⁸ *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 65.1053 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 43 - n. trad.].

⁴⁵⁹ *Ep.*, 1, PG 91, 376A [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 15 - n. trad.].

⁴⁶⁰ Cf. *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040D, CCSG 48, p. 46-47 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 50 - n. trad.].

⁴⁶¹ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106, p. 262 - n. trad.].

căci „Însuși Dumnezeu este moștenirea celor vrednici”.⁴⁶² Această moștenire este un har dobândit [pe seama noastră] de Cuvântul, Care S-a făcut om și, în omenitatea Sa, ne-a făcut împreună-moștenitori cu El (cf. *Romani* 8, 17) și moștenitori ai Săi, ca un Dumnezeu ce este.⁴⁶³

Omul îndumnezeit se caracterizează printr-o „desăvârșire dumnezeiască”.⁴⁶⁴ Prin îndumnezeire, el devine „ca Dumnezeu (ὡς θεός)”.⁴⁶⁵

Lucrul acesta ne conduce la constatarea că îndumnezeirea este în parte concepută de Sfântul Maxim ca împlinirea desăvârșitei asemănări cu Dumnezeu și *vice versa* – concepție pe care de altfel o regăsim la mulți dintre predecesorii săi⁴⁶⁶ –, desăvârșita asemănare cu Dumnezeu însemnând identitatea cu El prin participare sau prin har.⁴⁶⁷ Lucrul acesta îl găsim exprimat în *Mystagogia*, unde asemănarea

⁴⁶² *Th. Ec.*, I, 68, PG 90, 1108C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 68, p. 184 – *n. trad.*].

⁴⁶³ Astfel Sfântul Maxim tâlcuiește că sfinții „căutau [...] nesticăciunea firii, pe care nu o aveau [...] și modurile și rațiunile (*logoi*) îndumnezeirii ei. Spre aceasta le era [...] tot zorul, dorind slava ei în Hristos, ca [...] să fie slăviți împreună cu El în veacul viitor, devenind, într-un chip mai presus de fire, moștenitori ai lui Dumnezeu după har, și împreună-moștenitori cu Hristos (cf. *Romani* 8, 17) după economie, prin puterea întrupării [inomenirii] Celui ce Și-a însușit toată firea. Căci Hristos fiind prin fire Dumnezeu și om, ca Dumnezeu Îl moștenim noi după har într-un chip mai presus de fire, prin participarea cea negrăită. Iar ca om, care ne-a însușit pe noi, făcându-Se pentru noi în chipul nostru, Se moștenește și El Însuși pe Sine împreună cu noi, datorită pogorării Sale neînțelese” (*Thal.*, 59, PG 90, 612CD, CCSG 22, p. 59.219-232) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, pp. 364-365 – *n. trad.*].

⁴⁶⁴ *Qu. D.*, 129, CCSG 10, p. 95.19 [tr. rom. cit., *Întrebări și răspunsuri*, Întrebarea 129, p. 185 – *n. trad.*].

⁴⁶⁵ *Thal.*, Prol., PG 90, 257D, CCSG 7, p. 37.344 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, p. 37 – *n. trad.*].

⁴⁶⁶ A se vedea J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, pp. 144-148, p. 152, p. 157, pp. 158-159 (Irineu), pp. 161-162, p. 173 (Clement Alexandrinul), p. 177 (Origen).

⁴⁶⁷ Se poate spune că în dobândirea desăvârșitei asemănări, chipul, ajungând la ținta sa, se unește cu Arhetipul său, după cum spune în mai multe rânduri Sfântul Maxim, referindu-se în mod explicit la Sfântul Grigorie de Nazianz (*Or.*, XXVIII, 17, SC 250, p. 134.6-7) [tr. rom. de N. Donos, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântări teologice*, Ed. Herald, București, f. a., *Cuvântarea a doua despre Dumnezeu*, XVII, p. 95 – *n. trad.*], (cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076C, 1085C [citată din Sfântul Grigorie], 1088A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 76; 7h, p. 89 – *n. trad.*]. *Th. Pol.*, 15,

și îndumnezeirea sunt puse în strânsă legătură⁴⁶⁸ și unde se vorbește de „identitatea și comuniunea asemănării după participare cu Dumnezeu [...] [prin care] omul e învrednicit să devină din om dumnezeu”.⁴⁶⁹ În *Răspunsuri către Talasie*, 22, Sfântul Maxim evocă momentul în care se „va ajunge la capătul lucrării tainice de îndumnezeire a omului, [Cuvântul] făcând pe om în tot chipul asemenea Lui, afară de identitatea de ființă cu El și ridicându-l mai presus de toate cerurile”.⁴⁷⁰ Dar acest pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 59, este cel mai clar în această privință: „Împărtășirea de bunurile [realitățile] dumnezeiești mai presus de fire este asemănarea celor ce se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc. Asemănarea celor ce se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc înseamnă identitatea actualizată prin asemănare a celor ce se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc [...]. Iar identitatea actualizată prin asemănarea celor ce se împărtășesc cu Cel de care se împărtășesc este îndumnezeirea celor ce se învrednicesc de îndumnezeire”.⁴⁷¹ Puțin mai departe, Sfântul Maxim evocă timpul în care îndumnezeirea „se va arăta prezentă și actualizată [...], care îi va face pe toți întru asemănarea dumnezeiască, pe măsura în care este capabil fiecare să o primească”.⁴⁷² În *Ambigua*, 7, el vorbește de

PG 91, 156B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul 12*, pp. 259-260 – n. trad.]. *Thal.*, 8, PG 90, 285A, CCSG 7, p. 77.13-15; 55, PG 90, 548CD, CCSG 7, p. 499.308-310 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 8, p. 65; Întrebarea 55, p. 315 – n. trad.]. Aceasta este una dintre rațiunile pentru care Sfântul Maxim nu deosebește în unele texte asemănarea de chip (cf. *Amb. Io.*, 10, PG 91, 1205C. *Amb. Th.*, Prol., PG 91, 1032AB, CCSG 48, p. 3.12-16 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, Cuvânt înainte, p. 45 – n. trad.]. P. SHERWOOD atrage atenția asupra acestui lucru, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 152, n. 55).

⁴⁶⁸ Cf. *Myst.*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.768-770; 65.1052; XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 64.1049-1051 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXI, p. 35; XXIV, p. 43 – n. trad.].

⁴⁶⁹ *Myst.*, XXIV, PG 91, 704D, CCSG 69, p. 58.933-935 [tr. rom. cit. *supra*, XXIV, p. 40 – n. trad.]. *Epistola 25* evocă omul devenit „în toate asemenea lui Dumnezeu, afară de identitatea cea după fire” (PG 91, 613D) [tr. rom. cit., *Epistola 25*, p. 165 – n. trad.].

⁴⁷⁰ *Thal.*, 22, PG 90, 320A, CCSG 7, p. 139.40-44 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 101 – n. trad.].

⁴⁷¹ *Thal.*, 59, PG 90, 608D-609A, CCSG 22, p. 53.134-141 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, pp. 360-361 – n. trad.].

⁴⁷² *Thal.*, 59, PG 90, 613B, CCSG 22, p. 61.246-249 [tr. rom. cit. *supra*, p. 365 – n. trad.].

omul care primește „să se îndumnezeiască prin asemănare”,⁴⁷³ după ce a arătat cum se poate numi, odată ce a dobândit asemănarea prin virtuți, „parte a lui Dumnezeu” și dumnezeu.⁴⁷⁴

Este însă limpede că pentru Sfântul Maxim asemănarea cu Dumnezeu, care-l caracterizează pe omul îndumnezeit, o întrece pe cea dobândită de el prin virtuți. Este împlinirea deplină a acesteia, datorită harului lui Dumnezeu care-l copleșește, după cum se sugerează în *Răspunsuri către Talasie*, 59, unde spune că asemănarea dumnezeiască este „mărirea [slava] ce va urma osteneșilor după virtute”,⁴⁷⁵ sau, altfel spus, identifică asemănarea cu slava lui Dumnezeu de care se împărtășește credinciosul îndumnezeit. Acesta strălucește de lucrarea dumnezeiască, al cărei vas și oglindă s-a făcut prin renunțarea de bunăvoie la propriile sale lucrări. Sufletul îndumnezeit în care S-a sălășluit Dumnezeu, scrie Sfântul Maxim referindu-se la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul,⁴⁷⁶ devine „chip și arătare a luminii ascunse, oglindă curată, atotstrăvezie, neștirbită, nepătată, neprihănită, ce prinde, dacă se poate spune, întreaga frumusețe a arhetipului binelui, care strălucește în el în chip dumnezeiesc și nemișorât, precum este, cu bunătatea negrăită a celor nepătrunse”.⁴⁷⁷

A spune că omul primește prin asemănarea desăvârșită cu Dumnezeu plenitudinea virtuților înseamnă a spune că a ajuns, prin harul lui Dumnezeu prezent și lucrător în el, la plenitudinea existenței fericite, întipărită ca scop și sfârșit al ființei sale în rațiunea (*logos*) ei, rațiune cu care, îndumnezeit, omul este de-acum deplin coincident.⁴⁷⁸

⁴⁷³ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1092B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 93 – n. trad.].

⁴⁷⁴ Cf. *Amb. Io.*, 1084A-C [tr. rom. cit. *supra*, *Ambigua. Către Ioan*, 7f, pp. 85-86 – n. trad.]. A se vedea *Char.*, III, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 154 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 111 – n. trad.].

⁴⁷⁵ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 613B, CCSG 22, p. 61.249-250 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 365 – n. trad.].

⁴⁷⁶ Cf. *De div. nom.*, IV, 22, PG 3, 724B, SC 578, p. 508 [tr. rom. cit., *Despre Numirile dumnezeiești*, IV, 22, p. 154 – n. trad.].

⁴⁷⁷ *Myst.*, XXIII, PG 91, 701C, CCSG 69, p. 54.877-55.882 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIII, pp. 38-39 – n. trad.].

⁴⁷⁸ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 86 – n. trad.]. *Thal.*, 61, PG 90, 640D-641A, CCSG 22, p. 105.337-339 („prezența lui Dumnezeu lucrătoare a existenței fericite”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 391: cel îndumnezeit primește pe „Dumnezeu în sine, ca să lucreze în el fericirea” – n. trad.].

Dintr-un alt punct de vedere, asemănarea desăvârșită cu Dumnezeu, care-l caracterizează pe omul îndumnezeit, arată că în el chipul s-a înălțat la arhetip și este una cu El,⁴⁷⁹ acest arhetip fiind în mod fundamental Cuvântul.

Îndumnezeirea arată că omul este făcut de Hristos în Duhul părtaș la firea dumnezeiască (cf. *2 Petru* 1, 4).⁴⁸⁰

Omul îndumnezeit se împărtășește deplin, după har, de cele dumnezeiești și mai presus de fire,⁴⁸¹ de bunătățile veșnice ale lui Dumnezeu,⁴⁸² și întreg de Dumnezeu întreg.⁴⁸³ El devine cu adevărat moștenitor al tuturor bunurilor Sale;⁴⁸⁴ toate cele ale lui Dumnezeu

⁴⁷⁹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076C, 1085C (citată din SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXVIII, 17, SC 250, 134.6-7 – tr. rom. cit., *Cuvântarea a doua despre Dumnezeu*, cap. XVII, p. 95 – n. trad.); 31, PG 91, 1277AB. [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 76; 7h, p. 89; 94, p. 240 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 15, PG 91, 156B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe*, *Opusculul* 12, pp. 259-260 – n. trad.]. *Thal.*, 8, PG 90, 285A, CCSG 7, p. 77.13-15; 55, PG 90, 548CD, CCSG 7, p. 499.308-310; 64, PG 90, 725D-728A, CCSG 22, pp. 800-803 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, *Întrebarea* 8, p. 65; *Întrebarea* 55, p. 315; *Întrebarea* 64, p. 462 – n. trad.]. Referitor la raporturile dintre asemănare și îndumnezeire pot fi găsite referințe complementare în capitolul II, secțiunea V.

⁴⁸⁰ Cf. *Pater*, PG 90, 905D, CCSG 23, p. 70.774-777 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 338 – n. trad.]. *Ep.*, 24, PG 91, 609C = *Ep.*, 43, PG 91, 640B. *Ep.*, 12, PG 91, 468C [tr. rom. cit., *Epistola* 24, p. 163; *Epistola* 12, p. 69 – n. trad.].

⁴⁸¹ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 608D, CCSG 22, p. 53.133-135 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, *Întrebarea* 59, p. 360 – n. trad.].

⁴⁸² Cf. *Qu. D.*, 180, CCSG 10, p. 123: Hristos face „dumnezei prin har pe cei vrednici prin împărtășirea extatică și îmbătătoare a bunătăților cerești” [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, *Întrebarea* 180, p. 217 – n. trad.]. *Thal.*, 3, PG 90, 276A, CCSG 7, p. 59.67-70: „Paștile sunt trecerea Cuvântului spre mintea (*nous*) omenească, prin care dăruiește tuturor celor vrednici plenitudinea bunurilor Sale, Însuși Cuvântul lui Dumnezeu venind tainic la ei.” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, *Întrebarea* 3, p. 54 – n. trad.]. *Ep. 2 Th.*, 2, CCSG 48, p. 38.21-23: „umbli în chip nemincinos prin credință spre împărtășirea de cele bune prin vedere, a cărei manifestare e îndumnezeirea [*théosis*]” [tr. rom. cit., *Mystagogia Trinitatis...*, Anexa 4, p. 499 – n. trad.]. *Ep.*, 24, PG 91, 609C = *Ep.*, 43, PG 91, 640C [tr. rom. cit., *Epistola* 24, p. 163 – n. trad.].

⁴⁸³ Cf. *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, *Întrebarea* 173, p. 213 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080C, 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7d, p. 81, 7i, p. 90 – n. trad.].

⁴⁸⁴ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1277B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 97, p. 240 – n. trad.].

sunt ale sale.⁴⁸⁵ Făcându-l pe cel vrednic părtaș la bunurile Sale, Cuvântul îi dăruiește deplinătatea lor.⁴⁸⁶

Omul îndumnezeit dobândește prin har egalitatea de cinstire cu Dumnezeu.⁴⁸⁷ El este primit la împărțășirea de slava Sa.⁴⁸⁸

Sfântul Maxim evocă adesea mărirea omului îndumnezeit, umplut de slava care îi este proprie lui Dumnezeu,⁴⁸⁹ preschimbat în slavă dumnezeiască prin har,⁴⁹⁰ slăvit în Hristos și împreună cu El.⁴⁹¹

Această slăvire este legată de prezența, reflectarea și strălucirea în omul îndumnezeit a luminii dumnezeiești,⁴⁹² lumină care, după cum am spus, manifestă dumnezeieștile lucrări. Cei ce se învrednicesc de aceasta, scrie Sfântul Maxim, „au dumnezeirea Cuvântului, care strălucește [în ei] după puterea lor”;⁴⁹³ prin îndumnezeire, Hristos face din mintea (*nous*) omului „lumină ce oglindește Lumina primă”⁴⁹⁴

⁴⁸⁵ Cf. *Myst.*, XXIV, PG 91, 712A, CCSG 69, p. 66.1072-1073 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 44 – n. trad.].

⁴⁸⁶ Cf. *Thal.*, 3, PG 90, 276A, CCSG 7, p. 59.68-70 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 3, p. 54 – n. trad.].

⁴⁸⁷ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1277B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 97, p. 240 – n. trad.]. *Thal.*, 49, PG 90, 449A, CCSG 7, p. 355.62-63 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 49, p. 219 – n. trad.].

⁴⁸⁸ Cf. *Ep.*, 12, PG 91, 505A [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 96 – n. trad.].

⁴⁸⁹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 89 – n. trad.]. A se vedea și *Amb. Io.*, 10/51, PG 91, 1205C [tr. rom. cit. *supra*, 72, p. 190 – n. trad.].

⁴⁹⁰ Cf. *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1364A [tr. rom. cit. *supra*, 124, p. 308 – n. trad.]. *Ep.*, 12, PG 91, 505C [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 96 – n. trad.]. *Thal.*, 59, PG 90, 613B, CCSG 22, p. 61.249-250 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 365 – n. trad.].

⁴⁹¹ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 612C, CCSG 22, p. 59.221-222, 224-225 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 364 – n. trad.].

⁴⁹² Cf. *Myst.*, XXIII, PG 91, 701C, CCSG 69, p. 54.877-879, citată *supra* [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIII, pp. 38-39 – n. trad.]. *Ep.*, 19, PG 91, 589C; 1, PG 91, 376A [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152; *Epistola* 1, p. 15 – n. trad.]. A se vedea dezvoltările pe această temă pe care le-am consacrat acestui subiect în capitolul X, secțiunea VI. SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, într-un pasaj citat de Sfântul Maxim (*Amb. Io.*, 10, PG 91, 1105CD – tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 10, p. 105) evoca deja pe cel ce este cu Dumnezeu și unit „cu lumina cea atotcurată, pe cât e cu puțință firii omenești” (*Or.*, XXI, 2, SC 270, 114).

⁴⁹³ *Thal.*, 54, PG 90, 525A, CCSG 7, p. 465.380-382 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 288 – n. trad.].

⁴⁹⁴ *Thal.*, 54, PG 90, 525B, CCSG 7, p. 465.390-391 [tr. rom. cit. *supra*, p. 289 – n. trad.].

Aceste afirmații despre cel credincios – că se face părtaș al firii dumnezeiești și deplin părtaș al lui Dumnezeu și al bunătăților Sale, că devine asemenea Lui, dar și „egal” cu El⁴⁹⁵ –, care coincid cu afirmația că omul îndumnezeit este „tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă”, sau că „Îl are (primește) pe Dumnezeu Însuși întreg în locul său însuși, în afară de identitatea de ființă”, indică de asemenea că Dumnezeu îi comunică omului însușirile Sale, care devin prin har, pe cât îi este omului cu puțință să și le asume, însușirile celui vrednic de aceasta.⁴⁹⁶ Sfântul Maxim spune încă, după cum am văzut, că sfinții își primesc de la Dumnezeu calitatea de a fi, își pierd trăsăturile ome-nești și dobândesc în locul lor trăsături și însușiri dumnezeiești.⁴⁹⁷

Omul îndumnezeit devine prin har nepătimitor,⁴⁹⁸ nesticăcios,⁴⁹⁹ nemuritor⁵⁰⁰ și veșnic.⁵⁰¹ Se cuvine să numim în primul rând aceste însușiri, pe de o parte pentru că toți înaintașii Sfântului Maxim le

⁴⁹⁵ *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82b, p. 215 – *n. trad.*].

⁴⁹⁶ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 408B [tr. rom. cit., *Epistola 2*, p. 38 – *n. trad.*].

⁴⁹⁷ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D; 10/19, PG 91, 1137BC; 10/20, PG 91, 1141B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74; 28, pp. 136-137; 29, p. 140 – *n. trad.*]. *Thal.*, 40, scolia 2, CCSG 7, p. 275 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 40, scolia 2, p. 177 – *n. trad.*].

⁴⁹⁸ Cf. *Amb. Io.*, 58, PG 91, 1384A. [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 144, p. 325 – *n. trad.*]. *Ep.*, 1, PG 91, 364B [tr. rom. cit., *Epistola 1*, p. 9 – *n. trad.*].

⁴⁹⁹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088B; 42, PG 91, 1349A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, pp. 89-90; 116, p. 297 – *n. trad.*]. *Thal.*, 5, PG 90, 280AB, CCSG 7, p. 67.38-40; 12, PG 90, 293C, CCSG 7, p. 93.14-16; 38, PG 90, 389D, CCSG 7, p. 257.40-41; 54, PG 90, 520A, CCSG 7, p. 457.249; 59, PG 90, 612C, CCSG 22, p. 59.213-214 și 219-221 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 5, p. 58; Întrebarea 12, p. 73; Întrebarea 38, p. 167; Întrebarea 54, p. 283; Întrebarea 59, p. 364 – *n. trad.*]; *Thal.*, 59, PG 90, 613A, CCSG 22, p. 61.240-242 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 365 – *n. trad.*].

⁵⁰⁰ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C; 10/20, PG 91, 1141A-1144D; 42, PG 91, 1349A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90; 29, pp. 141-144; 116, p. 296 – *n. trad.*]. *Thal.*, Intr., PG 90, 257D, CCSG 7, p. 37.342; 54, PG 90, 520A, CCSG 7, p. 457.249; 59, PG 90, 612C, CCSG 22, p. 59.214-215 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Introducere, p. 37; Întrebarea 54, p. 283; Întrebarea 59, p. 364; Întrebarea 59, p. 364 – *n. trad.*].

⁵⁰¹ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, pp. 89-90 – *n. trad.*]. *Ep.*, 24, PG 91, 609C = *Ep.*, 43, PG 91, 640BC [tr. rom. cit., *Epistola 24*, p. 163 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 68, PG 90, 1108C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 68, pp. 184-185 – *n. trad.*].

privesc ca pe cele dintâi roade ale îndumnezeirii;⁵⁰² pe de altă parte, pentru că pe acestea le avea Adam prin har încă de când l-a plămădit pe el Dumnezeu, iar când a păcătuit, mai întâi de ele s-a văzut lipsită firea sa și a urmașilor săi; și, în fine, pe acestea i le-a redat mai întâi Hristos când prin iconomia Sa mântuitoare a restabilit în starea dintru început firea omenească⁵⁰³ (este de altfel semnificativ faptul că Sfântul Maxim poate, „atunci când este cazul, să folosească termenul «restabilire» ca un sinonim al celui de «îndumnezeire»⁵⁰⁴).

Veșniciei îi corespunde firește existența veșnică primită prin har de omul îndumnezeit,⁵⁰⁵ existență veșnică unită pentru el cu existența fericită în veșnica existență fericită, primită prin har. Astfel Sfântul Maxim scrie că sângele Cuvântului este „îndumnezeirea care va ține [firea] prin har în fericirea veșnică, iar oasele, însăși puterea necunoscută care va susține firea în fericirea veșnică prin îndumnezeire”⁵⁰⁶. El spune iarăși, mai limpede: „Se cădea ca Cel ce este [cu adevărat] după fire Făcătorul ființei lucrurilor, să se facă și Autorul îndumnezeirii după har a celor create, ca astfel Dătătorul existenței să Se arate și ca Dăruitorul fericirii veșnice a existenței”⁵⁰⁷. Mai departe el scrie că „legea harului este rațiunea (*logos*) mai presus de fire, care preface firea în chip neschimbat îndumnezeind-o și arată în firea oamenilor ca într-o icoană arhetipul necuprins și mai presus de ființă și de fire și procură fericirea veșnică [existența veșnic fericită]”⁵⁰⁸.

Am văzut că omul îndumnezeit se ridică mai presus de materie și formă prin harul lui Dumnezeu, Cel ce este prin fire fără materie

⁵⁰² A se vedea J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938.

⁵⁰³ Cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 481.

⁵⁰⁴ W. VÖLKER, *op. cit.* Cf. *Th. Pol.*, 7, PG 91, 72B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 6*, p. 216 – *n. trad.*].

⁵⁰⁵ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan, 7f*, pp. 86-87 – *n. trad.*].

⁵⁰⁶ *Thal.*, 35, PG 90, 380AB, CCSG 7, p. 241.41-44 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea 35*, p. 158 – *n. trad.*].

⁵⁰⁷ *Thal.*, 60, PG 90, 624D, CCSG 22, p. 79.117-120 [tr. rom. cit. *supra*, *Întrebarea 60*, p. 377 – *n. trad.*].

⁵⁰⁸ *Thal.*, 64, PG 90, 725D-728A, CCSG 22, p. 800-804 [tr. rom. cit. *supra*, *Întrebarea 64*, p. 462 – *n. trad.*].

și fără formă;⁵⁰⁹ încă nici mărginirilor timpului nu mai este supus.⁵¹⁰ Devine fără de sfârșit, încă și fără de început, așadar nenăscut și într-un anume fel necreat, prin har (sau prin puterea lucrării necreate care este în el și-l îndumnezeiește⁵¹¹), așa cum se arată aceasta în mod arhetipal la Melchisedec.⁵¹²

Omul îndumnezeit primește totodată desăvârșita neschimbabilitate a sufletului său,⁵¹³ o altă însușire pierdută de Adam și restaurată de Hristos.

Mintea (*nous*) sa devine unitară și uniformă.⁵¹⁴ Capătă desăvârșita simplitate,⁵¹⁵ care se arată a fi pentru Sfântul Maxim una din cele mai

⁵⁰⁹ Cf. *Amb. Io.*, 30, PG 91, 1273C; 10/20, PG 91, 1141B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 92, p. 238; 29, p. 141 – *n. trad.*].

⁵¹⁰ Cf. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1137CD [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 137 – *n. trad.*]. *Thal.*, 61, PG 90, 641A, CCSG 22, p. 105.338-340 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 391 – *n. trad.*].

⁵¹¹ Cf. P. CHRISTOU, „Maximos Confessor. On the Infinity of Man”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 271.

⁵¹² Cf. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1141A-1144A, 1144C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 29-30, pp. 141-143 și 32, p. 144 – *n. trad.*]. Cf. J. ROMANIDÈS, Discussion concerning the Paper of Fr. Paul VERGHESE, „The Monothelite Controversy. A Historical Survey”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, 13, 1968, p. 209.

⁵¹³ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 90 – *n. trad.*]. *Thal.*, 54, PG 90, 520A, CCSG 7, p. 457.251-252; 65, PG 90, 769B, CCSG 22, p. 301.784-785 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, pp. 283-284; Întrebarea 65, p. 499 – *n. trad.*]. *Ep.*, 1, PG 91, 364BC [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 9 – *n. trad.*]. Această neschimbabilitate primită prin har o continuă și o întărește pe cea dobândită prin voința gnomică (*gnômè*) ca deprindere (dispoziție habituală) (cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084B; 10/20, PG 91, 1145A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7f, p. 86; 33, p. 144 – *n. trad.*]. *Ep.*, 1, PG 91, 364B [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 9 – *n. trad.*]), dar se deosebește de aceea prin natura sa.

⁵¹⁴ Cf. *Char.*, III, 97, Ceresa-Gastaldo, p. 190 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, p. 128 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 10/43, PG 91, 1196B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 64, p. 182 – *n. trad.*]. *Thal.*, 25, PG 90, 333A, CCSG 7, p. 163.78 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 116 – *n. trad.*].

⁵¹⁵ Cf. *Amb. Io.*, 37, PG 91, 1297A; 10/43, PG 91, 1196B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 102c, p. 254; 64, p. 182 – *n. trad.*]. *Myst.*, V, PG 91, 680B, CCSG 69, p. 27.435 („îndumnezeirea care produce simplitatea”); 681B, CCSG 69, p. 30.474-477 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, p. 23; p. 24 – *n. trad.*]. Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 459 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, p. 475 – *n. trad.*]. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 483. Și în acest caz,

însemnate însușiri dumnezeiești,⁵¹⁶ în strânsă legătură cu unitatea Preasfintei Treimi.⁵¹⁷

Omul îndumnezeit viază din viața lui Dumnezeu (care este Viața însăși),⁵¹⁸ „viața dumnezeiască cea mai presus de veac, de loc și de timp” și necircumscrisă,⁵¹⁹ viața cea adevărată pe care o dă Cuvântul⁵²⁰ Cel ce viază și lucrează în el.⁵²¹

Această viață e viața cea fericită.⁵²² Sfântul Maxim evocă adesea plăcerea (ἡδονή), bucuria, veselia (χαρά, εὐφροσύνη⁵²³, ἀγαλλίασις⁵²⁴) și fericirea (μακαριότης)⁵²⁵ de care îi umple Dumnezeu pe cei îndumnezeiți de El⁵²⁶, și desfătarea (ἀπόλαυσις)⁵²⁷ acestora. În *Ambigua*, 7, el scrie astfel:

„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 bunătața Sa? De aceea, bine au

simplitatea dăruită de Dumnezeu (cf. *Amb. Io.*, 37, PG 91, 1297A) o prelungește și o întărește pe cea dobândită mai înainte prin deprinderea în bine, deosebindu-se însă de aceea prin natura sa (cf. *Amb. Io.*, 10/12, PG 91, 1124A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 21, p. 121 – n. trad.]. *Ep.*, 1, PG 91, 364BC [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 9 – n. trad.]).

⁵¹⁶ Cf. P. SHERWOOD, *St. Maximus the Confessor*, Londra, 1955, p. 30.

⁵¹⁷ Cf. între altele *Amb. Io.*, 10/43, PG 91, 1196B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 64, p. 182 – n. trad.]. *Myst.*, V, PG 91, 680A, CCSG 69, p. 27.426-429 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, p. 23 – n. trad.].

⁵¹⁸ Cf. *Th. Ec.*, I, 54, PG 90, 1104AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 54, p. 176 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, pp. 89-90 – n. trad.].

⁵¹⁹ *Thal.*, 61, PG 90, 641A, CCSG 22, p. 105.339-340 și 343-344 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea* 61, pp. 391-392 – n. trad.].

⁵²⁰ Cf. *Amb. Io.*, 10/16, PG 91, 1125C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 25, p. 125 – n. trad.].

⁵²¹ Cf. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1144C [tr. rom. cit. *supra*, 32, p. 144 – n. trad.].

⁵²² Cf. *Th. Ec.*, I, 54, PG 90, 1104AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 54, p. 176 – n. trad.].

⁵²³ Cf. *Thal.*, 40, PG 90, 396B, CCSG 7, p. 267.21 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea* 40, p. 172 – n. trad.].

⁵²⁴ Cf. *Thal.*, 40 PG 90, 396B, CCSG 7, p. 267.21 [tr. rom. cit. *supra*, p. 172 – n. trad.].

⁵²⁵ Cf. *Th. Ec.*, II, 25, PG 90, 1136C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 25, p. 212 – n. trad.].

⁵²⁶ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 89 – n. trad.].

⁵²⁷ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 608D, CCSG 22, p. 53.131-134 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie, Întrebarea* 59, p. 360 – n. trad.].

numit această stare plăcere [...] și bucurie. [...] plăcere (produsă de cunoașterea lui Dumnezeu și de gustarea fericirii ce urmează ei), ca una ce este sfârșit al lucrărilor naturale (căci așa definesc plăcerea). [...] Iar bucurie e 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, ca plăcerea. De aceea, Scriptura de Dumnezeu insuflată și Părinții noștri înțelepțiți în tainele dumnezeiești, au spus întotdeauna că bucuria e numele ce indică adevărul viitor”.⁵²⁸

Iar în *Ambigua*, 46, el evocă momentul în care „cei vrednici vor primi suprema fericire [...], cea a îndumnezeirii”.⁵²⁹ Această fericire își are izvorul în lucrarea dumnezeiască prezentă și lucrătoare în om, care îl face pe acesta părtaș la însăși viața, bunătățile și fericirea lui Dumnezeu.⁵³⁰ Astfel, Sfântul Maxim precizează în *Opuscule teologice și polemice*, 1, că lucrarea lui Dumnezeu care „îndumnezeiește pe toți sfinții” constituie „fericirea nădăjduită”.⁵³¹ Încă și mai precis scrie în *Răspunsuri către Talasie*, 50: „Lucrarea aceasta nemijlocită, atotviguroasă și supraputernică a lui Dumnezeu, ce lucrează infinit, este o plăcere și o bucurie tainică și supratainică a celor stăpâniți de ea în temeiul unei uniri negrăite și mai presus de înțelegere”.⁵³² Această desfătare, această bucurie și această fericire sunt mai presus de fire atât prin natura, cât și prin obârșia lor; Sfântul Maxim precizează lucrul acesta în legătură cu plăcerea care ușor ar putea fi înțeleasă ca simplă plăcere firească: „Mai presus de fire numim plăcerea dumnezeiască și neînțeleasă, pe care Dumnezeu o procură firii, unindu-Se după har cu cei vrednici”.⁵³³

⁵²⁸ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088C-1089A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, pp. 90-91 – n. trad.].

⁵²⁹ *Amb. Io.*, 46, PG 91, 1357B [tr. rom. cit. *supra*, 122, p. 303 – n. trad.].

⁵³⁰ Cf. *Myst.*, V, PG 91, 680C, CCSG 69, p. 29.450-454 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, p. 23 – n. trad.]. Cf. PSEUDO-DIONISIE, *Ep.*, 9, 5, PG 3, 1113A [tr. rom. cit., *Epistole*, 9, 5, p. 268 – n. trad.].

⁵³¹ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 33C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 11, p. 193 – n. trad.]. Cf. *Th. Pol.*, 1, 33D [tr. rom. cit. *supra*, p. 194 – n. trad.].

⁵³² *Thal.*, 59, PG 90, 609B, CCSG 22, p. 55.154-157 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 361 – n. trad.].

⁵³³ *Thal.*, 59, PG 90, 609BC, CCSG 22, p. 55.160-163 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 59, p. 362 – n. trad.].

XV. Se îndumnezeiește întregul om, suflet și trup

Întregul om, în întregime este îndumnezeit.⁵³⁴ Sfântul Maxim evocă adesea îndumnezeirea ca îndumnezeire a minții (*nous*).⁵³⁵ Și e firesc ca mintea omului să fie îndumnezeită mai întâi: ea, cea mai nobilă dintre puterile lui,⁵³⁶ cea prin care, în modul cel mai propriu și mai distins, se îndreaptă către Dumnezeu⁵³⁷ și intră în comuniune cu El (mai cu seamă prin sesizarea rațiunilor – *logoi* – din fapte și în ele contemplând pe Dumnezeu,⁵³⁸ apoi contemplând Numirile dumnezeiești⁵³⁹); cea prin care de asemenea, pe o treaptă mai înaltă, se unește și este unit cu Dumnezeu,⁵⁴⁰ cea prin care, în fine, omul primește cunoașterea/vederea lui Dumnezeu Însuși,⁵⁴¹ prin care, după cum am văzut, el este îndumnezeit.

Mintea (*nous*) comunică în chip nemijlocit acest har al îndumnezeirii primit de la Dumnezeu întregului suflet, apoi trupului, pe care în „chip negrăit” îl învăluie și în care pătrunde.⁵⁴²

⁵³⁴ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D-1076A, 1076C, 1088C; 10/3, PG 91, 1113B; 10/19, PG 91, 1137BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74; 7c, pp. 77-78; 7i, p. 90; 13, p. 111; 28, pp. 136-137 – *n. trad.*]. *Ep.*, 1, PG 91, 376AB [tr. rom. cit., *Epistola* 1, p. 15 – *n. trad.*].

⁵³⁵ Cf. *Qu. D.*, 142, CCSG 10, p. 101.18-21 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 142, p. 192 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82b, pp. 214-215 – *n. trad.*]. *Thal.*, Intr., PG 90, 260A, CCSG 7, p. 37.348-349; 3, PG 90, 376A, CCSG 7, p. 59; 6, PG 90, 281A, CCSG 7, p. 69.27-71.35; 25, PG 90, 332C-333A, CCSG 7, p. 161.54-163.80; 33, scolia 3, CCSG 7, p. 233.12-15; 65, 756D, PG 90, CCSG 22, p. 281.487-489 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Introducere, p. 37; Întrebarea 3, p. 54; Întrebarea 6, p. 60; Întrebarea 25, pp. 115-116; Întrebarea 33, scolia 3, p. 154; Întrebarea 65, p. 487 – *n. trad.*].

⁵³⁶ Cf. *Amb. Io.*, 10/2, PG 91, 1112B; 10/3, PG 91, 1116A; 15, PG 91, 1220A; 21, PG 91, 1248B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 11, p. 110; 13, pp. 113-114; 77, p. 198; 83, p. 219 – *n. trad.*].

⁵³⁷ Cf. *Amb. Io.*, 10/2, PG 91, 1112A [tr. rom. cit. *supra*, 11, p. 109 – *n. trad.*].

⁵³⁸ Cf. *Amb. Io.*, 10/18, PG 91, 1129B [tr. rom. cit. *supra*, 27, p. 130 – *n. trad.*].

⁵³⁹ Cf. *Amb. Io.*, 30, PG 91, 1273B [tr. rom. cit. *supra*, 92, p. 237 – *n. trad.*].

⁵⁴⁰ Cf. *Amb. Io.*, 10/43, PG 91, 1196B; 13, PG 91, 1209A [tr. rom. cit. *supra*, 64, p. 182; 75, p. 192 – *n. trad.*].

⁵⁴¹ Cf. *Amb. Io.*, 10/3, PG 91, 1112B-1113B [tr. rom. cit. *supra*, 13, pp. 111-112 – *n. trad.*].

⁵⁴² Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1336A [tr. rom. cit. *supra*, 112a, p. 285 – *n. trad.*].

Sfântul Maxim evocă adesea îndumnezeirea sufletului,⁵⁴³ incluzând aici și mintea (*nous*), dar și toate celelalte facultăți.⁵⁴⁴

El subliniază că trupul însuși „se îndumnezeiește și el împreună cu sufletul [...] pe potriva lui”.⁵⁴⁵ Într-un binecunoscut pasaj din *Ambigua*, 7, el spune că „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”.⁵⁴⁶ „Așa încât nu se mai vede decât Dumnezeu atât prin suflet, cât și prin trup, însușirile naturale [ale acestora] fiind biruite prin covârșirea slavei”.⁵⁴⁷

Afirmția maximiană că trupul este și el îndumnezeit se sprijină pe de o parte pe deosebit de puternica lui convingere că omul este alcătuit în mod cu neputință de despărțit din suflet și trup. El consideră că faptul acesta face parte din însăși definiția firii sale, din *logosul* său,⁵⁴⁸ și subliniază, pe de altă parte, într-o amplă dezvoltare din *Ambigua*, 42, că trupul și sufletul vin în mod simultan la viață și rămân în chip nedespărțit legate, neputând exista (nici chiar în moarte, care nu le desparte în mod definitiv) în afara „întregului” ale cărui „părți” sunt.⁵⁴⁹ Dar nu putem considera, pentru aceasta, că

⁵⁴³ Cf. *Amb. Io.*, 58, PG 91, 1384A [tr. rom. cit. *supra*, 144, p. 325 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, 1168A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 88, p. 242 – *n. trad.*].

⁵⁴⁴ Cf. *Myst.*, V, PG 91, 680C-681D, CCSG 69, p. 29.454-31.501 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, p. 24 – *n. trad.*].

⁵⁴⁵ *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, 1168A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 88, p. 242 – *n. trad.*].

⁵⁴⁶ *Amb. Io.*, 7, PG 1088C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 71, p. 90 – *n. trad.*].

⁵⁴⁷ *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, 1168A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 88, p. 242 – *n. trad.*]. A se vedea și *Amb. Io.*, 30, PG 91, 1273C [tr. rom. cit., *Ambigua*, 92, pp. 237-238 – *n. trad.*]. *Thal.*, Intr., PG 90, 260A, CCSG 7, p. 37.348-349 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Introducere, p. 37 – *n. trad.*].

⁵⁴⁸ Cf. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1341D: „Rațiunea (*logos*) firii omenești este ca firea să fie suflet și trup, sau constând din suflet rațional și trup” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 114, p. 291 – *n. trad.*].

⁵⁴⁹ Cf. *Amb. Io.*, 1321B-1345A; 7, PG 91, 1100C-1101C [tr. rom. cit. *supra*, 110-114, pp. 275-293; 7l-7m, pp. 98-101 – *n. trad.*]. Pentru un studiu detaliat al acestei probleme, a se vedea E. STÉPHANOU, „La coexistence initiale de l'âme et du corps

insistența Sfântului Maxim asupra îndumnezeirii trupului ține în mod esențial de o critică a origenismului.⁵⁵⁰ Această afirmație are de fapt un solid temel hristologic: Cuvântul Și-a asumat o fire ome-nească completă, constituită din suflet și trup, și pe omul întreg, suflet și trup, l-a mântuit și l-a îndumnezeit El în persoana Sa. Astfel Sfântul Maxim spune despre Cuvântul că „S-a făcut toate pentru noi” și „a îndumnezeit [firea noastră] împreună cu toate [însușirile ei ... natu-rale], făcând-o arzătoare asemenea unui fier [înroșit în foc] și ară-tând-o organ al lucrării dumnezeiești, ca Unul ce a pătruns-o cu totul și la culme prin unirea cu ea”.⁵⁵¹ Iar în altă parte scrie:

„Ceea ce s-a unit – zice acesta [Sfântul Grigorie de Nazianz] scriind către Cleodonie⁵⁵² – 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 trupul. Deci, dacă, după acest dumnezeiesc dascăl, Cuvântul lui Dumnezeu Se întrupează ca să mântuiască și trupul [tr. fr.: chipul] 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 [...]?”⁵⁵³

d'après saint Grégoire de Nysse et Maxime l'Homologète”, *Échos d'Orient*, 31, 1932, pp. 304-315. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, pp. 100-106 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și media-tor*, pp. 112-118 – n. trad.]. M.-H. CONGOURDEAU, „L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur”, *Nouvelle revue théologique*, 111, 1989, pp. 693-709. J.-Cl. LARCHET, *Introducere la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, pp. 54-56.

⁵⁵⁰ Cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 488.

⁵⁵¹ *Th. Pol.*, 4, PG 91, 60B [tr. rom. cit., *Din scrierea despre lucrări și voințe, Opusculul 3*, p. 209 – n. trad.].

⁵⁵² *Ep. theol.*, I, 32, SC 208, p. 50 [tr. rom. de Ovidiu Sferlea, *Scrisoarea 101. Către Cleodoni*, rev. *Horizonturi teologice*, 1 (2013), p. 91 – n. trad.].

⁵⁵³ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1336A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 112a, p. 285 – n. trad.].

Capitolul XII

PRIMELE RODIRI ALE ÎNDUMNEZEIRII ȘI ÎMPLINIREA EI ÎN VEACUL CE VA SĂ FIE

I. Cuvântul „îndumnezeire” exprimă procesul în sine sau sfârșitul lui?

Folosirea maximiană a cuvântului „îndumnezeire” (θέωσις) este ambiguă¹.

Pe de o parte el reprezintă deopotrivă procesul însuși al îndumnezeirii și sfârșitul acestuia,² starea îndumnezeită cu care se încheie.

Pe de altă parte, cuvântul „îndumnezeire” este aplicat de Sfântul Maxim diferitelor trepte ale vieții duhovnicești. Fără a ține seama de plenitudinea îndumnezeirii, privită ca una ce va să fie și la care ne vom referi în cele ce urmează, trebuie să deosebim pe de o parte îndumnezeirea propriu-zisă care este, așa cum tocmai am văzut, rodul lucrării dumnezeiești și care se împlinește în unirea iubitoare extatică și în cunoașterea pe care Însuși Dumnezeu o dăruiește credinciosului, atunci când acesta a încetat de bunăvoie să-și săvârșească lucrările sale omenești; Sfântul Maxim o situează pe cea mai înaltă treaptă a vieții duhovnicești, deosebită de el în mod net de treptele anterioare, îndeosebi prin simbolismul diferitelor zile: a șasea, a șaptea și a opta, numai

¹ Aceeași observație și cele care urmează sunt valabile pentru verbul θεώω și derivatele sale, ca și pentru verbul θεοποιέω (și derivatele sale), care, de-a lungul studiului nostru, ni s-au părut a avea sensuri practic echivalente cu acestea din urmă.

² Cf. de exemplu *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 106, p. 262 – n. trad.].

aceasta din urmă fiind propriu-zis cea a îndumnezeirii.³ Dar, pe de altă parte, trebuie să facem o distincție între ceea ce precede această ultimă etapă, întregul proces în sine și efectele făptuirii (*praxis*), ale contemplației și ale cunoașterii, pe care Sfântul Maxim, după cum am arătat, o consideră drept parte integrantă din îndumnezeire, și căreia nu se ferește să-i aplice numele de θεωσις, chiar dacă uneori vorbește referitor la ea ca de o stare deiformă (θεοειδής), iar nu ca de o stare îndumnezeită.⁴ Lucrul acesta ne arată că pentru Sfântul Maxim făptuirea (*praxis*) și contemplația, chiar dacă sunt trepte pregătitoare ale îndumnezeirii în cel mai mare grad al ei,⁵ nu sunt doar simple etape (ca la Evagrie, de exemplu, care consideră că ele sunt depășite); prin ele omul este deja într-o anumită măsură îndumnezeit, sunt câștiguri ale sale dăinuitoare și fundamente necesare până pe cea mai înaltă treaptă a îndumnezeirii. Este limpede în orice caz că fiecare manifestare a vieții duhovnicești este, la măsura ei, îndumnezeitoare pentru om, ca una care-i este cale către îndumnezeire și chiar i-o înlesnește, învrednicindu-l într-o anumită măsură de ea, dar și unindu-l într-o anumită măsură cu Dumnezeu. Este așadar de asemenea limpede că pentru Sfântul Maxim îndumnezeirea nu înseamnă doar capătul vieții duhovnicești.⁶

³ Cf. *Th. Ec.*, I, 51-60, PG 90, 1101C-1105A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 51-60, pp. 174-178 – *n. trad.*].

⁴ Ceea ce nu are nicio semnificație, deoarece vocabularul Sfântului Maxim în această privință nefiind riguros, cei care sunt în cel mai mare grad îndumnezeiți fiind uneori de asemenea priviți de el ca deveniți „deiformi” (cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077B [citat din Sfântul Grigorie de Nazianz] [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7c, p. 79 – *n. trad.*]. *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040D, CCSG 48, p. 12.46) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 50 – *n. trad.*].

⁵ Cf. *Ep.*, 19, PG 91, 592B, unde Sfântul Maxim scrie că făptuirea (*praxis*) și contemplația hrănesc pe Cuvântul în cel credincios, Acesta crescând tot mai mult în el până la îndumnezeirea lui [tr. rom. cit., *Epistola* 19, p. 152 – *n. trad.*].

⁶ Cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 486. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 458 [tr. rom. cit., *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul...*, p. 474 – *n. trad.*]. Acesta e îndreptățit să spună că „ceea ce Sfântul Maxim numește îndumnezeire nu se restrânge doar la «treapta» cea mai înaltă a desăvârșirii duhovnicești” și că „îndumnezeirea se produce deja în *vita practica*” și să spună în același timp că „îndumnezeirea este cea mai înaltă formă a desăvârșirii”. Dar greșește atunci când trage de aici concluzia că „nu există o ordine cronologică fixă între diferitele elemente în schema dezvoltării duhovnicești la Sfântul Maxim”.

II. Începuturile îndumnezeirii aici, pe pământ, și împlinirea ei în veacul ce va să fie

Sfântul Maxim vorbește adesea despre îndumnezeire ca despre una ce poate fi primită încă de aici, de pe pământ, de cel vrednic de ea.⁷ Despre aceasta dă întocmai mărturie experiența Schimbării la Față a lui Hristos (și așadar vederea luminii dumnezeiești și îndumnezeitoare) de care au avut parte apostolii Petru, Iacov și Ioan,⁸ de asemenea răpirea până la al treilea cer a Sfântului Pavel și ceea ce s-a petrecut cu Melchisedec. La îndumnezeire poate ajunge omul aici, pe pământ, cu atât mai mult cu cât, potrivit Sfântului Maxim, ea nu este doar cea mai înaltă treaptă a vieții duhovnicești, ci se săvârșește într-o anumită măsură încă și pe celelalte trepte ale sale.

Nu este mai puțin adevărat însă că Sfântul Maxim evocă adesea îndumnezeirea ca viitoare⁹ sau ca situată în veacul ce va să

⁷ Ideea lui J.-M. GARRIGUES după care pentru Sfântul Maxim „activitatea ome-nească a creștinului [...] se arată mai înainte de toate ca o tranziție spre o îndumnezeire «post mortem»”, îndumnezeirea fiind așadar o problemă care ține numai de cele de dincolo (*Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, p. 99), este eronată, după cum arată M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur», *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 295. Acesta din urmă subliniază dimpotrivă că pentru Sfântul Maxim îndumnezeirea „se realizează deja într-un anume fel în viața de acum”, întemeindu-se îndeosebi pe *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080C, 1081D-1084C, 1092B și C [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7d, p. 81; 7f, pp. 85-87; 7i, pp. 93-94 – n. trad.]. Putem adăuga la aceste referințe *Amb. Io.*, 7, 1076CD [tr. rom. cit. *supra*, 7c, pp. 75-77 – n. trad.], unde Sfântul Maxim se exprimă la timpul prezent pentru a înfățișa procesul îndumnezeirii. I. HAUSHERR scrie în același sens că, dacă „îndumnezeirea deplină [...] nu se va încheia decât în veșnicie”, „totuși ea se pregătește aici, pe pământ, și aici, pe pământ, noi putem primi pregustarea ei” (*Philautie*, Roma, 1952, p. 160).

⁸ Cf. *Qu. D.*, 190, CCSG 10, p. 131 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 190, p. 227 – n. trad.].

⁹ Trebuie totuși să fim conștienți de ambiguitatea pe care o poate căpăta, în anumite pasaje, noțiunea de viitor; se întâmplă ca Sfântul Maxim să considere drept viitoare o stare duhovnicească ce poate fi atinsă în această viață, dar care n-a fost încă atinsă, în momentul vorbirii, de cel sau de cei cărora li se adresează. Cf. *Amb. Th.*, 3, PG 91, 1040CD, CCSG 48, p. 11.39-12.49 [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Toma*, 3, p. 50 – n. trad.]. A se vedea și *Amb. Io.*, 10/45, PG 91, 1200A, unde Sfântul Maxim evocă „[harul] îndumnezeirii văzut prin nădejde de cei ce iubesc pe Domnul”, afirmând îndată după aceasta că „pe aceasta [îndumnezeirea] o primise [Avraam] ca pe un chip de mai înainte” [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 66, p. 186 – n. trad.].

fie,¹⁰ dar el înțelege prin aceasta îndumnezeirea deplin săvârșită și definitivă¹¹, pe care cei vrednici de ea nu o vor putea primi decât în lumea de dincolo.¹² Această plenitudine rămâne într-adevăr inaccesibilă pentru condiția noastră pământească;¹³ desăvârșirea nu poate fi atinsă decât în Împărăția lui Dumnezeu,¹⁴ în care omul

Expresia „sfârșitul veacurilor” poate prezenta aceeași ambiguitate, ca în *Răspunsuri către Talasie*, 22, unde, considerând întruparea lui Hristos drept centru și punct de reper, veacurile sunt împărțite în două categorii: cele care preced și pregătesc înomenirea Cuvântului și cele în care se săvârșește, datorită ei, îndumnezeirea oamenilor. Sfârșitul celor dintâi, care țin de pogorârea lui Dumnezeu la oameni, a venit deja, planul dumnezeiesc aflându-și împlinirea prin însuși faptul întrupării (cf. *Thal.*, 22, PG 90, 317B-321C, CCSG 7, p. 137-143) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 100-104 – n. trad.]. Trebuie să fim conștienți de asemenea că insistența Sfântului Maxim asupra caracterului viitor al îndumnezeirii este uneori legată de critica origenismului, care o considera ca dată dintru început, așadar ca ținând de trecut (cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076A, 1077AB) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 75; 7c, pp. 78-79 – n. trad.].

¹⁰ Cf. *Qu. D.*, 81, CCSG 10, p. 65; 180, CCSG 10, p. 123; 190, CCSG 10, pp. 131-132 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 81, p. 148; Întrebarea 180, p. 217; Întrebarea 190, pp. 227-228 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076A, 1077AB, 1084B; 10/34, PG 91, 1176A; 31, PG 91, 1280C-1281B; 46, PG 91, 1357B; 48, PG 91, 1361D-1364A; 50, PG 91, 1369A; 63, PG 91, 1389B. [tr. rom. de cit., *Ambigua*, 7b, p. 75; 7c, p. 79; 7f, p. 86; 56, p. 169; 96, pp. 243-244; 122, p. 303; 124, p. 308; 127, p. 313; 155, p. 331 – n. trad.]. *Myst.*, XXIV, PG 91, 705A, CCSG 69, p. 59.939-947 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 40 – n. trad.]. *Thal.*, 9, PG 90, 285B-288A, CCSG 7, p. 79-81; 22, PG 90, 317B-321C, CCSG 7, p. 137-143; 35, PG 90, 380A, CCSG 7, p. 241.42; *Thal.*, 22, scolia 2, CCSG 7, p. 241; 38, PG 90, 389D-392A, CCSG 7, p. 257.40-44; 59, PG 90, 612C, CCSG 22, p. 59.219-226; PG 90, 612D-613A, CCSG 22, p. 59.233-235; PG 90, 613B, CCSG 22, p. 61.246-249; 61, PG 90, 640C-641A, CCSG 22, p. 105.328-340 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 9, pp. 66-67; Întrebarea 22, pp. 100-104; Întrebarea 35, p. 158; Întrebarea 22, scolia 2, p. 105; Întrebarea 38, pp. 167-168; Întrebarea 59, pp. 364-365; Întrebarea 61, pp. 391-392 – n. trad.].

¹¹ Cf. *Tal.*, 22, PG 90, 320D, CCSG 7, p. 141.80-82; PG 90, 321B, CCSG 7, p. 143.104-114. Cf. *Thal.*, 22, PG 90, 320D, CCSG 7, p. 141.80-82; PG 90, 321B, CCSG 7, p. 143.104-114 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 103; pp. 104-105 – n. trad.].

¹² Cf. M. DOUCET, „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, p. 295.

¹³ Cf. I.-H. DALMAIS, Introduction à *Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 55.

¹⁴ Cf. *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, 1165D [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol., 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 88, p. 242 – n. trad.].

va intra după înviere, atunci când va primi trup nestricăcios și nemuritor.¹⁵ Tainele veacului de acum, oricât de mărețe ar fi, sunt numai o prefigurare a tainelor viitoare.¹⁶ Aici, pe pământ, omul nu poate primi decât arvuna lor.¹⁷ În vremea de acum, Hristos, ca om, este pârga firii și a neamului nostru la Tatăl; iar pe urmă, când vom fi acolo unde este El, se va împlini lumea de sus și ne vom face împreună-moștenitori cu El.¹⁸ În *Capete gnostice sau teologice*, II, 87, Sfântul Maxim se exprimă în această privință în modul cel mai detaliat și mai explicit:

„Câtă vreme este cineva în viața aceasta, chiar de-ar fi desăvârșit după starea de aici, și în fapte (*praxis*), și în contemplație, are numai în parte cunoștința, prorocia și arvuna Duhului, dar nu plinătatea însăși. Dar când va ajunge, după isprăvirea veacurilor, la sfârșitul desăvârșirii, când Se va arăta celor vrednici față către față (1 Corinteni 13, 12) Însuși Adevărul de Sine stător, nu va mai avea numai o parte din plinătate, ci va primi prin împărtășire însăși plinătatea harului. «Căci vom ajunge toți (adică cei mântuiți), zice Apostolul, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura plinătății lui Hristos» (*Efeseni* 4, 13), în care sunt «ascunse comorile științei și ale înțelepciunii» (1 Corinteni 13, 10; *Coloseni* 2, 3). Arătându-se acestea, ceea ce este în parte va înceta (1 Corinteni 13, 10)».¹⁹

¹⁵ Cf. *Qu. D.*, 190, CCSG 10, p. 132 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 190, p. 228 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1348D-1349A [tr. rom. cit., *Ambigua*, 116, pp. 296-297 – *n. trad.*].

¹⁶ *Amb. Io.*, 21, PG 91, 1256B [tr. rom. cit. *supra*, *Ambigua*, 83 d, p. 225 – *n. trad.*].

¹⁷ Această concepție, care decurge din învățătura Apostolului Pavel, este evident cea a unor predecesori ai Sfântului Maxim, ca SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ (a se vedea *Or.*, XXVIII, 17, SC 250, pp. 134-136) [tr. rom. cit., *Cuvântări teologice. Cuvântarea a doua despre Dumnezeu*, p. 95 – *n. trad.*] și deja SFÂNTUL IRINEU (a se vedea M. AUBINEAU, „Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée”, *Recherches de science religieuse*, 44, 1956, pp. 40-41, p. 45, p. 57).

¹⁸ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280C-1281B [tr. rom. cit., *Ambigua*, 96, p. 243 – *n. trad.*].

¹⁹ *Th. Ec.*, II, 87, PG 90, 1165BC [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 87, p. 241 – *n. trad.*]. Acest text are multe puncte comune cu *Thal.*, 9, PG 90, 285B-288A, CCSG 7, pp. 79-81 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 9, pp. 66-67 – *n. trad.*]. Pare că el păstrează vederea față către față pentru veacul ce va să fie, tot așa cum acest text opune credința de acum vederii viitoare față către față. Totuși, așa cum am arătat, Sfântul Maxim

Afirmația că îndumnezeirea se împlinește deplin la sfârșitul timpurilor, și chiar, riguros vorbind, dincolo de timp și de veacuri (sau eoni), dar că cei vrednici de ea o pot totodată primi încă din această viață, se explică și prin faptul că pentru Sfântul Maxim trecutul, prezentul și viitorul sunt cuprinse în veșnicie, iar ceea ce nu știe de timp, (sau e mai presus de timp) este într-un anume fel prezent în timp, și fiecare clipită de timp se poate împărtăși de veșnicie.

Putem așadar nota în primul rând că mântuirea și îndumnezeirea împlinite de Cuvântul în firea omenească luată asupra sa se întind la firea tuturor oamenilor care au fost și vor fi, altfel spus, chiar dacă s-au petrecut în timp, sunt mai presus de timp și reunesc toate timpurile. Astfel, Sfântul Maxim scrie că Hristos a înfăptuit „cu anticipație în Sine, ca om, după iconomie, cele ce vor fi”.²⁰ El afirmă, la modul general, că, „dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat, după har, în viitor”.²¹ Dar iconomia Sa vizează de asemenea într-un anume fel și trecutul; astfel, după cum am văzut, unii dreپți din Vechiul Legământ, îndeosebi Melchisedec, au putut fi îndumnezeiți printr-o împărtășire anticipată din harul dobândit de Cuvântul întrupat. Posibilitatea ca omul să fie îndumnezeit de pe acum este afirmată de Sfântul Maxim îndeosebi prin binecunoscuta sa formulă: „Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu vrea să lucreze pururea și în toți taina întrupării Sale”.²²

admite posibilitatea unei vederi față către față aici pe pământ (cf. *Thal.*, 10, PG 90, 292A, CCSG 7, p. 87.93-95 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 10, p. 70 – n. trad.]. *Th. Ec.*, II, 80, PG 90, 1164D [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 80, p. 238 – n. trad.]). Desigur există grade ale vederii față către față, așa cum sunt și în îndumnezeire.

²⁰ *Th. Ec.*, II, 24, PG 90, 1136B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 24, p. 212 – n. trad.].

²¹ *Thal.*, 22, PG 90, 320BC, CCSG 7, p. 139.60-65 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 102 – n. trad.].

²² *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1084CD [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7f, p. 87 – n. trad.]. Cf. *Cap. XV*, 8, PG 90, 1181A [tr. rom. cit., în *Mystagogia Trinitatis...*, Anexa 6, p. 512 – n. trad.].

În al doilea rând, putem observa că potrivit cugetării Sfântului Maxim sfinții nu numai că pot ajunge la o cunoaștere care cuprinde tot spațiul și timpul (așa se explică mai cu seamă puterea pe care o au unii dintre ei de a vedea cele de departe și de a proroci cele viitoare),²³ dar pe înălțimile duhovnicești ei transcend legile firii și mărginirile spațiului și ale timpului,²⁴ împărtășindu-se astfel de cele ce sunt mai presus de timp, de cele care nu știu de timp și sunt veșnice. Ceea ce este așadar privit ca viitor devine pentru ei prezent.

În al treilea rând, putem aminti că pentru Sfântul Maxim îndumnezeirea omului este deja potențial înfăptuită, potrivit rațiunii (*logos*) ei, în afara timpului, această rațiune (*logos*) fiind predefinită de Dumnezeu mai înainte de a fi fost creată lumea, mai înainte de a fi timpul, din veșnicie. Ca urmare a acestui fapt, omul are posibilitatea de a se acorda prin modul (*tropos*) său de a exista cu această rațiune (*logos*) în fiecare moment al timpului.

În al patrulea rând, putem observa că pentru Sfântul Maxim, urmând de altfel învățătura Evangheliei (*Luca* 17, 21), Împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă și lucrătoare în cel vrednic de ea.²⁵

Lucrul acesta explică pentru ce, în multe pasaje în care evocă îndumnezeirea, Sfântul Maxim trece ușor de la viitor la prezent sau de la prezent la viitor în folosirea verbelor, ca și cum lucrul acesta ar fi lipsit de importanță,²⁶ și pentru ce poate spune, de exemplu, că „harul viitor se dă [acum, în prezent] tuturor” celor vrednici.²⁷

Astfel, P. Plass poate să scrie că „această dialectică bizantină complicată a timpurilor sugerează că îndumnezeirea, situată în afara

²³ Cf. *Amb. Io.*, 10/5, PG 91, 1117B; 10/19, PG 91, 1136C; 10/31, PG 91, 1169A [tr. rom. cit., *Ambigua*, 15, p. 117; 28, p. 135; 51b, pp. 165-166 – n. trad.].

²⁴ Cf. *Amb. Io.*, 10/20, PG 91, 1137CD; 20, PG 91, 1240A [tr. rom. cit. *supra*, 29, p. 137; 82a, p. 212 – n. trad.].

²⁵ Cf. *Th. Ec.*, II, 91-92, PG 90, 1168D-1169A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 91-92, p. 245 – n. trad.].

²⁶ A se vedea îndeosebi *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080B-1084C [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7d-7f, pp. 81-87 – n. trad.]. *Thal.*, 22, PG 90, 320C-321C, CCSG 7, p. 139.66-143.116 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, pp. 102-105 – n. trad.].

²⁷ *Th. Ec.*, II, 93, PG 90, 1169B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 93, p. 245 – n. trad.].

procesului temporal [...], este continuu prezentă și că ea pune începutul unui proces amplu, deopotrivă încheiat (sub aspectul său dumnezeiesc, el aparține categoriei «sfârșitului fără dimensiune») și în infinită expansiune (ca făpturi create, noi nu-l vom încheia niciodată deplin).²⁸

III. Caracterul analogic al îndumnezeirii

Chiar dacă omul poate fi cu adevărat și deplin îndumnezeit, primind pe Dumnezeu întreg și fiind întreg unit cu Dumnezeu, îndumnezeirea sa rămâne legată de un dublu plan: acela de ființă omenească și acela de persoană.

Atunci când afirmă că omul devine dumnezeu, Sfântul Maxim exprimă adesea această rezervă: pe cât lucrul acesta este cu puțință, sau pe cât îi stă în putere omului [ca făptură creată].²⁹ O rezervă asemănătoare aflăm deja la mulți dintre predecesorii săi.³⁰

Pe de altă parte, Sfântul Maxim spune că oamenii sunt sau vor fi îndumnezeiți „în mod analogic (ἀναλόγως)” sau „potrivit analogiei (κατὰ τὴν ἐκάστου ἀναλογίαν)”,³¹ ceea ce înseamnă într-o măsură

²⁸ „Transcendent Time in Maximus the Confessor”, *The Thomist*, 44, 1980, p. 269.

²⁹ Cf. *Ep.*, 2, PG 91, 408B (Dumnezeu vă dă să primiți „pe cât e cu puțință omului [κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἀνθρώπῳ], însușirile dumnezeiești”) [tr. rom. cit., *Epistola* 2, p. 38 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 20, PG 91, 1241C („[lucrul] tainicei inițieri teologice stă în a o face [mintea] asemenea și egală cu Dumnezeu, pe cât e cu puțință [ὡς ἐφικτόν]”) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 82b, p. 215 – *n. trad.*]. *Thal.*, 54, PG 90, 525A, CCSG 7, p. 465.380-382 („dumnezeirea Cuvântului luminează pe dinăuntru pe cei vrednici, pe cât e cu puțință [κατὰ τὸ δυνατόν]”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 54, p. 288: „dumnezeirea Cuvântului [care] strălucește în cei vrednici, după puterea lor” – *n. trad.*].

³⁰ Îndeosebi SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXI, 2, SC 270, p. 114. A se vedea W. VÖLKER, *Maximus als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 485.

³¹ Cf. *Pater*, PG 90, 897A, CCSG 23, p. 59 (citată *infra*) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 329 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077B („stându-ne înainte și împărțându-ni-se spre gustare, pe măsura noastră [în mod analogic], cunoștința nesfârșită, dumnezeiască și necuprinsă”, 7c, p. 79, în tr. rom. cit.); 7, 1080B (Rațiunea [Dumnezeu Cuvântul] „arătându-Se și multiplicându-Se [...] în toate câte sunt din Ea, pe măsura [potrivit analogiei] fiecăruia”, 7d, p. 81, în tr. rom. cit.); 10/33, PG 91, 1172BC (citată *infra*) – în tr. rom. cit., 53, p. 168; 47, PG 91, 1360D-1361A („Fiecare are pe Hristos [...] potrivit cu puterea sa și cu harul Duhului [...] pe

proprie fiecărui.³² Oamenii îndumnezeiți sunt îndumnezeiți așadar în mod diferit sau în grade diferite. Adverbul ἀναλόγως și expresia κατὰ τὴν ἐκάστου ἀναλογίαν sunt frecvent utilizate de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul³³ și evocă nemijlocit ierarhiile. Sfântul Maxim probabil a împrumutat acest termen de la Sfântul Dionisie, dar nu-l folosește într-un context ierarhic, în care natura fiecărei existențe ar fi cea care, potrivit rangului din care face parte,³⁴ ar determina într-un

măsura sa [în mod analogic] [...]), [123, p. 306, în tr. rom. cit.]. *Myst.*, VII, PG 91, 685C, CCSG 69, p. 35.572-574 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, VII, p. 27] („arătându-se în toate o singură putere dumnezeiască printr-o prezență luminoasă și activă, potrivit [în mod analogic] cu fiecare”). *Thal.*, 2, PG 90, 272BC, CCSG 7, p. 51.26-29 („[...] ca să fie prin toate și în toate [contemplat] Unul Dumnezeu în Treime, potrivit [în mod analogic] cu fiecare din cei învredniciți după har”; p. 50, în tr. rom. cit.); 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.94-96 („numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor [în mod analogic]”; pp. 103-104, în tr. rom. cit.); 59, PG 90, 613B, CCSG 22, p. 61.246-249 (unde Sfântul Maxim evocă „timpul, adică veacul celălalt, în care se va arăta prezență și actualizată îndumnezeirea după har, care îi va face pe toți întru asemănarea dumnezeiască, pe măsura [în mod analogic] în care fiecare e capabil să o primească”, p. 365, în tr. rom. cit.); PG 90, 609BC, CCSG 22, p. 55.160-170 [p. 362, în tr. rom. cit.]; 61, PG 90, 640C, CCSG 22, p. 105.331-334 [p. 391, în tr. rom. cit.]. *Th. Ec.*, II, 93, PG 90, 1169B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 93, p. 245 – n. trad.].

³² Acest sens general se regăsește în contexte în care nu este vorba în mod direct de îndumnezeire (cf. de exemplu *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073C, 1076D [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7b, p. 74; 7c, p. 78 – n. trad.]. *Thal.*, Prol., PG 90, 248D, CCSG 7, p. 23.101-104; 29, PG 90, 365A-C, CCSG 7, p. 211.5-213.34; 47, PG 90, 429B, CCSG 7, p. 325.214-216; 48, PG 90, 437B, CCSG 7, p. 337.122-125; 54, PG 90, 516D, CCSG 7, p. 455.196-200 („fiecare dobândește după măsura credinței lui arătarea harului Duhului. Așa încât fiecare își este distribuitorul propriu al harului”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, pp. 28-29; Întrebarea 20, p. 145; Întrebarea 47, p. 202; Întrebarea 48, p. 209; Întrebarea 54, p. 281 – n. trad.].

³³ Împreună cu termenul ἀναλογία, ele revin de mai mult de șaptezeci de ori în *Corpusul areopagitic*, însă cu sensuri variate. Cf. V. LOSSKY, „La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5, 1930, pp. 279-309. A se vedea și TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Ad Autol.*, I, 7, ed. Otto, p. 24 [tr. rom. cit., *Apologeți de limbă greacă*, p. 286 – n. trad.]. SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Hom. in Cant.*, VIII, GNO VI, p. 246.7 [tr. rom. cit., *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor, Omilia VI*, pp. 222-223 – n. trad.].

³⁴ Și Sfântul Maxim spune într-adevăr, deși rar, că sfinții vor primi îndumnezeirea fiecăre în ceata proprie (ἐκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι) (cf. *Amb. Io.*, 48, PG 91, 1364A [tr. rom. cit., *Ambigua*, 124, p. 308 – n. trad.]. *Thal.*, 10, PG 90, 289A, CCSG 7, p. 85.40-43 [„Fiecare se bucură de desăvârșire «în rândul cetei sale», după locul ce

anume fel dinainte, în virtutea situaării ei în cadrul ierarhiei, puterea de a primi harul și prin urmare limitele acestei primiri, putere și limite comune tuturor ființelor care aparțin aceluiași rang.³⁵ Această noțiune este mai degrabă pusă în legătură cu o altă noțiune pe care Sfântul Maxim o folosește fără nicio reticență referitor la îndumnezeire, și anume cea de vrednicie, care se raportează într-atât de mult la gradul de credință al credinciosului,³⁶ la sporirea lui în virtute și cunoaștere, încât expresia „după măsura fiecăruia” poate apărea aproape ca un echivalent al expresiei „după vrednicia fiecăruia”.³⁷ Analogia exprimă aici nu locul pe care ființa omenească l-ar primi în mod pasiv, numai datorită naturii ei, într-o ierarhie naturală, ci starea sa spirituală personală, care ține de voința și de liberul ei arbitru,³⁸ „măsura” (sau

i-a fost rânduit, măcar că unul este mai presus decât altul, după calitatea și mărirea vârstei duhovnicești”) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 10, p. 69 – *n. trad.*]. Dar în acest caz, nu putem spune că Sfântul Maxim se referă în mod precis la învățătura Sfântului Dionisie; el folosește această expresie într-un sens destul de suplu, referindu-se mai curând la Apostolul Pavel, căruia ea i se datorează în primul rând (*1 Corinteni* 15, 23).

³⁵ Această concepție la Sfântul Dionisie nu este cea a unui determinism natural, ca în neoplatonism. A se vedea precizarea pe care o constituie articolul, citat anterior, al lui V. LOSSKY.

³⁶ De notat că formula „după măsura credinței”, al cărei ecou îl aflăm în multe texte ale Sfântului Maxim, îi aparține Apostolului Pavel (*Romani* 12, 6).

³⁷ Cf. *Am̃b. Io.*, 10/33, PG 91, 1172BC; 47, PG 91, 1360D [tr. rom. cit., *Ambigua*, 53, p. 168; 123, p. 306 – *n. trad.*]. *Thal.*, 64, PG 90, 700B, CCSG 22, p. 197.157 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 64, p. 441 – *n. trad.*].

³⁸ Această conotație nu îi este deloc străină SFÂNTULUI DIONISIE PSEUDO-AREOPAGITUL, de vreme ce el scrie că fiecare trebuie să se facă „împreună-lucrător al lui Dumnezeu și să primească lucrarea dumnezeiască, arătând-o, după puțință, în sine” (*Cael. hier.*, III, 2, SC 58 bis, p. 90. Cf. *op. cit.*, III, 3, SC 58 bis, p. 92) [tr. rom. cit., *Despre Ierarhia cerească*, III, 2, p. 20. Cf. *Despre Ierarhia cerească*, III, 3, p. 20 – *n. trad.*], unde se găsește un text analog, și această notă a lui M. DE GANDILLAC: „trebuie subliniat că «împreună-lucrarea» cu Dumnezeu este adevăratul scop al oricărei activități ierarhice”. A se vedea comentariile lui V. LOSSKY care subliniază caracterul volitiv al „analogiilor” potrivit Sfântului Dionisie, notând că aici nu e vorba de „facultăți pasive, ci de dorințe dinamice ale creaturilor, de o iubire diferită de la om la om prin ardoarea și deplinătatea ei”, și care încheie spunând că „gradul de participare la virtuțile lui Dumnezeu și, prin urmare, ordinea în ierarhie, depind de liberul arbitru al fiecărei ființe” („La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5, 1930, pp. 294-296; cf. p. 305, p. 308).

„proportia”, sensul prim al cuvântului ἀναλογία) fiind așadar în fond măsura alipirii personale de Dumnezeu. Să reamintim însă că îndumnezeirea este un dar al lui Dumnezeu și nu poate fi înfăptuită decât de El. Gradul de vrednicie al fiecăruia nu definește așadar propria putere de îndumnezeire, ci gradul de liberă deschidere la harul îndumnezeitor ce-i este dat, și de receptivitate față de acest har, deschidere și receptivitate care sunt legate de gradul de lepădare de sine și, corelativ, de alipire de Dumnezeu, manifestat îndeosebi prin virtuți, mai ales prin iubire.

Sfântul Maxim notează la modul general că „harul viitor se dă tuturor după măsura dreptății lor calitative și cantitative”.³⁹ Unele dintre observațiile precedente sunt de asemenea evocate în acest pasaj din *Ambigua*, 10, care subliniază în plus faptul că Dumnezeu, împărțindu-Se în mod diferit, rămâne unul și neîmpărțit după firea Sa: Dumnezeu ni S-a arătat ca Acela

„ce dăruiește cu adevărat toate, tuturor celor vrednici de har, pe măsura calității și măsurii virtuții fiecăruia. El Se împarte pe Sine neîmpărțit în măsuri diferite, 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 [de El], apare în chip minunat despărțit [împărțit] în împărtășirile Sale, adunându-le într-o unire negrăită”.⁴⁰

O idee asemănătoare se regăsește în *Ambigua*, 47, unde Sfântul Maxim scrie că

„Hristos Iisus Se face miel al fiecăruia după cum poate să-L cuprindă și să-L mănânce. Se face miel propriu lui Pavel, marele propovăduitor al adevărului, și, în chip deosebit, propriu fiecărui sfânt, după măsura credinței din fiecare și după harul Duhului

³⁹ *Th. Ec.*, II, 93, PG 90, 1169B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 93, p. 245 – n. trad.].

⁴⁰ *Amb. Io.*, 10/33, PG 91, 1172BC [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 53, p. 168 – n. trad.].

hărăzit lui; acestuia așa, aceluia altfel, aflându-Se întreg în toate, dar făcându-Se tuturor toate”.⁴¹

O idee asemănătoare se află deja în *Tâlcuire la Tatăl nostru*: Cuvântul „ni Se face toate, pe măsura noastră, a celor ce suntem nutriți prin virtute și înțelepciune, și se face trup, precum singur știe, prin fiecare din cei ce ne mântuim, în chip felurit”.⁴² Acest principiu este valabil ori de câte ori este vorba de primirea unui dar de la Dumnezeu, pe oricare treaptă s-ar săvârși lucrul acesta: și când e vorba de Sfânta Împărtășanie,⁴³ și când e vorba de mila Lui, și de harul iertării.⁴⁴ În *Răspunsuri către Talasie*, 61, Sfântul Maxim exprimă același principiu la modul general, folosindu-se de o comparație cu mădularele trupului (care simbolizează persoanele potrivit deosebirii lor după vrednicie), raportate la suflet (care Îl simbolizează pe Hristos), prin care ele sunt însuflețite și modelate potrivit capacităților fiecăruia dintre ele:

„Dumnezeu va fi locul [...] celor ce se vor mântui, făcându-Se pe Sine fiecăruia pe măsura pătimirilor însoțite de cunoștință, pe care le-a suportat aici pentru dreptate, așa cum se arată sufletul în mădularele trupului, lucrând în ele după capacitatea proprie fiecărui mădular”.⁴⁵

Tot așa stau lucrurile și când e vorba de cunoașterea lui Dumnezeu, de vederea Lui și de bucuria de El: „Este cu puțință ca Domnul să nu Se arate în același fel tuturor celor ce stau lângă El; ci unora într-un fel, altora altfel, schimbându-Și arătarea după măsura credinței din

⁴¹ *Amb. Io.*, 47, PG 91, 1360D-1361A [tr. rom. cit. *supra*, 123, p. 306 – n. trad.].

⁴² *Pater*, PG 90, 897A, CCSG 23, p. 59 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, p. 328 – n. trad.]. Cf. *Th. Ec.*, I, 100, PG 90, 1124CD [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 100, pp. 199-200 – n. trad.].

⁴³ Pe lângă cele două texte citate mai sus, a se vedea *Th. Ec.*, II, 56, PG 90, 1150AB [tr. rom. cit. *supra*, II, 56, p. 225 – n. trad.].

⁴⁴ A se vedea *Qu. D.*, 102, CCSG 10, p. 77 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 102, p. 162 – n. trad.].

⁴⁵ *Thal.*, 61, PG 90, 640C, CCSG 22, p. 105.331-334 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 391 – n. trad.]. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Hom. in Cant.*, VII, GNO VI, p. 206 [tr. rom. cit., *Tâlcuire la Cântarea cântărilor*, Omilia VII, p. 206 – n. trad.].

fiecare”⁴⁶ În *Opuscule teologice și polemice*, 1, referitor la bucuria negrăită de Cel dorit, el scrie că „fiecare se va împărtași în mod mai presus de fire pe cât a dorit”⁴⁷

Când se spune despre Dumnezeu că dă harul Său într-o măsură diferită, după cum se vede limpede din multe texte citate mai sus,⁴⁸ lucrul acesta este adevărat pentru cei care-l primesc, iar nu la Dumnezeu, Care dă harul Său deplin și în aceeași măsură tuturor, numai că nu toți au starea convenită ca să-l primească deplin și în aceeași măsură.

Lucrul acesta se vede iarăși dintr-un pasaj din *Opuscule teologice și polemice*, 1, în care Sfântul Maxim spune cum, la sfârșitul veacurilor, „Dumnezeu luând loc [pătrunzând] în toți și în fiecare în parte [...] toate le umple după măsura harului [Său] și toți se umplu de El, ca niște mădulare, pe măsura credinței fiecăruia din cei uniți cu El”;⁴⁹ Dumnezeu plinește harul Său în toți oamenii, dar se umplu personal de har numai cei care au credință în El și dinspre partea lor se unesc cu El, și fiecare în măsuri diferite. Acest principiu își găsește o aplicare foarte interesantă în modul în care Sfântul Maxim cugetă fericirea veșnică a celor drepți și chinul din iad al celor nevrednici: Dumnezeu la sfârșitul veacurilor Se va uni cu toți deopotrivă, dar pentru cei vrednici de această unire și care s-au pregătit și modelat pentru unirea cu El și pentru primirea harului Său, această unire le va fi spre desfătare și fericire; iar pentru cei nevrednici, care au respins harul, această unire le va fi, dimpotrivă, spre chin și suferință, pe care le vor îndura fără de voia lor:

„Mai presus de fire numim plăcerea dumnezeiască și neînțeleasă, pe care Dumnezeu o procură firii, unindu-Se după har cu cei vrednici. Iar contrară firii este durerea negrăită ce se naște din

⁴⁶ *Th. Ec.*, II, 13, PG 90, 1132A [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 13, p. 207 – n. trad.].

⁴⁷ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 24C [tr. rom. cit., *Scrieri. Partea a doua, Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 10*, p. 187 – n. trad.].

⁴⁸ *Îndeosebi Th. Ec.*, II, 56, PG 90, 1150AB [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 56, p. 225 – n. trad.] și *Qu. D.*, 102, CCSG 10, p. 77 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri, Întrebarea 102*, p. 162 – n. trad.].

⁴⁹ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 25B [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 10*, p. 187 – n. trad.].

lipsa acelei plăceri pe care Dumnezeu o procură firii, unindu-Se în afară de har cu cei nevrednici. Căci Dumnezeu, unindu-Se cu toți, după calitatea dispoziției aflătoare în fiecare, dă fiecăruia, precum știe El, simțirea potrivită, după cum s-a pregătit fiecare prin sine însuși spre primirea Celui ce Se va uni cu toți la sfârșitul veacurilor”.⁵⁰

Îndumnezeirea după măsura fiecăruia corespunde acelor multe locașuri diferite din casa Tatălui, de care se vorbește în Evanghelia după Ioan (14, 2)⁵¹ (la care se ajunge potrivit căilor la fel de diferite pe cât de diferită este starea sufletelor care călătoresc către Dumnezeu⁵²), și de asemenea diferitelor mădulare ale trupului lui Hristos:

„Așa se umple iarăși [...] lumea de sus, mădularele trupului adunându-se, după vrednicie, lângă Cap. Fiecare mădular primește, adică, prin apropierea în virtute, locul convenit lui, datorită lucrării arhitecturale a Duhului, completând în mod armonic trupul Celui ce plinește toate în toți, trup ce umple toate și se împlinește prin toate”.⁵³

IV. Vor fi toți oamenii îndumnezeiți într-un sfârșit?

La sfârșitul veacurilor, vor fi toți oamenii îndumnezeiți?

Am văzut la începutul acestui studiu că îndumnezeirea tuturor oamenilor face parte din planul lui Dumnezeu, încă mai înainte de-a fi creat făpturile. După căderea lui Adam și a urmașilor lui, Dumnezeu Își face cunoscută voia Sa ca toți oamenii să fie mântuiți (voie pe care

⁵⁰ *Thal.*, 59, PG 90, 609BC, CCSG 22, p. 55.160-170 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 362 – n. trad.].

⁵¹ Cf. *Th. Ec.*, II, 89, PG 90, 1168B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, II, 89, pp. 243-244 – n. trad.]. *Th. Pol.*, 1, PG 91, 25C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 10, p. 188 – n. trad.].

⁵² Cf. *Ep.*, 12, PG 91, 504D [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 95 – n. trad.].

⁵³ *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280D-1281A [tr. rom. cit., *Ambigua*, 96, p. 243, cu menționarea unei deosebiri de traducere, care nu afectează însă demonstrația autorului – n. trad.]. Cf. *Thal.*, 61, PG 90, 640C, CCSG 22, p. 105.331-334 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 61, p. 391 – n. trad.].

o împărtășesc toți sfinții)⁵⁴ și-și menține planul îndumnezeirii lor, înființând o nouă modalitate de înfăptuire a lui. Îndumnezeirea tuturor oamenilor se arată astfel ca țintă și dorință dintotdeauna și neconținută a lui Dumnezeu.

Cuvântul a venit în această lume pentru a mântui pe toți oamenii. Arătându-și iubirea pe care o are față de toți oamenii, până la unul, El „a pățimit pentru toată omenirea și tuturor le-a dăruit la fel nădejdea învierii”.⁵⁵ El a restaurat și a îndumnezeit în Persoana Sa firea omenească, firea comună tuturor oamenilor, care au fost și vor fi, care cuprinde întreaga omenire recapitulată în El. Potrivit firii lor, toți oamenii sunt așadar mântuiți și îndumnezeiți în mod potențial în Hristos.

În fine, Sfântul Maxim afirmă că la sfârșitul veacurilor Dumnezeu Se va uni întreg cu toți, fie ei vrednici sau nevrednici.⁵⁶ Putem înțelege de aici că Dumnezeu îi va pătrunde pe toți oamenii de energiile Sale. Astfel, Sfântul Maxim scrie în *Mystagogia* că la sfârșitul timpurilor, după înviere, „se va arăta în toate o singură putere printr-o prezență luminoasă și activă, potrivit cu fiecare”.⁵⁷ Or, lucrul acesta nu înseamnă oare că harul îndumnezeitor al lui Dumnezeu va fi prezent și lucrător în toți?

Totuși, pe de altă parte, Sfântul Maxim exprimă unele rezerve și aduce precizări care par să contrazică lucrul acesta.

Să amintim în primul rând că pentru el îndumnezeirea presupune mântuirea, și că uneori el înțelege această noțiune într-un sens larg, care include îndumnezeirea. Or, contrar celor afirmate de unii comentatori,⁵⁸ Sfântul Maxim nu admite *a priori* că toți oamenii vor

⁵⁴ Cf. *Th. Pol.*, I, PG 91, 25AB, unde Sfântul Maxim scrie anume: „scopul [lui Dumnezeu și al sfinților] este unul, și anume mântuirea tuturor” [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, Opusculul 10, p. 187 – n. trad.]. Cf. *1 Timotei* 2, 4.

⁵⁵ *Char.*, I, 71, Ceresa-Gastaldo, p. 76 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, I, 71 p. 76 – n. trad.]

⁵⁶ *Thal.*, 59, PG 90, 609BC, CCSG 22, p. 55.160-170 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 362 – n. trad.].

⁵⁷ *Myst.*, VII, PG 91, 685C, CCSG 69, p. 35.572-574 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, VII, p. 27 – n. trad.].

⁵⁸ E. MICHAUD („Saint Maxime et la doctrine de l'apocatastase”, *Revue internationale de théologie*, 10, 1902, pp. 257-272) conchide că el susține în mod indubitabil doctrina apocatastazei. V. GRUMEL („Maxime de Chrysopolis”, *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 1, col. 457) consideră că „el expune o apocatastază temperată”.

fi în cele din urmă mântuiți;⁵⁹ el respinge, altfel spus, doctrina apocatastazei susținută mai ales de Origen⁶⁰ și, dintr-un punct de vedere diferit, de Sfântul Grigorie de Nyssa.⁶¹ Concepția origenistă este vizată în *Ambigua*, 42 (unde sunt criticate și alte erori origeniste), Sfântul Maxim evidențiind faptul că ființele libere își hotărăsc singure devenirea spirituală: potrivit calității mișcării și orientării lor voluntare în raport cu rațiunea (*logos*) ființei lor, ele vor primi fie existența fericită/bună pentru viața lor virtuoasă, și desfătarea împărtășirii de Dumnezeu, care decurge de aici, pe vecie, fie existența nefericită/rea, pentru viața lor rea, și pedeapsa de a nu se putea împărtăși de bunătățile dumnezeiești,⁶² poziție reafirmată într-un pasaj din *Ambigua*, 65.⁶³ Înainte de acesta, *Ambigua*, 7, constituie o critică radicală a henadei origeniste, potrivit căreia ființele înzestrate cu rațiune ar fi restabilite, după cădere, în starea de desăvârșire pe care au avut-o dintru început; Sfântul Maxim subliniază însă că unirea cu Dumnezeu și îndumnezeirea nu sunt realități trecute, ci viitoare, omul fiind Dumnezeu, prin *logosul* său care se află în Dumnezeu, numai în intenția-voința

H. U. VON BALTHASAR (*Kosmische Liturgie*, Ensiedeln, 1961, p. 358) crede că Sfântul Maxim aderă la această teorie, dar nu vrea ca ea să fie susținută fățiș. El este urmat de J. GAÏTH (*La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, p. 189) și de B. ALTANER în a sa *Patrologie* (Freiburg im Breisgau, 1978, p. 523).

⁵⁹ A se vedea analiza și concluziile convergente ale lui P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, pp. 205-221, și ale lui B. E. DALEY, „Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor”, în C. VON SCHÖNBORN și F. HEINZER (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 309-339. Pentru un studiu complet al acestei chestiuni, trimitem la cele două excelente studii care adună și analizează toate textele Sfântului Maxim pe acest subiect și examinează în mod pertinent toate interpretările pe care le-au generat.

⁶⁰ Referitor la concepția lui Origen și a origeniștilor, a se vedea B. E. DALEY, *op. cit.*, pp. 310-312.

⁶¹ Referitor la concepția Sfântului Grigorie de Nyssa, a se vedea J. DANIELOU, „L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse”, *Recherches de science religieuse*, 30, 1940, pp. 328-347. H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1942, pp. 58-59. J. GAÏTH, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, pp. 187-195.

⁶² *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329AB, citată în cap. I, IV [tr. rom. cit., *Ambigua*, 112, p. 281 – n. trad.].

⁶³ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392CD [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 334 – n. trad.].

dumnezeiască, în mod potențial; actualizarea acestei potențialități cere din partea lui un mod de viață, ales de bunăvoie, conform acestui *logos* al ființei sale, sau încă și o mișcare conformă *logosului* existenței celei bune. Din *Întrebări și nedumeriri*, 19,⁶⁴ se vede că Sfântul Maxim se distanțează pe de altă parte de concepția Sfântului Grigorie de Nyssa (chiar dacă o face cu delicatețe și moderație din respect pentru cel pe care de altfel îl consideră drept unul dintre dascălii săi). Formula introductivă arată că el înțelege să se situeze pe linia celor primite de Biserică. Partea din răspunsul său în care menționează concepția Sfântului Grigorie de Nyssa ne permite să constatăm că, după ce a ales ceea ce i se pare că poate fi păstrat din ea⁶⁵ („restaurarea puterilor sufletești căzute prin păcat, la starea în care au fost zidite”), o rectifică în așa fel încât să poată fi acceptată: restaurarea aceasta înseamnă că, nemaivând puterile sufletești amintirea răului, sufletele vor putea, pe de o parte, să înțeleagă că nu Dumnezeu este pricinuitorul rătăcirii lor în păcătoșenie, și să-și vadă așadar vina lor; iar pe de altă parte, vor dobândi cunoașterea bunătăților dumnezeiești,⁶⁶ dar nu și împărtășirea de ele.⁶⁷ Această din urmă

⁶⁴ *Qu. D.*, 19, CCSG 10, p. 17-18 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 19, pp. 88-89 – *n. trad.*].

⁶⁵ El trece sub tăcere faptul că SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA consideră că diavolul însuși va avea parte de apocatastază (cf. *Or. cat.*, 26, SC 453, p. 264 [tr. rom. cit., *Marele cuvânt catehetic*, p. 322 – *n. trad.*]), idee care, crede el de la bun început, trebuie îndepărtată. El pare să aibă aici în vedere ceea ce Sfântul Grigorie scrie în *De hom. opif.*, XVII, PG 44, 188C [tr. rom. cit., *Despre facerea omului*, p. 52 – *n. trad.*].

⁶⁶ Trebuie, scrie el, ca sufletul, „întru cunoștință, iar nu prin împărtășirea de bunătăți (τῆ ἐπιγνώσει οὐ τῆ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν), să reprimească puterile sale și să fie restaurate întru cele de la început, ca astfel să fie arătat Creatorul nepricinuitor de păcat” [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 19, p. 89, cu mențiunea că aici apare adverbul „doar”, care lipsește din tr. fr. – *n. trad.*]. B. E. DALBY se înșală înțelegând aceste bunătăți ca bunătăți create („Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor”, în C. VON SCHÖNBORN și F. HEINZER (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 323-324, n. 63).

⁶⁷ Lucrul acesta este subînțeles în *Qu. D.*, 99, CCSG 10, p. 76, unde Sfântul Maxim scrie într-un mod asemănător că, „potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, trebuie ca firea să își reia puterile proprii și prin cunoștință să fie restaurată la ceea ce era la început, astfel încât Creatorul să fie arătat nepricinuitor de păcat” [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 99, p. 159 – *n. trad.*]. Și de asemenea, în încheierea

precizare este esențială.⁶⁸ Ea arată că toți oamenii vor cunoaște bună-tățile dumnezeiești, dar numai cei vrednici de primirea lor se vor împărtăși de ele; păcătoșii care nu se vor fi căit de păcatele lor vor suferi – și acesta este iadul – pentru că le cunosc, dar nu se pot împărtăși de ele, pentru că pe Dumnezeu Îl văd, dar a lor e vina că sunt îndepărtați de la El.⁶⁹ Această concepție corespunde celei din *Ambigua*, 42, citat anterior, unde Sfântul Maxim consideră că pedeapsa celor care nu vor fi mântuiți va consta în neîmpărtășirea de Dumnezeu, și din acest alt pasaj, din același *Ambiguum*: „Participarea sau neparticiparea potrivită la Cel cu adevărat existent, întru fericire existent și pururea existent, le este celor ce nu vor [tr. fr.: nu pot] să participe, prelungire și sporire de pedeapsă, iar celor ce vor [tr. fr.: pot] să participe, prelungire și sporire de bucurie”.⁷⁰ Ea corespunde de asemenea pasajului din *Răspunsuri către Talasie*, 59, deja citat, unde Sfântul Maxim tâlcuiește cum Dumnezeu, la sfârșitul veacurilor, Se va uni cu toți oamenii, dar nu toți vor fi vrednici de această unire și prin urmare nu o vor simți la fel: celor vrednici le va fi spre fericire, celor nevrednici, spre chin și

textului de la *Qu. D.*, 159, CCSG 10, p. 111, unde Sfântul Maxim afirmă de asemenea că, în veacul ce va să fie, „faptele păcatului vor fi nimicite, când firea va primi înapoi propriile puteri tefere prin focul judecății” [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 159, p. 204 – *n. trad.*]. Aceasta înseamnă că puterile omului nu vor mai fi denaturate de păcatele săvârșite – acestea fiind șterse și efectele lor nimicite – și că prin ele omul va putea să cunoască pe Dumnezeu, dar și înstrăinarea sa de El, care îi va pricinui chin și suferință.

⁶⁸ Ea este însă omisă de J. GAÏTH în traducerea pe care o face acestui pasaj din Sfântul Maxim (*La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953, p. 189) și contrazice în mod evident interpretarea și concluzia pe care le oferă.

⁶⁹ Se vede de aici că pentru Sfântul Maxim, spre deosebire de Origen și Evagrie, cunoașterea lui Dumnezeu nu înseamnă în mod necesar împărtășirea de El. Această disociere între cunoaștere și împărtășire în acest text al Sfântului Maxim a fost subliniată de J. DANIELOU („L’apocatastase chez saint Grégoire de Nysse”, *Recherches de science religieuse*, 30, 1940, p. 347). P. SHERWOOD însă observă în mod pertinent că nu poate fi vorba aici de cunoașterea în act, despre care Sfântul Maxim afirmă că este îndumnezeitoare, ci de o formă inferioară de cunoaștere. Totuși, numirea de cunoaștere discursivă pe care Sherwood i-o dă acestei cunoașteri este improprie, pentru că ea nu ține de rațiune, ci de *nous* (cf. *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 217).

⁷⁰ *Amb. Io.*, 42, PG 91, 1329B. [tr. rom. cit., *Ambigua*, 112, p. 281 – *n. trad.*]. Cf. *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392B, citat *infra* [tr. rom. cit. *supra*, 157, p. 334 – *n. trad.*].

suferință.⁷¹ S-ar putea obiecta firește că neîmpărtășirea de Dumnezeu și suferința celor nevrednici se poate să nu fie veșnice, și așadar nu exclude în mod aprioric apocatastaza, ca mântuire a tuturor într-un sfârșit. Un anumit număr de texte însă indică pe de altă parte credința Sfântului Maxim nu doar într-o răsplătire diferită a celor vrednici și a celor nevrednici, ci și într-o hotărâre dumnezeiască ale căror efecte vor dura „pentru toate veacurile fără sfârșit”, ceea ce presupune osânda veșnică a celor care au făcut cele rele.⁷²

⁷¹ *Thal.*, 59, PG 90, 609BC, CCSG 22, p. 55.160-170 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 362 – *n. trad.*].

⁷² Cf. *Ep.*, 4, PG 91, 416D-417A, unde Sfântul Maxim, vorbind de judecata de pe urmă, spune că cei care se vor afla la stânga lui Hristos vor primi „focul veșnic și întunericul cel mai din afară și viermele neadormit, și scrâșnirea dinților și plânsul neîncetat și rușinea fără margini, de care va suferi mai mult cel osândit la chinul fără de sfârșit decât toate celelalte feluri de pedeapsă” [tr. rom. cit., *Epistola* 4, p. 43 – *n. trad.*]. *Asc.*, 27, PG 90, 932C-933C, unde citează felurile mărturii din Scriptură [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Cuvânt ascetic*, 27, pp. 43-44 – *n. trad.*]. *Char.*, I, 55, Ceresa-Gastaldo, p. 70, unde amintește de „judecata veșnică”; 56-57, Ceresa-Gastaldo, p. 70, și II, 34, Ceresa-Gastaldo, p. 108, unde vorbește de „chinurile veșnice” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, I, 55, p. 73; 56-57, p. 73, și II, 34, p. 91 – *n. trad.*]. *Qu. D.*, 99, CCSG 10, p. 76, unde stabilește o distincție foarte clară între un soi de foc care nu va ține cât veacurile, acela prin care firea își va redobândi puterile sale, și „un foc mai înfricoșător”, „unde este viermele cel neadormit care nu se stinge, ci îi arde veșnic pe cei răi” (citată din SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XL, 36, SC 358, 282.28-30); acest foc, „în timp ce pentru cei vrednici se arată dumnezeiesc și li se pune înainte spre bucurie veșnică, pe cei care nu s-au strălucit pe ei înșiși prin fapte bune îi roade și îi chinuie neîncetat [...], răscolindu-le pururi ca un vierme conștiința [memoria], recapitulând neîncetat căderea lor și nesfârșita lipsire de bine” [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 99, pp. 158-159 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 21, PG 91, 1252B, unde, referindu-se la suflet, evocă „osânda înfricoșată a înstrăinării sale de Dumnezeu pentru veacurile fără de sfârșit” [tr. rom. cit., *Ambigua*, 83b, p. 222: sufletul va primi ca „osândă înfricoșată pentru veacuri nesfârșite înstrăinare de Dumnezeu” – *n. trad.*]. *Myst.*, XIV, PG 91, 693B, CCSG 69, p. 44.711-713, unde scrie că Dumnezeu „în veacurile nesfârșite nemărginite și fără de sfârșit va da fiecăruia dreapta răsplată, după vrednicia sa” [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XIV, p. 32, unde lipsesc cuvintele: „veacurile nemărginite și fără de sfârșit”, care constituie proba afirmației autorului – *n. trad.*]. *Ep.*, 24, PG 91, 612BC, în care vorbește de „focul nestins al gheenei” și „rușinea fără sfârșit a conștiinței” pe care le vor îndura cei osândiți prin judecata dumnezeiască [tr. rom. cit., *Epistola* 24, p. 164 – *n. trad.*]. *Thal.*, II, PG 90, 293B, CCSG 7, p. 91.34-38, unde spune că „Dreptul Judecător [...] va da fiecăruia răsplata cea dreaptă după vrednicie și va împărți după măsura răutății felul

Vom nota în al doilea rând că, pentru Sfântul Maxim, îndumnezeirea este rezervată celor mântuiți, precizând anume că, prin îndumnezeire, Dumnezeu Se va face „toate în toți *cei mântuiți*”.⁷³ Lucrul acesta implică în mod logic faptul că aceia care nu vor fi mântuiți nu vor fi îndumnezeiți,⁷⁴ idee confirmată prin această altă afirmație, și anume că Dumnezeu va veni și Se va sălășlui întreg în toți „cei ce s-au folosit de rațiunea (*logos*) existenței prin voință conform firii”.⁷⁵

Vom observa în al treilea rând că dacă Sfântul Maxim spune despre „Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu [că] vrea să lucreze pururea și în toți taina întrupării Sale”,⁷⁶ această dorință dumnezeiască nu se poate împlini decât dacă omul împlinește dinspre partea lui toate condițiile necesare unei astfel de întrupări; de aceea Sfântul Maxim socotește de cuviință, în alt loc, să precizeze astfel această formulă: „Dumnezeu voiește pururea să Se facă om *în cei vrednici*”, și să arate că între cele dintâi condiții cerute pentru aceasta se află virtuțile și

osândeii, hotărând cu dreptate soarta cuvenită fiecăruia pentru veacurile nesfârșite, potrivit cu judecățile Lui cele bune” [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 11, p. 73 – n. trad.]. *Ep.*, 1, PG 91, 388C-389D, unde găsim o lungă descriere a chinurilor iadului, în care Sfântul Maxim vorbește anume de „împiedicarea pașilor [sufletului] pe drumul viețuirii evanghelice”, sufletul înlănțuindu-și de bunăvoie puterile sale lucrătoare prin patimi, de despărțirea sa de Dumnezeu, în vremea vieții pământești voită, iar de-acum îndurată cu durere, fără putință de a mai îndrepta ceva cu voia sa, de „rușinea [...] care nu va avea sfârșit”, de „împreuna locuire cu diavolul și dracii cei răi, care rămâne pururi”, care „nu ne îngăduie să așteptăm eliberarea de rele”, și unde scrie că la Judecată, Dumnezeu va da „tututor marea și înfricoșătoarea și cea din urmă încheiere” [tr. rom. cit., *Epistola* 1, pp. 24-26 – n. trad.]. *Ep.*, 44, PG 91, 441D, în care este evocat „focul cel veșnic al gheenei” [tr. rom. cit. *supra*, *Epistola* 8, p. 57 – n. trad.].

⁷³ *Myst.*, XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 65.1053 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXIV, p. 43 – n. trad.].

⁷⁴ Sfântul Maxim precizează așadar aici textul de la *1 Corinteni* 15, 28, în care Apostolul Pavel afirmă simplu că Dumnezeu va fi „toate în toți”. Vom observa că aici el e mai reținut decât SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, care afirmă cu sfântă cutezanță: „«Dumnezeu va fi toate în toți» în timpul restaurării [tututor]” (*Or.*, XXX, 6, SC 250, p. 238.31 s.) [tr. rom. cit., *Cuvântarea a patra despre Dumnezeu*, VI, în *Cuvântări teologice*, Ed. Herald, București, f. a., p. 138 – n. trad.], desigur în cunoștința de cauză, scrierile Teologului fiindu-i foarte bine cunoscute.

⁷⁵ *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392D [tr. rom. cit., *Ambigua*, 157, p. 334 – n. trad.].

⁷⁶ *Amb. Io.*, 7, 1084CD [tr. rom. cit. *supra*, 7 e, p. 87 – n. trad.]. Cf. *Cap. XV*, 8, PG 90, 1181A [tr. rom. cit., în *Mystagogia Trinitatis...*, Anexa 6, p. 512 – n. trad.].

cunoașterea.⁷⁷ Am văzut că în general pentru Sfântul Maxim îndumnezeirea implică împreună-lucrarea credinciosului cu harul și presupune de la bun început și până la sfârșit libera alegere a persoanei. Dumnezeu, Care respectă deplin libertatea oamenilor, nu voiește să le impună silnic îndumnezeirea, nici mântuirea, care pot fi respinse de unii dintre ei. De aceea Sfântul Maxim scrie că „mântuirea tuturor” (înțeleasă în sens larg) „Dumnezeu o oferă, dar [numai] sfinții o aleg”,⁷⁸ și că „nu naște Duhul o aplecare a voii (*gnômè*) fără voie, ci pe una voită o modelează până la îndumnezeire”.⁷⁹ Subliniind că Hristos

⁷⁷ *Thal.*, 22, PG 90, 321B, CCSG 7, p. 143.101-104 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 104: „Dumnezeu Se face neîncetat om în cei vrednici” – *n. trad.*].

⁷⁸ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 25B [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul 10*, p. 188: mântuirea tuturor „Dumnezeu o [...] îmbie, iar sfinții o aleg” – *n. trad.*].

⁷⁹ *Thal.*, 6, PG 90, 280D, CCSG 7, p. 69.21-23 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 6, p. 60 – *n. trad.*]. Începutul din *Tâlcuire la Psalmul 59* figurează printre principalele texte invocate de cei care îi atribuie Sfântului Maxim doctrina apocatastazei. Însă Mărturisitorul, evocând aici transformarea și schimbarea oamenilor la cea de-a doua venire a lui Hristos, indică în mod insistent, prin două adjective cu același înțeles, că această transformare și această schimbare sunt voite și alese în mod liber, ceea ce presupune că ele nu se vor produce pentru cei care nu le-au voit și nu le-au ales, interpretare cu atât mai evidentă cu cât Sfântul Maxim are aici în vedere o schimbare care în parte este de ordin moral, el evocând în rândurile următoare o altă schimbare, cea a morții și a stricăciunii într-o viață nestricăcioasă și nemuritoare, de care vor avea parte toți oamenii, independent de voia lor; Sfântul Maxim precizează că aceasta va fi „a firii în har”, această expresie opunându-se expresiei „voite și alese în mod liber”: „La sfârșit, celor care vor fi schimbați”. Acest psalm a fost intitulat astfel și din cauza transformării deliberate și a schimbării voite (*γνωμικὴν τε καὶ προαιρετικὴν μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσιν*) care se va produce în rândul oamenilor prin venirea lui Hristos în vremurile de pe urmă, de la necredință la credință, și de la păcat la virtute și de la necunoaștere la cunoașterea lui Dumnezeu; și din cauza schimbării și înnoirii universale a firii întregului neam omenesc, în har, care va avea loc pe urmă, la sfârșitul veacurilor, prin Însuși Mântuitorul, Dumnezeuul nostru, de la moarte și stricăciune la viață veșnică și nestricăciune, prin învierea așteptată” (*Ps. 59*, CCSG 23, p. 3.7-17) [M. Portaru, „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Tâlcuire la Psalmul LIX”, în *Studii Teologice*, 3, 2010, pp. 227-228 – *n. trad.*]. Să observăm că Sfântul Maxim nu spune despre prima schimbare că se va petrece cu toți oamenii, în vreme ce despre a doua spune de ea că va avea parte tot neamul omenesc. Această dintâi schimbare desemnează de fapt o convertire oferită de Dumnezeu oamenilor ca o ultimă posibilitate, mai înainte de a fi cu neputință de împlinit (cf. *Ep.*, 1, PG 91, 388C-389D, citată *supra*) [tr. rom. cit., *Epistola 1*, pp. 24-25 – *n. trad.*];

„a pățimit pentru toată omenirea și tuturor le-a dăruit la fel nădejdea învierii”, el observă că totuși „atârnă de fiecare să se facă pe sine vrednic fie de slavă, fie de chinuri”.⁸⁰ Tot așa spune că „Dumnezeu, Cel ce este prin fire bun și nepătimitor, îi iubește deopotrivă pe toți oamenii, ca făpturi ale Sale, dar de slăvit, [numai] pe cel virtuos îl slăvește, ca pe unul ce s-a alipit de El prin alegerea voii (*gnômè*)”.⁸¹ Și iarăși spune că Hristos „S-a făcut El Însuși tuturor cale de mântuire (cf. *Fapte* 16, 17)”, dar călăuzește „prin virtute și cunoștință spre Tatăl pe toți *cei ce voiesc să pășească*, prin împlinirea poruncilor dumnezeiești, *pe urmele Lui*, ca pe o cale a dreptății (cf. *2 Petru* 2, 21)”.⁸² Referitor la cuvintele prorocului Isaia: „Și va vedea tot trupul mântuirea lui Dumnezeu” (*Isaia* 40, 5), el precizează: „se înțelege tot trupul cel credincios [...]. Deci nu tot trupul în general va vedea mântuirea lui Dumnezeu. Căci trupul celor necredincioși nu o va vedea, dacă e adevărat cuvântul care zice: «Piară necredinciosul, ca să nu vadă slava Domnului» (*Isaia* 26, 10). E vorba aici, în chip determinat, de tot trupul credincios”.⁸³

În al patrulea rând, vom aminti că Sfântul Maxim, atunci când vorbește de îndumnezeire (sau de stările duhovnicești corespunzătoare ei), mai întotdeauna o raportează la cei „vrednici”,⁸⁴ considerând-o

de unde și deosebirea de timp: cea dintâi schimbare se va petrece la sfârșitul timpului, iar a doua mai târziu, la sfârșitul veacurilor. Semnalăm în treacăt faptul că B. E. DALEY a comis, referitor la acest pasaj, o eroare înțelegând că ar fi vorba de o „transformare a puterilor omenești de deliberare și alegere” („Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor”, în C. VON SCHÖNBORN și F. HEINZER (ed.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, p. 322).

⁸⁰ *Char.*, I, 71, Ceresa-Gastaldo, p. 76 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete despre dragoste*, I, 71, p. 76 – n. trad.].

⁸¹ *Char.*, I, 25, Ceresa-Gastaldo, p. 58 [tr. rom. cit. *supra*, I, 25, p. 68 – n. trad.].

⁸² *Thal.*, 63, PG 90, 668C, CCSG 22, p. 149.72-75 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 63, pp. 413-414 – n. trad.].

⁸³ *Thal.*, 47, PG 90, 428CD, CCSG 7, p. 323.182-188 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 47, p. 201 – n. trad.].

⁸⁴ Cf. *Qu. D.*, 61, CCSG 10, p. 48.9; 180, CCSG 10, p. 123.14-16 [tr. rom. cit., *Întrebări și răspunsuri*, Întrebarea 61, p. 127; Întrebarea 180, p. 217 – n. trad.]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076C, 1088C, 1089A; 10/3, PG 91, 1113B; 10/20, PG 91, 1140B; 10/26, PG 91, 1153C; 15, PG 91, 1220C; 46, PG 91, 1357B [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7c, pp. 76-77; 7i, pp. 90-91; 13, p. 111; 29, pp. 138-139; 40, p. 153; 77, p. 198; 122, p. 303 – n. trad.]. *Myst.*, XXI, PG 91, 697A, CCSG 69, p. 48.770; XXIV, PG 91, 709C, CCSG 69, p. 64.1050-1051

în mod vădit ca rezervată numai lor și excluzându-i așadar pe cei „nevrednici”.

Cum s-ar putea oare concilia această serie de observații cu cea anterioară, pe care lasă impresia clară că o contrazice?

Și aici, soluția contradicției rezidă în distincția dintre natură și persoană.

După cum Hristos a îndumnezeit în Sine firea omenească, dar aceasta nu înseamnă că toți oamenii sunt îndumnezeiți în mod personal – pentru îndumnezeire, din partea fiecărui om, odată botezat, se cere unirea lui liber consimțită cu Hristos prin credință, prin împlinirea poruncilor Sale, prin viețuirea virtuoaasă și prin dobândirea cunoașterii celei duhovnicești; tot așa Dumnezeu, unit cu toți oamenii la sfârșitul timpului, le va îndumnezei firea prin prezența în ei a energiilor Sale îndumnezeitoare, dar aceasta nu înseamnă că toți vor fi în mod personal îndumnezeiți – o asemenea îndumnezeire cere ca fiecare om în parte să fie vrednic de acest har ce i se va da, să vrea să-l primească și să i se deschidă personal, să se unească de bunăvoie și în chip liber, prin virtuți (îndeosebi prin iubire) și cunoaștere, cu Dumnezeu care va fi unit cu el. Aceasta o arată Sfântul Maxim într-un pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 59, citat de noi în secțiunea precedentă.⁸⁵

[tr. rom. cit., *Mystagogia*, XXI, pp. 49-50; XXIV, p. 43 – n. trad.]. *Thal.*, 2, PG 90, 272B, CCSG 7, p. 51.28; 3, PG 90, 276A, CCSG 7, p. 59.69; 9, PG 90, 285C, CCSG 7, p. 79.21; 10, PG 90, 292A, CCSG 7, p. 87.94; 22, PG 90, 317D, CCSG 7, p. 139.35; PG 90, 320C, CCSG 7, p. 139.64; PG 90, 321B, CCSG 7, p. 143.104 și 109-110; 25, PG 90, 332D, CCSG 7, p. 163.71; 54, PG 90, 525A, CCSG 7, p. 465.381; PG 90, 525B, CCSG 7, p. 465.399; 59, PG 90, 609A, CCSG 22, p. 53.140-141; PG 90, 609B, CCSG 22, p. 55.151-152; PG 90, 609C, CCSG 22, p. 55.162; 60, PG 90, 621C, CCSG 22, p. 77.60; 61, PG 90, 640A, CCSG 22, p. 103.304; 61, scolia 14, CCSG 22, p. 111.73; 63, PG 90, 673C, CCSG 22, p. 159.219; 64, PG 90, 700B, CCSG 22, p. 197.157 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, pp. 49-50; Întrebarea 3, p. 54; Întrebarea 9, p. 66; Întrebarea 10, p. 70; Întrebarea 22, p. 101, p. 102, p. 104; Întrebarea 25, p. 116; Întrebarea 54, p. 288, p. 289; Întrebarea 60, p. 375; Întrebarea 61, p. 390; Întrebarea 61, scolia 14, p. 394; Întrebarea 63, p. 419; Întrebarea 64, p. 441 – n. trad.]. *Th. Ec.*, I, 45, PG 90, 1100B; 55, PG 90, 1104B; 68, PG 90, 1108C; II, 88, PG 90, 1165D [tr. rom. cit., *Capete gnostice sau teologice*, I, 45, p. 170; I, 55, p. 176; I, 68, p. 184; II, 88, p. 242 – n. trad.]. *Ep.*, 12, PG 91, 497A [tr. rom. cit., *Epistola* 12, p. 91 – n. trad.].

⁸⁵ A se vedea comentariul lui F. BRUNE, „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, pp. 156-157.

„Mai presus de fire numim plăcerea dumnezeiască și neînțeleasă, pe care Dumnezeu o procură firii, unindu-Se după har cu cei vrednici. Iar contrară firii este durerea negrăită ce se naște din lipsa acestei plăceri, pe care Dumnezeu o procură firii, unindu-Se în afară de har cu cei nevrednici. Căci Dumnezeu unindu-Se cu toți, după calitatea dispoziției aflătoare în fiecare, dă fiecăruia, precum știe El, simțirea potrivită, după cum s-a pregătit fiecare pe sine însuși spre primirea Celui ce Se va uni cu toți la sfârșitul veacurilor”.⁸⁶ „După har” înseamnă acordul și unirea de bunăvoie a celor vrednici cu harul lui Dumnezeu care este în ei, deschiderea lor liberă la har, dispoziția lor de a-l primi.⁸⁷ „Contra harului” înseamnă, dimpotrivă, că aceia care primesc acest har nu sunt pregătiți să-l primească și chiar, potrivit stării lor lăuntrice, i se împotrivesc; cu toate că harul este prezent în ei, înlăuntrul lor, ei rămân totuși în afara lui.⁸⁸ Această idee se află de asemenea în *Întrebări și nedumeriri*, 99, unde Sfântul Maxim spune că „focul care merge înaintea feței Domnului, arzând pe vrăjmașii Lui”⁸⁹ înseamnă energiile lui Dumnezeu; căci acestea caracterizează fața Domnului, precum: bunătatea, iubirea de oameni, blândețea și toate celelalte asemenea; acestea îi luminează pe cei care au o asemănare (οἰκειωσ) cu ele, dar îi ard pe cei ce le au pe cele contrare acestora (ἐναντιωσ) și care și-au înstrăinat chipul și asemănarea lor cu Dumnezeu”, și iarăși, că „[focul] cel mai înfricoșat [...], «focul unde

⁸⁶ *Thal.*, 59, PG 90, 609BC, CCSG 22, p. 55.160-170 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 362 – n. trad.].

⁸⁷ Aflăm o concepție asemănătoare la SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *Serm.*, 84, ed. Spetsieri, pp. 326-327 [tr. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în: *Filocalia*, vol. 10, *Cuvinte despre sfințele nevoițe*, 84, E.I.B.M.B.O.R., București, 1981, pp. 422-423 – n. trad.]. A se vedea și SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XXI, 2, SC 270, p. 114.15-16.

⁸⁸ V. LOSSKY comentează astfel acest pasaj: „Unii vor fi îndumnezeiți prin energiile pe care le-au dobândit înlăuntrul ființei lor; alții vor rămâne în afară, și pentru ei focul îndumnezeitor al Duhului Sfânt va fi o flacără din afară, insuportabilă pentru cei a căror voință se împotrivesc lui Dumnezeu”. (*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 176; cf. p. 232) [tr. rom. cit., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 209 – n. trad.]. Vom observa că Sfântul Maxim scrie în altă parte că sufletul căzut în patimi de necinste „va fi aruncat în viitor după cuviință din slava dumnezeiască, luând ca osândă înfricoșată pentru veacuri nesfârșita înstrăinare de Dumnezeu” (*Amb. Io.*, 21, PG 91, 1252B) [tr. rom. cit., *Ambigua*, 82b, p. 222 – n. trad.].

⁸⁹ Citat din SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ, *Or.*, XL, 36, SC 358, p. 282.26-28.

este viermele cel neadormit care nu se stinge, ci arde veșnic pe cei răi»⁹⁰, „pentru cei vrednici se arată dumnezeiesc și li se pune înainte spre bucurie veșnică, [iar] pe care nu s-au strălucit pe ei înșiși prin fapte bune îi roade și îi chinuie neîncetat [...], răscolindu-le pururi ca un vierme conștiința [memoria], recapitulând neîncetat căderea lor și nesfârșita lipsire de bine”⁹¹. Putem alătura prima dintre aceste din urmă observații de această altă afirmație, că „celor ce s-au folosit de rațiunea (*logos*) existenței prin voință contrar firii”, Dumnezeu 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”⁹². Din acest punct de vedere, nu este nicio contradicție între faptul că Dumnezeu va fi, cum spune Apostolul Pavel, „toate în toți” (*1 Corinteni* 15, 28), altfel spus, că El va pătrunde în toți oamenii cu harul Său, ori cu energiile Sale îndumnezeitoare, dar că nu toți vor fi astfel îndumnezeiți, ci numai aceia care l-au dorit și sunt vrednici de el, unindu-se și ei cu Dumnezeu Cel Care Se unește cu ei, deschizându-se harului Său și într-atât primindu-l în lăuntrul lor, încât să nu mai fie în afara lui, ci să li se facă harul cu ade-vărat har al lor prin alipirea lor de Dumnezeu. Lucrul acesta îl arată pasajul deja citat din *Opuscule teologice și polemice*, 1, unde Sfântul Maxim Îl înfățișează, la sfârșitul veacurilor, pe „Dumnezeu luând loc [pătrunzând] în toți îndeobște și în fiecare în parte. Căci El toate le umple după măsura harului, și toți se umplu de El, ca niște mădulare, pe măsura credinței fiecăruia din cei uniți cu El”⁹³ și de unde se vede că Dumnezeu în toți oamenii pătrunde și pe toți îi umple, dar El Însuși nu se umple decât de cei care au credință în El și se unesc și ei cu El.

Examinarea gândirii Sfântului Maxim ne conduce la concluzia că pentru el îndumnezeirea tuturor oamenilor, deși voită pururea de

⁹⁰ *Or.*, XL, 28-30.

⁹¹ *Qu. D.*, 99, CCSG 10, p. 76 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 99, pp. 158-160, cu menționarea unei deosebiri de traducere, care nu afectează demonstrația autorului – *n. trad.*].

⁹² *Amb. Io.*, 65, PG 91, 1392D [tr. rom. cit., *Ambigua*, 157, p. 334 – *n. trad.*].

⁹³ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 25B [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* 10, p. 187, cu menționarea unei deosebiri de traducere, care însă nu afectează demonstrația autorului – *n. trad.*].

Dumnezeu, mai înainte de facerea lumii și până la sfârșitul veacurilor, și de sfinți voită, nu se va împlini în toți, pentru că nu va fi voită de toți, unii împotrivindu-I-se lui Dumnezeu și propriei îndumnezeiri până și în iadul în care îi va duce propria alegere. Și putem constata că argumentele Sfântului Maxim, chiar dacă sunt dezvoltate în mai multe direcții, converg într-una singură: a liberului arbitru al omului, pe care Dumnezeu îl respectă deplin. Preocuparea Sfântului Maxim, manifestată în toate scrierile sale, de a menține la toate nivelele existența liberului arbitru și a alegerii personale a omului se regăsește aici, și ar fi de ajuns ea singură pentru a proba – contra comentatorilor care au putut să-i atribuie total sau parțial o asemenea doctrină – excluderea apriorică de către el a apocatastazei în înțelesul unei mântuiri și îndumnezeiri impuse într-un final tuturor oamenilor, pentru că o asemenea doctrină ar fi total incompatibilă cu unul dintre principiile fundamentale ale antropologiei sale.⁹⁴

V. Va fi o îndumnezeire finală a tuturor creaturilor?

Am văzut că, potrivit Sfântului Maxim, planul lui Dumnezeu este ca toate creaturile să fie îndumnezeite,⁹⁵ numeroase pasaje din scrierile sale evocând nu doar îndumnezeirea oamenilor, ci și a tuturor făpturilor sau a întregii creații.⁹⁶ Am văzut de asemenea că primul om avea menirea de a mijloci împlinirea acestei îndumnezeiri,⁹⁷ dar

⁹⁴ Este adevărat că Sfântul Grigorie de Nyssa se arată partizan al apocatastazei, fiind și el un fervent apărător al liberului arbitru. Ne putem întreba însă dacă această poziție este deplin coerentă. Nu trebuie să uităm pe de altă parte că poziția Sfântului Maxim este de asemenea determinată și consolidată de antiorigenismul său.

⁹⁵ Cap. I, III.

⁹⁶ Cf. *Qu. D.*, 173, CCSG 10, p. 120.7-12 [tr. rom. cit., *Întrebări și nedumeriri*, Întrebarea 173, p. 213 – *n. trad.*]. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1088D-1089A [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7i, pp. 90-91 – *n. trad.*]. *Thal.*, 2, 272AB, CCSG 7, p. 51.7-23; 13, 293D-296C, CCSG 7, p. 95.9-17; 22, PG 90, 321A, CCSG 7, p. 141.94-98; 59, PG 90, 609A, CCSG 22, p. 53.141-143; 60, PG 90, 621A-C, CCSG 22, p. 75.32-54 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 2, pp. 49-50; Întrebarea 13, p. 74; Întrebarea 22, p. 104; Întrebarea 59, p. 361; Întrebarea 60, pp. 372-373 – *n. trad.*]. *Th. Ec.*, I, 55, PG 90, 1104B [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 56, p. 177 – *n. trad.*].

⁹⁷ Cf. *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1305B-1308C [tr. rom. cit., *Ambigua*, 106, pp. 260-262 – *n. trad.*].

el păcătuiind, nu a mai dus-o la bun sfârșit, și Hristos a fost Acela care a împlinit-o, îmbrățișând întreaga creație, pe toate recapitulându-le în El însuși, unindu-le între ele și cu Dumnezeu.⁹⁸ Dar ca și în ceea ce-i privește pe toți oamenii, îndumnezeirea tuturor creaturilor prin Cuvântul rămâne potențială. Cuvântul nu face decât să redea omului capacitatea de a împlini planul dumnezeiesc; așadar omul are datoria de a fi, în Hristos, mijlocitor între Dumnezeu și celelalte creaturi ale Sale. În *Ambigua*, 7, Sfântul Maxim tâlcuiește astfel lucrurile: „Făcătorul tuturor, străbătând prin umanitate în toate făpturile [tr. fr.: făcându-Se prezent în toate făpturile prin mijlocirea omenității], pe măsura lor, [...] [le face pe] 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, prin aceea că nicio făptură nu mai are o mișcare separată, nepărtașă de prezența Lui, prin care suntem și ne numim dumnezei, fii, trup, mădulare și părticică a lui Dumnezeu [...], prin referirea [orientarea] spre ținta finală a scopului divin.”⁹⁹

Dar ne-am putea gândi: Faptul că nu putem considera în mod aprioric că toți oamenii vor fi într-un sfârșit îndumnezeiți (potrivit dorinței exprimate în finalul acestui text) nu compromite oare înfăptuirea acestui plan?

Sfântul Maxim nu abordează însă problema din acest punct de vedere. Tâlcuind cele ce se vor petrece la sfârșitul veacurilor din voia lui Dumnezeu, el consideră că toate creaturile vor fi în El, aflându-și în El sfârșitul mișcării lor. Dumnezeu, spune el, va fi totul în toate făpturile fără excepție. „Dumnezeu toate le umple [pătrunde] după măsura harului [Său]”.¹⁰⁰ „Nu va mai fi atunci ceva care să se arate în afară de Dumnezeu [...], toate fiind cuprinse în El, fie inteligibile, fie sensibile, prin arătarea și prezența Lui negrăită.”¹⁰¹

⁹⁸ Cf. *Amb. Io.*, 1308CD [tr. rom. cit. *supra*, 106a, pp. 263-264 – n. trad.].

⁹⁹ Cf. *Amb. Io.*, 1308CD [tr. rom. cit. *supra*, 7i, pp. 93-94 – n. trad.].

¹⁰⁰ *Th. Pol.*, 1, PG 91, 25B [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, Opusculul 10, p. 187 – n. trad.].

¹⁰¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1077A [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7c. p. 78 – n. trad.].

Dar celelalte creaturi, altele decât oamenii, îngerii și demonii, nefiind înzestrate cu liber arbitru, nu au cum să se împotrivescă energiilor dumnezeiești, care vor pătrunde în ele, le vor învălui și vor lucra în ele, „arătându-se în toate o singură putere dumnezeiască printr-o prezență luminoasă și activă, potrivit cu fiecare [în mod analogic]”.¹⁰² Această din urmă precizare arată că ele vor primi energiile dumnezeiești în mod diferit, pe măsura capacității receptive a firii lor, principiul analogiei aplicându-se aici dintr-un punct de vedere strict natural și ierarhic, chiar dacă Sfântul Maxim, spre deosebire de Sfântul Dionisie, nu insistă, nici în acest caz, asupra acestui ultim aspect.

Se poate așadar vorbi de o îndumnezeire finală a tuturor creaturilor care nu sunt înzestrate cu liber arbitru, chiar dacă îndumnezeirea capătă în acest caz un caracter diferit de îndumnezeirea oamenilor și este mai prejos de ea; în virtutea aceluiași principiu al analogiei, asemănarea cu Dumnezeu nu poate fi decât mai mărunță la făpturile care nu sunt înzestrate prin fire cu rațiune, voință și libertate. Sfântul Maxim admite însă că ele vor atinge, prin ființarea lor în Dumnezeu, o anumită infinitate: „Natura celor create [...], după străbaterea naturală a timpurilor și a veacurilor, se va sălășlui în Dumnezeu Cel unul după fire, nemaiaivând nicio margine, căci în Dumnezeu nu este niciun interval”.¹⁰³ Dar, după cum observă H. Straubinger, „este dificil de spus”, din cauza puținelor indicații pe care ni le oferă, „cum anume a conceput mai exact Maxim procesul îndumnezeirii și starea finală a ființelor create, în special a celor lipsite de rațiune”.¹⁰⁴ Însă nu putem considera, ca acest comentator, că gândirea maximiană referitor la îndumnezeirea tuturor creaturilor ar avea o coloratură panteistă,¹⁰⁵ deoarece este de la sine înțeles că pentru Sfântul Maxim ele nu vor deveni dumnezei prin fire, nici nu vor fi una cu Dumnezeu după ființă, ci se vor împărtăși de El „după har”.

¹⁰² *Myst.*, VII, PG 91, 685C, CCSG 69, p. 35.572-574 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, VII, p. 27 - n. trad.].

¹⁰³ *Ithal.*, 65, PG 90, 757C, CCSG 22, p. 283.519-520 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 65, pp. 488-489 - n. trad.].

¹⁰⁴ *Die Christologie des heiligen Maximus Confessor*, Bonn, 1906, p. 22.

¹⁰⁵ *Die Christologie des heiligen Maximus Confessor*, Bonn, 1906, p. 22.

VI. Odihna în perpetuă mișcare a omului îndumnezeit

Mișcarea pe care o au toate ființele create de la venirea lor la existență și care le conduce spre sfârșitul lor se încheie în odihna (sau stabilitatea, sau fixitatea) (στάσις) în Dumnezeu, care este însuși acest sfârșit.¹⁰⁶ Referitor la acest subiect, Sfântul Maxim scrie: „Sfârșitul (ținta) mișcării naturale a celor făcute este stabilitatea pe care o produce, [...] după străbaterea tuturor celor mărginite, infinitatea în care, nefiind nicio 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 hotărâncește însăși infinitatea ce hotărâncește toată mișcarea”.¹⁰⁷ Așa va fi și cu omul care, în unirea cu Dumnezeu și în îndumnezeire, își atinge sfârșitul (ținta) și are parte așadar de încetarea mișcării sale, aflându-și odihna în Dumnezeu.¹⁰⁸ Sfântul Maxim spune astfel despre omul îndumnezeit că își „agonisește ca premiu atotonic al urcușului pe Dumnezeu Însuși ca țintă finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemișcată a celor purtate spre El”.¹⁰⁹ El scrie de asemenea că harul negrăit al celei mai înalte uniri cu Dumnezeu le este dăruit de El „celor vrednici [...] și celor ce îl 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”.¹¹⁰ El scrie iarăși că omul „devine [...] dumnezeu și se numește parte a lui Dumnezeu prin faptul că se împărtășește după

¹⁰⁶ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1069B, 1072A-1073C; 10/33, PG 91, 1172A; 15, PG 91, 1217CD, 1220C [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7, pp. 69-70; 7a-7b, pp. 71-74; 53, p. 167; 77, pp. 197-198 – *n. trad.*]. Acestei noțiuni de odihnă, pe treapta cea mai înaltă, îi corespunde cea de „sabat”, de nenumărate ori amintită în *Capete teologice și economice* (a se vedea îndeosebi I, 36, PG 90, 1097AB; 39, PG 90, 1097C; 47, PG 90, 1100BC) [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice*, I, 36, p. 168; I, 39, pp. 168-169; I, 47, p. 171 – *n. trad.*].

¹⁰⁷ *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1217C [tr. rom. cit., *Ambigua*, 77, p. 197 – *n. trad.*].

¹⁰⁸ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076D, 1077A, 1089A [tr. rom. cit. *supra*, 7c, p. 78; 7i, p. 90 – *n. trad.*].

¹⁰⁹ *Amb. Io.*, 41, PG 91, 1308B [tr. rom. cit. *supra*, 106, p. 262 – *n. trad.*].

¹¹⁰ *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1220BC [tr. rom. cit. *supra*, 77, p. 198 – *n. trad.*].

cuviință de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează, potrivit cu firea, în chip înțelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obârșia și cauza proprie. Căci dincolo de obârșia sa și de urcușul și de restaurarea în rațiunea (*logos*) 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 hotar însăși ținta dumnezeiască”.¹¹¹ Această idee se raportează evident la concepția dezvoltată de Sfântul Maxim în cadrul criticii pe care o face teoriei origeniste a henadei,¹¹² concepție foarte personală, dar despre care el afirmă¹¹³ și probează că se armonizează în substanța ei cu învățătura Sfințelor Scripturi¹¹⁴ și a unor Părinți, ca Sfântul Grigorie de Nazianz¹¹⁵ sau Sfântul Vasile cel Mare.¹¹⁶ În *Răspunsuri către Talasie*, 65, înfățișând Pogorârea Sfântului Duh ca unire finală a firii cu Dumnezeu Cuvântul, Sfântul Maxim tâlcuiește îndelung cum această stare de odihnă și stabilitate, ce corespunde încetării mișcării care animă toate creaturile de la venirea lor la existență, se explică prin faptul că ajungându-se la Dumnezeu, în El sunt depășite toate condiționările existenței (în special spațiul și timpul) de care este legată această mișcare și care, atunci când aparțin domeniului firii, constituie pentru creaturi tot atâtea limitări și limite:

„Când [...] firea se va uni după har cu Cuvântul, nu vor mai exista cele fără de care nu este nimic, încetând mișcarea ce

¹¹¹ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080C [tr. rom. cit. *supra*, 7d, pp. 81-82 – *n. trad.*].

¹¹² Prezentată de noi deja pe scurt în cap. I, IV. A se vedea și Introducerea noastră la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, pp. 50-54. Referitor la această chestiune, studiul cel mai complet rămâne cel al lui P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955.

¹¹³ Cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1089A [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7i, p. 91 – *n. trad.*].

¹¹⁴ Între altele *Deuteronom* 12, 9, *Evrei* 4, 10, *Matei* 11, 28, citate în *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1072D și 1073A [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7a, pp. 72-73 – *n. trad.*]. Această revendicare a Sfântului Maxim este desigur întemeiată, deoarece, după cum observă P. DESEILLE („Êpectase”, *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 1959, col. 786), afirmațiile din Scriptură înclină într-adevăr către o concepție statică despre fericire, privind-o ca „odihnă”, ca „sabat”, ca „încheiere”.

¹¹⁵ Cf. *Or.*, XXI, 1, SC 270, p. 112.23-26, citat în *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076D [tr. rom. cit., *Ambigua*, 7c, p. 78 – *n. trad.*].

¹¹⁶ Cf. *In Is.*, XXX, PG 30, 177CD, citat în *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1080D-1081A [tr. rom. cit. *supra*, *Ambigua*, 7d, pp. 82-83 – *n. trad.*].

transformă (alterează) pe cele ce se mișcă prin fire. Căci stabilitatea mărginită, în care se găsește în chip necesar prin transformare mișcarea celor ce se mișcă, trebuie să primească un sfârșit prin venirea stabilității nesfârșite, în care are să se odihnească mișcarea celor ce se mișcă. Pentru că unde este o graniță după fire, este și o mișcare ce transformă pe cele ce se află în acel cuprins. Iar unde nu este o graniță, desigur nu se va cunoaște nicio mișcare care să transforme pe cele cuprinse acolo. Lumea însă este un spațiu mărginit și o stabilitate mărginită, iar timpul, o mișcare circumscrisă. De aceea mișcarea din cursul vieții transformă cele aflătoare în lume. Când însă firea va trece cu lucrarea și cugetarea peste spațiu și timp (adică peste cele fără de care nu este nimic, sau peste stabilitatea și mișcarea mărginite) și se va împreuna nemijlocit cu Providența, va afla Providența ca pe o rațiune (*logos*) prin fire simplă și stabilă ce nu are nicio margine, și de aceea nicio mișcare. Deci până ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mișcării transformatoare, din pricina stabilității mărginite a lumii și a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită monadei naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mișcare și o identică mișcare¹¹⁷ stabilă [tr. fr.: în stare de repaos] (στάσις ἀεικίνητον ἔξει καὶ στάσιμον ταυτοκίνησιον), săvârșită etern în jurul Aceluiași, Unul și Singur. E ceea ce numește Scriptura sălășluirea statornică și nemijlocită a celor create în jurul primei lor Cauze¹¹⁸.

După cum indică acest text, chiar dacă omul îndumnezeit își află odihna sau stabilitatea în Dumnezeu (mai precis, „în jurul” Lui, adică în tărâmul energiilor Sale, și nu al ființei Sale, care este

¹¹⁷ Această precizare, raportată la cea care urmează – că Dumnezeu este Același, Unul și Singur – arată că această mișcare, spre deosebire de mișcarea naturală a creației, este o mișcare lipsită de mutare și schimbare (alterare), care posedă o fixitate și o desăvârșită constanță în Dumnezeu, de însușirile Căruia se împărtășește cel care are parte de ea.

¹¹⁸ *Thal.*, 65, PG 90, 757C-760A, CCSG 22, p. 283.522-285.549 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 65, pp. 489-491 – *n. trad.*].

neajunsă¹¹⁹), el rămâne totuși însuflețit de o anume mișcare. Sfântul Maxim vorbește aici de „o stabilitate [odihnă] pururea în mișcare și o identică mișcare stabilă”. În *Mystagogia*, el evocă „mișcarea stăruitoare, nesfârșită și neîncetată [...] în jurul Celui cunoscut, Cel mai presus de toată cunoștința”,¹²⁰ și iarăși „nemișcata mișcare perpetuă în jurul lui Dumnezeu”¹²¹; vorbește, de asemenea, în *Răspunsuri către Talasie*, 25, de „puternica mișcare neîncetată (ἀεικίνησις) în jurul lui Dumnezeu”,¹²² iar în *Răspunsul* 59, în care evocă culmile vieții mistice, spune: „[...] întoarcerea finală a celor ce cred la principiul propriu este împlinirea dorinței lor (ἐφθεσις). Împlinirea dorinței este odihnierea pururea mobilă (ἀεικίνητος στάσις)¹²³ a celor plini de dorință în jurul Celui dorit”¹²⁴.

Dar cum se explică faptul că poate fi astfel sfârșit sau încetare a mișcării (altfel spus, odihnă) și totuși, totodată mișcare, un paradox manifestat în mod deosebit de viu prin expresiile de tip oximoron folosite de Sfântul Maxim: „odihnă pururea în mișcare” sau „odihnă perpetuu mobilă”, și „mișcare imobilă”?

În realitate avem de-a face cu două tipuri diferite de mișcare: primul tip de mișcare, care încetează (având drept efect faptul că făptura se află în stare de repaos), este mișcarea care, după cum am văzut

¹¹⁹ Această distincție apare mai clar în *Ambiguum* 15 (PG 91, 1220C): harul unirii cu Dumnezeu le este dăruit de El „celor vrednici și celor ce o vor primi [unirea] mai pe urmă. Atunci toate vor fi libere de toată mutarea și schimbarea. Căci toată mișcarea celor ce sunt, oricare ar fi ea, va lua sfârșit în infinitatea din jurul lui Dumnezeu în Care toate cele ce se mișcă vor primi odihnă. Căci în jurul lui Dumnezeu, dar nu în Dumnezeu Însuși e infinitatea, întrucât El e neasemănat mai presus și de aceasta” [tr. rom. cit *supra*, 77, pp. 198-199 – n. trad.].

¹²⁰ *Myst.*, V, PG 91, 677A, CCSG 69, p. 25.379-380 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, p. 21 – n. trad.].

¹²¹ *Myst.*, XIX, PG 91, 696C, CCSG 69, p. 47.749-750 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XIX, p. 34, cu mențiunea că de aici lipsește expresia citată de autor – n. trad.].

¹²² *Thal.*, 25, PG 90, 333A, CCSG 7, p. 163.79-80 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 25, p. 116 – n. trad.].

¹²³ Această expresie se află de asemenea în *Amb. Io.*, 67, PG 91, 1401A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 170, p. 341 – n. trad.]. Ea desemnează ceea ce se dă ca sfârșit al mișcării făpturii omenești.

¹²⁴ *Thal.*, 59, PG 90, 608CD, CCSG 22, p. 53.128-131 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 359 – n. trad.].

mai înainte, ține de condiția de creatură, de mărginirile fapturilor ca unele ce aparțin acestei lumi și sunt supuse legilor și condițiilor de existență ale lumii acesteia, spațiului și timpului mai cu seamă, și de asemenea ca unele care nu și-au aflat în Dumnezeu (sau mai exact în infinitatea din jurul Lui) sfârșitul. Al doilea tip de mișcare nu mai este firesc, ci mai presus de fire.¹²⁵ Nu mai este mișcarea în chip firesc a creaturii către Dumnezeu, ci mișcarea fapturii care prin har și-a depășit în Dumnezeu mărginirile de creatură.¹²⁶ În raport cu primul tip de mișcare, acest al doilea tip de mișcare poate fi numit „mișcare imobilă”.¹²⁷ Această mișcare i se dă omului prin energia dumnezeiască¹²⁸ (pentru că omul nu are prin fire capacitatea de a se mișca astfel) și i se atribuie ca dar, întrucât omul îndumnezeit consimte deplin să fie mișcat de lucrarea dumnezeiască, făcându-se pe sine pentru aceasta cu totul pasiv. Omul îndumnezeit se află astfel în repaos în raport cu mișcarea sa firească de creatură (cea pe care o suporta pe când era spus legilor firii) și ca unul ce a ajuns la sfârșitul dorit și a acoperit distanța (διάστημα) (sau abisul¹²⁹) ce-l despărțea de Dumnezeu. Și totuși rămâne în mișcare, fiind mișcat de Dumnezeu și în Dumnezeu. Este mișcarea vieții celei mai presus de fire în Dumnezeu.¹³⁰ Este

¹²⁵ P. C. PLASS notează în mod just că acest tip de mișcare este un „echivalent transcendent” al mișcării fenomenale („«Moving Rest» in Maximus the Confessor”, *Classica et Mediaevalia*, 35, 1984, p. 181).

¹²⁶ Ne opunem aici și în cele ce urmează interpretării lui P. C. PLASS (*op. cit.*, pp. 177-189), incoerență în multe privințe (și care comite o gravă eroare în interpretarea textului din *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073D) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, pp. 73-74 – *n. trad.*].

¹²⁷ Aflăm în neoplatonism ideea analogă de „mișcare imobilă”, care este mișcarea inteligibilă a existențelor supratemporale. Cf. S. GERSH, *Kinēsis Akinētos*, Leyda, 1973.

¹²⁸ Cf. *Thal.*, 59, PG 90, 609B, CCSG 22, p. 55.150-157, citat *infra* [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 361 – *n. trad.*].

¹²⁹ Cf. *Amb. Io.*, 10/33, PG 91, 1172A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 53, p. 167 – *n. trad.*].

¹³⁰ Introducând astfel din nou mișcarea în sânul stării de repaos, Sfântul Maxim se delimitează într-un alt mod de doctrina origenistă a henadei, care concepe prezența în Dumnezeu a ființelor raționale ca pe un repaos absolut, pentru că la ele mișcarea nu se poate produce decât prin sațietate. Prin aceasta, Sfântul Maxim se delimitează și de Origen (care identifică desăvârșirea cu imobilitatea absolută și vede în mișcare o decădere, o degradare), fiind departe de orice asemănare cu acesta sau

mișcarea bucuriei celor preafericți; Sfântul Maxim spune că această „odihnire pururea mobilă a celor plini de dorință în jurul Celui dorit este bucuria veșnică și neîncetată de Cel dorit”, iar această „bucurie veșnică și neîntreruptă e împărtășirea de bunurile dumnezeiești mai presus de fire”.¹³¹ Este de asemenea mișcarea de neconținută slăvire a Preasfintei Treimi de către omul îndumnezeit, dimpreună cu puterile cerești, după cum spune Sfântul Maxim tâlcuind cântarea liturgică a Trisaghionului: „Rostirea întreită a cântării sfințeniei dumnezeiești de către tot poporul credincios preînchipuiește unirea și deopotriva cinste pe care o vom avea în veacul viitor cu puterile netrupești și spirituale. În acea stare, într-un cuget cu puterile de sus, firea oamenilor va fi învățată să laude și să sfințească prin trei sfințiri Dumnezeirea treipostatică cea una [tr. fr. continuă astfel: într-una și aceeași perpetuă mișcare imobilă în jurul lui Dumnezeu]”.¹³² Mișcarea aceasta se lămurește încă și prin aceea că energiile lui Dumnezeu (infinitatea din jurul lui Dumnezeu, după cum spune în mai multe rânduri Sfântul Maxim, în care omul îndumnezeit se mișcă într-un chip mai presus de fire) sunt o bogăție de nesecătuit pentru cunoașterea cea mai presus de cunoaștere și iubirea celui îndumnezeit; și pe deasupra, Dumnezeu este după ființa Sa pururea de neajuns pentru om, ținta așadar către care tinde neconținut în chip mai presus de fire, fără să-i fie dat s-o atingă vreodată; iar aceasta i se face lui mărturisire veșnică că, ajuns el însuși dumnezeu potrivit lucrării dumnezeiești, Cel ce este Dumnezeu prin fire rămâne cu desăvârșire mai presus de el. De aceea, Sfântul Maxim, după ce a spus că „toată mișcarea celor ce sunt, oricare ar fi ea, va lua sfârșit în infinitatea din jurul lui Dumnezeu”, precizează: „în jurul lui Dumnezeu, dar nu Dumnezeu însuși e infinitatea,

de a se arăta influențat de el, așa cum consideră H. U. VON BALTHASAR (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 349).

¹³¹ *Thal.*, 59, PG 90, 608CD, CCSG 22, p. 53.128-134 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, pp. 359-360 – *n. trad.*]. A se vedea și *Thal.*, 59, PG 90, 609B, CCSG 22, p. 55.154-157 [tr. rom. cit. *supra*, p. 361 – *n. trad.*].

¹³² *Myst.*, XIX, PG 91, 696BC, CCSG 69, p. 47.745-750 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, XIX, p. 34, cu mențiunea că și de aici lipsește expresia „perpetuă mișcare imobilă”, citată de autor – *n. trad.*].

întrucât El e neasemănat mai presus și de aceasta”,¹³³ „infinitatea din jurul lui Dumnezeu” desemnând, după cum am arătat deja, energiile dumnezeiești, în vreme ce „Dumnezeu” aici desemnează ființa dumnezeiască.

Această ultimă concepție poate să pară analogă cu epectaza Sfântului Grigorie de Nyssa,¹³⁴ dar de fapt se deosebește de ea destul de clar, unii comentatori considerând chiar că Sfântul Maxim critică¹³⁵ și chiar respinge¹³⁶ concepția Sfântului Grigorie. Nu există însă niciun

¹³³ *Amb. Io.*, 15, PG 91, 1220C [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 77, pp. 198-199 – *n. trad.*]. P. SHERWOOD este derutat de faptul că Sfântul Maxim afirmă aici că nu Dumnezeu este marginea oricărei mișcări a creaturilor, în vreme ce puțin mai sus (1217C) scria că Dumnezeu, ca sfârșit, este capătul oricărei mișcări. Lucrul acesta i se pare contradictoriu și crede că a găsit o soluție pentru această contradicție prin distincția pe care o face între *πέρας* și *τέλος*, primul, după el, însemnând propriu-zis o margine, un capăt, al doilea, un scop, o țintă la care omul se străduiește să ajungă și care indică direcția efortului, și emite ipoteza că la unul se raportează activitatea intelectuală, iar la celălalt, unirea prin har. Dar P. SHERWOOD este firește silit să recunoască că această distincție între *πέρας* și *τέλος* nu este întotdeauna respectată de Sfântul Maxim, iar noi am arătat deja că unirea cu Dumnezeu se săvârșește în sânul infinității care este în jurul lui Dumnezeu atunci când omul a renunțat deja pentru aceasta la orice cunoaștere intelectuală. De fapt, soluția acestei aparente contradicții rezidă în distincția dintre ființa dumnezeiască și energiile divine, ceea ce P. SHERWOOD întrevide la sfârșitul reflecției sale pe această temă, punând o întrebare la care, din păcate, nu caută să răspundă (*The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, p. 95, n. 49).

¹³⁴ A se vedea J. DANIELOU, „Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse”, dans: „Contemplation”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1882-1885; *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, Paris, 1954, pp. 291-307.

¹³⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, p. 349. P. DESEILLE, „Épectase”, *Dictionnaire de spiritualité*, t. IV, 1959, col. 786. Ambii autori se referă la *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, 1165D [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, pp. 241-242 – *n. trad.*], dar nu este sigur că în acest text Sfântul Maxim ar fi avut în vedere însăși învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa.

¹³⁶ Cf. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, Lund, 1965, p. 448. Potrivit autorului, Sfântul Maxim respinge această concepție „pe temeiul consecințelor sale filosofice, pentru că el nu identifică odihna eternă cu mișcarea”. Această concluzie ni se pare totuși prea brutală și se cuvine nuanțată în lumina distincției pe care o face Sfântul Maxim între cele două tipuri de mișcare. Nu e mai puțin adevărat că noțiunea de *στάσις*, prezentă și ea în concepția Sfântului GRIGORIE DE NYSSA, înseamnă cu totul altceva decât la Sfântul Maxim, și anume o neclintire în bine care înlesnește o

indiciu că s-ar referi la ea, ci pare că pur și simplu o neglijează. În orice caz, Sfântul Maxim pare să situeze înaintarea sufletului în mod esențial în etapele vieții duhovnicești care preced îndumnezeirea,¹³⁷ și să vadă în odihna odată atinsă încheierea acestei înaintări.¹³⁸ E adevărat că el vorbește de întinderea infinită a dorinței celor care se bucură de împărtășirea de Dumnezeu, dar această întindere nu o concepe ca pe o înaintare, o sporire sau o intensificare a dorinței, nici pur și simplu ca pe o tensiune¹³⁹ (cele trei conotații esențiale ale epectazei Sfântului Grigorie), iar în principalul pasaj în care se vorbește de ea,¹⁴⁰

înaintare mai rapidă pe calea virtuții (cf. *De vita Mos.*, II, 243-244, SC 1, 272-274) [tr. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, în: SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri. Partea întâi, Viața lui Moise*, PSB, vol. 29, E.I.B.M.B.O.R., București, 1982, pp. 95-96 – n. trad.].

¹³⁷ Astfel, în *Th. Ec.*, II, 77, PG 90, 1161AB, înălțarea din slavă în slavă (cf. 2 *Corinteni* 3, 18) este interpretată ca o înaintare în virtute și cunoaștere, până când credinciosul ajunge „la locul cortului minunat, până la casa lui Dumnezeu”, străbătând lunga cale care îl desparte de ea [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, II, 77, p. 236 – n. trad.]. Tot așa, în *Th. Ec.*, II, 88, PG 90, 1165D-1168B, răspunzând celor care se întreabă „Cum va fi starea celor ce se învrednicesc de desăvârșire în Împărăția lui Dumnezeu”, mai precis dacă va fi acolo „înaintare și strămutare (schimbare) sau identitate nemișcată”, Sfântul Maxim optează pentru a doua soluție, spunând că, după cum trupul, atunci când a ajuns la deplina lui dezvoltare, nu se mai hrănește pentru a crește, ci pentru a se susține în viață, la fel și „sufletul se nutrește înaintând [pentru a înainta] în virtuți și contemplații până când, străbătând toate lucrurile [cele ce sunt], ajunge la măsura plinătății lui Hristos”, dar „ajungând la aceasta, se oprește din înaintarea sa în creștere și sporire prin cele ce sunt la mijloc [prin cele naturale]”, și fiind „mai presus de creștere” sufletul se nutrește numai cu hrana cea nesticăcioasă, „spre păstrarea desăvârșirii deiforme ce i-a fost dăruită” [tr. rom. cit. *supra*, pp. 241-242 – n. trad.].

¹³⁸ Afirmția că îndumnezeirea nu cunoaște sfârșit (a se vedea *infra*) nu înseamnă că Sfântul Maxim o concepe ca pe o înaintare perpetuă, cum ar voi H. U. VON BALTHASAR (*Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, pp. 352-353); acesta, e drept, își moderează afirmația, precizând că această înaintare nu are nimic de-a face cu timpul și eonul și „nu este nimic altceva decât expresia faptului că noi, cuprinzând [pe Cel dorit], nu [Îl] cuprindem”, dar atunci e într-adevăr potrivit aici termenul progres (*Fortschritt*)?

¹³⁹ O astfel de tensiune nu este amintită decât în legătură cu mișcarea de înălțare mistică care precede unirea cu Dumnezeu (cf. *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1073CD) [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 74 – n. trad.].

¹⁴⁰ O aflăm de asemenea în *Th. Pol.*, 1, PG 91, 9A, 24C. În primul din aceste două pasaje, Sfântul Maxim îi spune celui căruia îi scrie: „Dorința tot mai fierbinte după

nu referirea la Sfântul Grigorie îl interesează, cât grija de a respinge noțiunea de sațietate (κόρος) în Dumnezeu, piesa de bază a doctrinei origeniste cu privire la henadă, pe care el se străduiește s-o critice¹⁴¹:

„Cum ar fi cu puțință [...] ca cei ce au ajuns odată cu existența lor în Dumnezeu să primească o injurioasă săturare a dorinței (ἔφρεσις)? Pentru că orice săturare este, după rațiunea și definiția ei, ceva ce stinge orice apetență (ὄρεξις), având două moduri: sau dorința se stinge, depășind cele date ca mici, sau se scârbește, disprețuindu-le ca urâte și grețoase, ceea ce produce săturarea. Dumnezeu însă, fiind prin fire nesfârșit și vrednic de cinstire, sporește (ἐπιτείνειν) la infinit prin împărțășire dorința celor ce gustă din El”¹⁴².

Dumnezeu [te] îndeamnă să te întinzi spre Cel dorit pe măsura infinității Lui și ți se face necuprinsă pe măsura necuprinsului Celui dorit. Căci sfârșitul ei este Dumnezeu, Care este împlinirea dorinței celor vrednici, ca bucuria de sine subzistentă de toate bunătățile” [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos, Opusculul 1*, p. 176 și, respectiv, p. 186 – *n. trad.*]. Vedem că, admitând o extensiune la infinit a mișcării dorinței, Sfântul Maxim recunoaște în același timp un sfârșit și o împlinire a ei în Dumnezeu. E așadar posibil ca Sfântul Maxim să fi avut aici în vedere nu dorința omului unit cu Dumnezeu și îndumnezeit, ci mai curând dorința credinciosului care tinde încă de aici, de pe pământ, spre Dumnezeu (după cum indică faptul că se referă la persoana celui căruia îi scrie).

¹⁴¹ A se vedea P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*, Roma, 1955, cap. v, pp. 181-204, „Koros”.

¹⁴² *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1089B [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7i, p. 91 – *n. trad.*]. În felul acesta, Sfântul Maxim are bunul prilej de a evidenția că doctrina origenistă (care consideră că ființele raționale s-ar fi aflat la origine în stare de odihnă, și apoi, din cauza sațietății, au suferit o mișcare de cădere, prin care au venit la existența în trup, urmată de o întoarcere la henada originară) incumbă a-L cugeta pe Dumnezeu ca circumscris și/sau vrednic de dispreț (cf. 1089BC). În *Th. Pol.*, 1, PG 91, 24C, Sfântul Maxim, referitor la mișcarea dorinței care prin fire este îndreptată numai către bucuria mistică de Cel dorit, spune că „săturarea ei este întinderea la nesfârșit (ἐπ’ ἄπειρον ἐπιτασις) a însăși doririi celor de care se bucură”. Putem vedea pe drept cuvânt în această formulă, care afirmă o dată mai mult imposibilitatea unei săturări în Dumnezeu, o critică indirectă și o persiflare a concepției origeniste (chiar dacă contextul nu mai este acela al criticii origenismului), mai degrabă decât o referire la Sfântul Grigorie de Nyssa.

Vedem de asemenea în acest pasaj că Sfântul Maxim privește lucrurile mai puțin din perspectiva dorinței omului (perspectivă care este cel mai adesea cea a Sfântului Grigorie de Nyssa), cât din cea a infinității lui Dumnezeu, lucru confirmat de alte pasaje. Astfel, un pasaj din *Răspunsuri către Talasie*, 59, ne permite să raportăm mișcarea mai presus de fire și dorința omului întinse la infinit, ca și odihna în perpetuă mișcare de care are parte omul îndumnezeit, la energia divină care lucrează în el și despre care Sfântul Maxim precizează aici că este infinită și se exercită la infinit:

„Ieșirea cea bună din cele naturale a celor mărginiți între început și sfârșit este o lucrare atotviguroasă și supraputernică, nemijlocită și infinită a lui Dumnezeu ce lucrează la infinit (ἐν' ἄπειρον) în cei învredniciți de acea ieșire [...]. [...] lucrarea aceasta nemijlocită, atotviguroasă, supraputernică și infinită a lui Dumnezeu ce lucrează la infinit, este o plăcere și o bucurie tainică și supratainică a celor stăpâniți de ea în temeiul unei uniri negrăite și mai presus de înțelegere”.¹⁴³

Sfântul Maxim notează de altfel într-un alt loc din *Răspunsuri către Talasie* că în

„[cel care] pătimește prefacerea sa în dumnezeu prin har, lucrul acesta nu va înceta a se săvârși pururea. Pentru că Cel ce lucrează aceasta în cei vrednici, fiind nehotărnicit după ființă, are și puterea care lucrează aceasta nehotărnicită, ba întrece chiar orice nehotărnicie. Ea nu se isprăvește nicidecum deodată cu cele făcute de ea, cum ni se întâmplă nouă. Mai degrabă menține împreună cu ea pe cei ce și-au primit existența de la ea, întrucât nu pot să existe fără ea”.¹⁴⁴

¹⁴³ *Thal.*, 59, PG 90, 609B, CCSG 22, p. 55.150-157 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 361 – n. trad.].

¹⁴⁴ *Thal.*, 22, PG 90, 321B, CCSG 7, p. 143.107-114 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 22, pp. 104-105 – n. trad.].

Încă și mai caracteristic este acest pasaj din *Mystagogia*, în care Sfântul Maxim tâlcuiește pentru ce mintea (*nous*), aflându-și încetarea mișcării ei naturale în Dumnezeu, continuă totuși să fie mișcată în El:

„Acest lucru e vrednic de toată mirarea: Cum poate avea un capăt, ca ceva circumscris, ceea ce nu e supus uitării? Aceasta numai așa se poate, că acest hotar și-l are cunoștința în Adevăr, adică în Dumnezeu. Căci Adevărul e Dumnezeu în jurul Căruia mintea (*nous*) mișcându-se fără sfârșit și fără întrerupere nu poate avea un capăt al mișcării ei, neaflând hotar acolo unde nu este spațiu și distanță. Măreția minunată a infinității dumnezeiești nu are cantitate, nici părți, nici dimensiuni spațiale și nu este vreo înțelegere care să ajungă a o cunoaște ce este după ființă. Iar ceea ce nu este supus dimensiunilor spațiale sau vreunei înțelegeri de orice fel nu poate fi străbătut până la capăt [tr. fr.: nu poate fi limitat (περατόν) de cineva]”¹⁴⁵

Infinitatea lui Dumnezeu¹⁴⁶ adică, și faptul că ființa Lui rămâne neajunsă lămurește pentru ce omul este îndumnezeit la infinit (ἐπ' ἄπειρον), și pentru ce îndumnezeirea lui nu cunoaște sfârșit ori hotar.¹⁴⁷

¹⁴⁵ *Myst.*, V, PG 91, 677A, CCSG 69, p. 25.381-389 [tr. rom. cit., *Mystagogia*, V, pp. 21-22 – n. trad.].

¹⁴⁶ Mai degrabă decât mărginirile creaturii, după cum gândește P. C. PLASS („Transcendent Time in Maximus the Confessor”, *The Thomist*, 44, 1980, p. 269, și „Moving Rest» in Maximus the Confessor”, *Classica et Mediaevalia*, 35, 1984, pp. 177-189, *passim*). Pentru că Sfântul Maxim pe de o parte consideră, așa cum am văzut, că limitele creaturii sunt în îndumnezeire depășite prin har (cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965, p. 485), iar pe de altă parte, insistă în mod particular, după cum se vede limpede din pasajele citate anterior, asupra nemărginirii lui Dumnezeu.

¹⁴⁷ Cf. *Thal.*, 22, PG 90, 320D, CCSG 7, p. 141.80-82 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 22, p. 103 – n. trad.]. A se vedea P. C. PLASS, „Transcendent Time in Maximus the Confessor”, *The Thomist*, 44, 1980, p. 269.

VII. Dificultatea de a concepe îndumnezeirea

Gândirea Sfântului Maxim manifestă, fără nicio îndoială, unele neclarități atunci când e vorba de definirea procesului și naturii îndumnezeirii, chiar dacă ea constituie în această privință una dintre cele mai elaborate analize patristice.

Motivul este desigur faptul că îndumnezeirea rămâne o realitate tainică, de neajuns pentru cunoașterea omenească și prin urmare nepătrunsă, netâlcuită, negrăită și cu totul minunată.

Pătrunderea în tărâmul teologiei mistice, după cum am arătat, cere de la cel vrednic de aceasta ieșirea din toate cele ce sunt, părăsirea lor și a reprezentărilor lor, renunțarea la orice lucrare a simțurilor, a rațiunii și a intelectului, pentru că niciuna din puterile omenești nu poate să cunoască pe Dumnezeu prin propriile sale lucrări, și numai El Însuși o poate da, în chip neștiut și de nespus. Iar lucrul acesta, după cum am văzut, Sfântul Maxim îl spune în nenumărate rânduri.¹⁴⁸

Potrivit lui, unirea cu Dumnezeu este „negrăită” și „mai presus de înțelegere”, iar plăcerea și bucuria omului care are parte de ea sunt cu neputință de cugetat, „de nespus și mai presus de cuvânt.”¹⁴⁹ Darurile dumnezeiești ale cunoașterii, „nici a le numi nu putem în acest veac, din pricina înălțimii și măreției lor, dacă e adevărat ce spune marele Apostol despre fericirea [ce va să fie], că e mai presus de tot numele ce se numește nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor. Prin aceasta a indicat culmea cea mai înaltă a bunătăților, ce se va arăta după împărțirea tuturor darurilor [...]. Această culme nu poate fi grăită și cunoscută de niciun cuvânt și de nicio minte [...]”¹⁵⁰ Îndumnezeirea este „taina cea mare și ascunsă”,¹⁵¹ „rațiunea (*logos*) tainică” a celor hărăzite de Providență oamenilor.¹⁵² Harul dum-

¹⁴⁸ Cf. cap. X, IV.

¹⁴⁹ *Thal.*, 59, PG 90, 609BC, CCSG 22, p. 55.154-163 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 59, p. 361 – n. trad.].

¹⁵⁰ *Amb. Io.*, 47, PG 91, 1361D-1364A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 124, pp. 307-308 – n. trad.].

¹⁵¹ *Thal.*, 60, PG 90, 621A, CCSG 22, p. 75.32-33 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 60, pp. 372-373 – n. trad.].

¹⁵² *Thal.*, 40, PG 90, 396BC, CCSG 7, p. 267.22-24 [tr. rom. cit. *supra*, Întrebarea 40, p. 172 – n. trad.].

nezeiesc prin care și întru care omul e îndumnezeit este o taină.¹⁵³ Ziua a opta, cea a îndumnezeirii, nu poate fi nicicum cunoscută de puterile cerești și pământești mai înainte de a fi experimentată;¹⁵⁴ ci numai „fericita Dumnezeire, care le-a făcut pe acestea”.¹⁵⁵ Îndumnezeirea îi face „pe iubitorii celor bune prin lucrare [prin poziție] ceea ce se va arăta El fiind prin fire, potrivit unor rațiuni (*logoi*) pe care numai El le cunoaște”.¹⁵⁶ Starea dumnezeiască la care a ajuns cel vrednic de ea „nu poate fi numită sau arătată” prin cuvânt.¹⁵⁷ Veșnica existență fericită a făpturilor este o „taină negrăită”.¹⁵⁸ Însuși marele evanghelist Ioan „spune că nu cunoaște chipul îndumnezeirii viitoare” (cf. *1 Ioan* 3, 2), iar „Sfântul Pavel spune că a primit prin descoperire [cunoașterea] [...] bunurilor viitoare, [dar] nu că ar cunoaște însuși chipul îndumnezeirii potrivit planului dumnezeiesc”, „deoarece nu s-a arătat încă ipostasul văzut și de sine-stătător al bunurilor viitoare”.¹⁵⁹ Și îndată după ce a înfățișat înaintarea în unirea mistică, Sfântul Maxim scrie:

„Deducem cu închipuirea participarea viitoare [...] a celor drepti la bunătate[a lui Dumnezeu]. Căci cele nădăjduite sunt mai presus de toate [asemănările], ca unele ce sunt, după cum s-a scris, dincolo de vedere, de auz și de cugetare”.¹⁶⁰

¹⁵³ Cf. *Amb. Io.*, 31, PG 91, 1280D [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 96, p. 243 – n. trad.].

¹⁵⁴ *Th. Ec.*, I, 55, PG 90, 1104C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 55, p. 177 – n. trad.].

¹⁵⁵ *Th. Ec.*, I, 55.

¹⁵⁶ *Th. Pol.*, I, PG 91, 33C [tr. rom. cit., *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, *Opusculul* I, p. 194 – n. trad.].

¹⁵⁷ *Amb. Io.*, 10/12, PG 91, 1124A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 21, p. 121 – n. trad.].

¹⁵⁸ *Th. Ec.*, I, 56, PG 90, 1104C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 56, pp. 176-177 – n. trad.].

¹⁵⁹ *Thal.*, 9, PG 90, 285B, CCSG 7, p. 79.8-16 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 9, p. 66 – n. trad.]. În *Th. Ec.*, II, 76, PG 90, 1160C, însă, Sfântul Maxim inversează într-un anume fel această remarcă [tr. rom. cit., II, 76, pp. 235-236 – n. trad.].

¹⁶⁰ *Amb. Io.*, 7, PG 91, 1076A [tr. rom. cit., *Ambigua. Către Ioan*, 7b, p. 75 – n. trad.].

Ce este și cum este îndumnezeirea pot să știe numai aceia care au experiat-o.¹⁶¹ Până și cei care o experiază aici, pe pământ, nu primesc decât arvuna și pregustarea ei și nu o „cunosc” decât „ca prin oglindă”, în chip nedeslușit și nedeplin.¹⁶² Și numai atunci „când va veni ce-i desăvârșit, va înceta ce este frântură” (1 Corinteni 13, 10) și atunci totul se va cunoaște desăvârșit, pe deplin, în vederea față către față a celor ce bine nădăjduiesc cu Acela în Care au nădăjduit (1 Corinteni 13, 12).¹⁶³

¹⁶¹ Cf. *Th. Ec.*, I, 55, PG 90, 1104C [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 2, *Capete gnostice sau teologice...*, I, 55, p. 177 – n. trad.]. *Thal.*, 9, PG 90, 285C, CCSG 7, p. 79.18-21 [tr. rom. cit., în: *Filocalia*, vol. 3, *Răspunsuri către Talasie*, Întrebarea 9, p. 66 – n. trad.].

¹⁶² Cf. *Thal.*, 9, PG 90, 285D, CCSG 7, p. 79.31 [tr. rom. cit. *supra*, p. 67], unde Sfântul Maxim citează versetul de la 1 Corinteni 13, 12.

¹⁶³ Cf. *Thal.*, 9, PG 90, 285D-288A, CCSG 7, p. 79.32-81.38.

Concluzie

Putem considera că Sfântul Maxim Mărturisitorul a adus învățătura despre îndumnezeire la apogeul ei: nimeni înainte de el, și nimeni după el, până la Sfântul Grigorie Palama, nu s-a gândit să-i acorde o atât de mare importanță și s-o aducă la un atât de înalt nivel de elaborare teoretică.

Nu putem rezuma aici fără a deforma și trăda o doctrină atât de bogată, de complexă și de subtilă, dat fiind faptul cu totul limpede că în jurul acestei teme a îndumnezeirii se ordonează întreaga spiritualitate a Sfântului Maxim, reprezentarea despre om și lume, ca și o parte importantă din hristologia sa. De aceea ne vom mărgini la câteva observații recapitulative cu privire la situarea acestuia în sânul tradiției patristice.

1. Se cuvine mai întâi de toate să observăm că Sfântul Maxim s-a folosit din plin de contribuțiile Părinților răsăriteni dinaintea lui, din care s-a hrănit și cărora mărturisește că le este îndatorat, arătându-se foarte preocupat de respectarea Tradiției, afirmându-și atașamentul profund față de Biserică și învățăturile Părinților care l-au precedat.¹ Putem observa în scrierile lui o influență particulară a Capadocienilor: în primul rând, Sfântul Grigorie de Nazianz, autor pe care îl citează, îl tâlcuiește și, în mod vădit, îl prețuiește cel mai mult, numindu-l constant „Învățătorul”; în al doilea rând, Sfântul Grigorie de Nyssa (la care se referă mai cu seamă când e vorba de chestiuni care țin de crearea omului, de căderea lui și urmările acestei căderi, de antropologie); în al treilea rând, Sfântul Vasile cel Mare (de la care păstrează mai cu seamă definiția naturii și a ipostasului). Îi datorează mult în materie de spiritualitate lui Evagrie (epurat însă de origenismul lui, reechilibrat și rectificat în ceea ce privește intelectualismul lui),

¹ Referitor la acest atașament adeseori afirmat de Sfântul Maxim, a se vedea V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milano, 1974, pp. 54-101. J. PELIKAN, *La Tradition chrétienne*, t. II, *L'Esprit du christianisme oriental, 600-1700*, Paris, 1994, pp. 9-32.

dar și, chiar dacă mai discret, Sfântului Macarie cel Mare, Sfântului Marcu Ascetul și Sfântului Diadoh al Foticeii. Urma lăsată de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul este de asemenea foarte vizibilă, dar influența lui este mai mică decât cum s-a crezut atunci când Sfântului Maxim i s-au atribuit scoliile la scrierile acestuia, și se manifestă mai cu seamă în ceea ce privește apofatismul și mistica extatică; Sfântul Maxim Mărturisitorul se arată a fi preocupat de excluderea oricărei interpretări monofizite a hristologiei dionisiene și se distanțează de o înțelegere prea riguroasă a ierarhiilor; el nu pare să fie nicidecum marcat de neoplatonismul pe care doctrina Sfântului Dionisie părea, formal, că o vehiculează. În materie de hristologie, îi datorează mult Sfântului Chiril, străduindu-se să promoveze o înțelegere ortodoxă a scrierilor acestuia, dar și Capadocienilor și, mai discret, Sfântului Atanasie cel Mare. Îndatorarea față de Leonțiu de Bizanț și Leonțiu al Ierusalimului nu este atât de mare pe cât s-a spus sau s-a crezut, dar se arată a fi posesor al conceptelor la definirea cărora aceștia, ca și Justinian, au contribuit, și care au fost folosite la al doilea Sinod de la Constantinopol, a cărui hristologie Sfântul Maxim și-o însușește fără nicio rezervă, socotind-o pe linia celei de la Calcedon, față de care, de asemenea, se arată foarte atașat. Vom nota și influența lui Nemesius de Emesa, în ceea ce ține de psihologia actului uman și de utilizarea anumitor concepte aristotelice, care joacă un rol deloc neglijabil în „metafizica”, hristologia și chiar în spiritualitatea sa.

2. În pofida acestor influențe diverse, opera Sfântului Maxim este departe de a fi, așa cum s-a crezut multă vreme, o simplă compilație, ci se înfățișează ca profund originală.

Originalitatea concepției Sfântului Maxim ține în mare parte de faptul că aceasta se structurează în jurul unor concepte elaborate de el în contextul criticii aduse origenismului. Se observă îndeosebi importanța pe care o capătă în acest context teoria sa despre *logoi*, care corectează concepția alexandrină despre această noțiune, respinge deopotrivă un înțeles al ei platonice, neoplatonic ori aristotelic, oferindu-i un înțeles legat de voia dumnezeiască, de planul Sfatului Preasfintei Treimi și de Persoana Logosului, principiu și capăt al tuturor acestor *logoi*. Se observă de asemenea importanța pe care o au triada *naștere-mișcare-stabilitate* și triadele analoge (mai cu seamă

ființă-putere-energie, început-mijloc-sfârșit, existență-existență bună-existență veșnică) în definirea procesului de îndumnezeire, de la început până la desăvârșita sa împlinire.

În legătură cu teoria *logoi*-lor, o altă contribuție originală a Sfântului Maxim o constituie folosirea cuplului *logos-tropos*, împrumutat din teologia trinitară și extins de el la domeniile hristologiei, antropologiei și al spiritualității. Trebuie să fim conștienți de faptul că Sfântul Maxim dă celui de-al doilea termen înțelesuri variate, potrivit contextului, și să ne ferim de a-i da un sens univoc și de a face din el, împreună cu noțiunea de *logos*, un principiu de explicare general valabil. Dar această diadă, între alte avantaje, îl are pe acela de a permite o avansare importantă în înțelegerea faptului că natura omenească (a lui Hristos sau a credinciosului îndumnezeit) poate accede la un mod de existență superior, dumnezeiesc (înțeles într-un sens entitativ), care trece dincolo de propriile limite, fără ca vreuna din caracteristicile sale ființiale să se piardă sau să se altereze.

În legătură cu triadele *naștere-mișcare-stabilitate* și *ființă-putere-energie*, Sfântul Maxim dezvoltă o concepție originală prin precizarea pe care o dă rolului energiei dumnezeiești în îndumnezeire, evidențiind faptul că numai energia dumnezeiască poate produce îndumnezeirea, care cere așadar din partea omului ieșirea din lume și din sine însuși și inactivarea propriei energii; credinciosul este de-acum mișcat și definit de energia dumnezeiască, fără ca lucrul acesta să dea loc de monoennergism sau de teurgism, care l-ar supune pe credinciosul îndumnezeit unei necesități, de vreme ce lucrarea sa omenească este dezactivată de el, de bunăvoie, dar nu suprimată, și de vreme ce persoana în mod liber se deschide și se predă lui Dumnezeu într-o mișcare de iubire.

Se arată în această privință că dacă cunoașterea joacă un rol esențial în îndumnezeire, e vorba de o cunoaștere care depășește puterile omenești, dăruită de Dumnezeu, situându-se așadar dincolo de orice înțelegere și fiind mai curând o vedere, o simțire și o experiență a lui Dumnezeu, întâlnit în energiile Sale necreate (manifestate mai cu seamă în Lumina dumnezeiască) ce strălucesc din Ființa Sa, care nu poate fi cunoscută de om și de care el nu se poate împărtăși, în care El este însă în întregime prezent și în întregime împărtășibil, fiecare dintre cele Trei Persoane dumnezeiești manifestându-și în modul care-I este propriu aceste energii care Le sunt comune. Această cunoaștere

mai presus de cunoaștere a lui Dumnezeu experiată de om, pentru Sfântul Maxim (care și sub acest aspect echilibrează tradiția alexandrină), nu poate fi disociată de unirea cu El, ce se săvârșește în iubire.

O asemenea unire este pregătită și în parte deja înfăptuită de pe cele dintâi trepte ale cunoașterii și prin virtuți, pentru Sfântul Maxim practica (*praxis*) nefiind, ca pentru Evagrie, o simplă etapă pregătitoare menită a fi depășită; ea inaugurează un anume mod de participare la energiile dumnezeiești și de unire cu Dumnezeu (Hristos fiind privit ca ființa virtuților), subzistă pe cele mai înalte trepte ale vieții duhovnicești și are drept capăt al împlinirii ei îndumnezeirea. Lucrul acesta concordă cu ideea că asemănarea cu Dumnezeu, pe care Sfântul Maxim o situează, în desăvârșirea ei, pe culmea viețuirii duhovnicești, trebuie să pornească a se săvârși de la începutul acestei viețuirii. Viața ascetică și gnostică îndumnezeitoare prin care credinciosul este tot mai mult curățit, unit cu Dumnezeu prin virtuți, adus la asemănarea cu El, și devine într-un sfârșit vrednic de a primi suprema îndumnezeire prin har, este concepută de Sfântul Maxim ca rezultatul sinergiei dintre harul dumnezeiesc, care rămâne singurul izvor al virtuților și al îndumnezeirii, și strădania liberă a credinciosului, a cărui sarcină este mai cu seamă aceea de a-și acorda în mod statornic voința sa cu cea a lui Dumnezeu în toate atitudinile, dispozițiile și stările ființei sale. Prin harul primit la Botez, credinciosul este într-un anume fel îndumnezeit în mod potențial, în Hristos, prin Duhul, și lui îi revine să actualizeze acest har printr-o viață întru totul în acord cu harul (Sfântul Maxim aplică aici, într-un mod original, categoriile aristotelice de potență și act la domeniul spiritualității). Dar această viață în acord cu harul este de asemenea pentru Sfântul Maxim o viață în acord cu firea potrivit rațiunii (*logos*) ei ființiale.

Concepția Sfântului Maxim pare sub acest ultim aspect destul de paradoxală, de vreme ce el concepe îndumnezeirea ca pe un proces care depășește posibilitățile firești ale omului, ține numai de acțiunea (sau energia, sau harul) mai presus de fire și necreată a lui Dumnezeu, și se înfăptuiește atunci când credinciosul a trecut dincolo de toate fapăturile și a ieșit din sine, ceea ce implică o ruptură cu planul firii, dar în același timp admite că îndumnezeirea se constituie într-o anumită continuitate cu firea. Această idee este prezentă la majoritatea Părinților răsăriteni, dar în acest caz ea se acordează cu „metafizica”

maximiană a *logoi*-lor, potrivit cărora îndumnezeirea este deja înscrisă de voia dumnezeiască drept finalitate a firii creaturilor, drept ceea ce-i este rânduit și drept cea spre care tinde în mod firesc mișcarea ei (pentru ca această finalitate să se împlinească, persoana însă trebuie să-și acordeze în mod liber modul de existență al firii sale cu *logos*-ul acesteia). Îndumnezeirea apare așadar drept ceea ce împlinește și desăvârșește firea ridicând-o mai presus de ea însăși și drept ceea ce, înălțând-o mai presus de ea însăși, îi păstrează totuși caracteristicile ființiale. După cum s-a observat de nenumărate ori, pentru Sfântul Maxim, omul, devenind dumnezeu, devine, în mod paradoxal, totodată deplin om.

Este limpede în această privință că Sfântul Maxim se arată în mod constant preocupat, pe de o parte, să sublinieze că în îndumnezeire proprietățile ființiale ale firii nu sunt nici desființate, nici alterate, și, pe de altă parte, să afirme, pe toate treptele vieții duhovnicești, până la cea mai înaltă, însemnătatea fundamentală a libertății personale a credinciosului.

Această preocupare corespunde celei pe care Sfântul Maxim o manifestă față de Hristos.

Lucru care ne conduce în mod firesc la sublinierea faptului că o altă caracteristică a concepției maximiene despre îndumnezeire este strânsa legătură cu hristologia și chiar, am putea spune, cu hristocentrismul său. Prin Hristos și în Hristos se săvârșește, potrivit bunăvoirii Tatălui și cu împreună-lucrarea Sfântului Duh, îndumnezeirea, Sfântul Maxim mergând până la a stabili nu doar o corelație riguroasă între îndumnezeirea omului și înomenirea Cuvântului, ci chiar un raport de proporționalitate, afirmând în multe rânduri că omul se face pe atât (*tantum*) dumnezeu, pe cât (*quantum*) Dumnezeu Se face om.

În materie de hristologie, Sfântul Maxim beneficiază din plin de conceptele elaborate începând cu Sinodul de la Calcedon și până la cel de-al doilea Sinod de la Constantinopol, îndeosebi de neta distincție dintre fire și ipostas, acesta din urmă fiind clar identificat cu ipostasul Cuvântului, de conceptul de enipostasiere (*enupostaton*), de o concepție mai precisă despre unirea firilor, ca unire ipostatică, de noțiunea de ipostas compus și de învățătura deja elaborată a comunicării însușirilor.

Dar trebuie să admitem că învățătura sa despre îndumnezeire nu profită deloc de propriile sale elaborări hristologice, ca răspuns la

ereziile monoenergistă și monotelită, deoarece, în mod esențial, ea a fost dezvoltată în marile sale scrieri duhovnicești, scrise înainte de apariția acestor controverse. Nu putem considera așadar că implicarea Sfântului Maxim în aceste controverse a avut o influență capitală asupra concepției sale despre îndumnezeire și *a fortiori* că ele i-ar fi imprimat o schimbare de profunzime. Cu atât mai mult cu cât pozițiile dezvoltate de Sfântul Maxim cu aceste ocazii apar (în pofida prudenței mai degrabă „politice” exprimate în *Epistola* 19) ca explicitare și precizare ale credinței hristologice pe care o avea mai dinainte și chiar de la bun început, și care se manifestă în numeroasele sale scrieri îndreptate, foarte de timpuriu, contra monofizismului, din care au izvorât în mod logic monoenergismul și monotelismul (aceste două erezii fiind de altfel prezente în germen într-un mare număr de scrieri monofizite din veacul al VI-lea și chiar în scrierile eretice anticalcedoniene, ariene și apolinariste, după cum subliniază chiar Sfântul Maxim).

Strânsa legătură dintre concepția maximiană despre îndumnezeire și hristologie nu este motivată de dezvoltările aduse acesteia din urmă cu prilejul controverselor pe această temă, ci de faptul că de la bun început Sfântul Maxim recunoaște Cuvântului un rol central în îndumnezeire, pentru că El cuprinde în Sine rațiunile (*logoi*) creaturilor mai înainte de aducerea lor la existență, pentru că El este „locul” îndeplinirii lor, ca Acela care, după căderea omului, rămâne mijlocitorul îndumnezeirii, dar ca Acela ce este Cuvântul întrupat, Care a mântuit și a îndumnezeit în Sine Însuși firea omenească și le-a permis celor botezați ce se unesc cu trupul Său în Biserică (prin Sfintele Taine și prin Liturgia însăși, a cărei funcție mistagogică este puternic subliniată) accesul prin Duhul la bunurile dumnezeiești, redând tuturor oamenilor posibilitatea de a le dobândi.

În hristologia sa, Sfântul Maxim se arată, după cum s-a subliniat adesea, întru totul fidel Calcedonului. Dar în același timp, poziția sa este aceea a unui calcedonianism deschis, așa cum se manifestă el în tot ce este mai bun din curentul neo-calcedonian și așa cum a fost ratificat de Biserică la Sinodul V ecumenic.² Fără niciun compromis

² Referitor la atașamentul Sfântului Maxim față de credința mărturisită de cele cinci sinoade ecumenice și recunoașterea autorității lor de către el, a se vedea V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milano, 1974, pp. 101-115.

față de monofizism (el se arată în mod constant un îndârjit potrivnic al monofizismului severian), Sfântul Maxim este preocupat de (re)valorizarea contribuțiilor pozitive ale Sfântului Chiril, de care se arată profund atașat, până și în cele două *Opuscule teologice și polemice*, în care se preocupă foarte mult de sublinierea distincției și integralității celor două firi ale lui Hristos. Pentru că lui nedespărțirea firilor i se pare la fel de importantă ca neconfundarea lor.

Deosebit de important i se pare de asemenea faptul că Hristos Cuvântul Și-a asumat firea în totalitate, cu toate puterile și energiile sale, de vreme ce ceea ce nu s-ar fi asumat n-ar fi putut fi mântuit și îndumnezeit.

În învățătura Sfântului Maxim pot fi sesizate în mod particular continuitatea și unitatea profundă care există între Calcedon, Constantinopol II și Constantinopol III (ulterior, dar care datorează atât de mult hristologiei maximiene și care este la modul general anunțat de sinodul de la Lateran, Sfântul Maxim contribuind la redactarea actelor acestui sinod).

Poziția sa se arată a fi întru totul deosebit de echilibrată: astfel, se mărturisește ca reală unirea ipostatică și tot ce decurge de aici pentru firea omenească a Cuvântului, dar i se păstrează în același timp aceștia integritatea: ea își conservă esența proprie și nu se confundă cu divinitatea. Se săvârșește o îndumnezeire reală a firii omenești și în același timp o neconfundare a firilor. Monofizismul și avatarurile sale sunt evitate în hristologie, și panteismul în antropologie.

Pentru a face lucrul acesta, Sfântul Maxim se sprijină puternic în hristologie pe o concepție despre „schimbul” și comunicarea însușirilor, ferită de orice nominalism, și mai cu seamă pe noțiunea conexă de „perihoreză”, pe care aproape că o inventează, al cărei termen analog îl aflăm în antropologie, omul îndumnezeit fiind străbătut de energiile dumnezeiești.

Ideea de energii dumnezeiești distincte de ființa lui Dumnezeu este prezentă la majoritatea marilor înaintași ai Sfântului Maxim, ca Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Vasile cel Mare sau Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Dar el îi dă o dezvoltare remarcabilă și-i atribuie cuvenitul loc major în cadrul îndumnezeirii, eliminând orice conotație emanaționistă și teurgică neoplatoniciană, în măsura în care el consideră că întotdeauna cele trei Persoane dumnezeiești sunt

cele care Își manifestă energiile din ființa Lor comună, și că omul îndumnezeit le primește și este străbătut și preschimbat prin ele în cadrul unei relații personale cu Dumnezeu.

Această importanță pe care o capătă energiile dumnezeiești, concepute de altfel ca necreate și în mod real distincte de ființa dumnezeiască (dar nedespărțite de ea, nevătămându-i simplitatea și unitatea, și manifestându-L pe Dumnezeu deplin), este în mod sigur de asemenea unul dintre punctele forte ale concepției sale, care-i permite să evite pe de o parte recursul la noțiunea de har creat, iar pe de altă parte îi permite să afirme o veritabilă îndumnezeire a omului fără ca ființa dumnezeiască și ființa omenească să se confunde, ceea ce, și sub acest aspect, deosebește profund concepția sa de teoriile platonice și neoplatonice, ferind-o de orice bănuială de panteism.

În acest context, Sfântul Maxim schițează în linii mari o teologie a Luminii dumnezeiești (prin care se alătură în mod destul de evident curentului misticii macariene) și a harului necreat.

3. Îndărățul abundenței de idei și în pofida faptului că se desfășoară pe dimensiuni și în direcții multiple, concepția maximiană posedă o unitate profundă și realizează o sinteză puternică și echilibrată între planurile hristologic, eclesiologic, antropologic și cosmologic, între diversele izvoare teologice și duhovnicești și o inspirație profund originală (mai cu seamă în ceea ce s-ar putea numi domeniul „metafizicii” maximiene). Sperăm că am reușit să dăm la iveală faptul că această concepție are chiar o mare coerență internă.

Totuși doctrina sa lasă să subziste câteva dificultăți și chiar câteva aporii.

Dacă Sfântul Maxim a dus foarte departe (și fără îndoială mai mult decât oricare alt Sfânt Părinte) în hristologie și, pe cale de consecință, în antropologie definiția noțiunilor de fire și ipostas, natura însăși a relației dintre ele – sau felul în care cele două realități se articulează – rămâne insuficient definită și lasă loc de anumite probleme. Dar trebuie să recunoaștem, pentru a-l disculpa pe Sfântul Maxim, că teologia creștină ulterioară – atât cea apuseană, cât și cea răsăriteană – n-a reușit niciodată să rezolve în mod satisfăcător această dificultate; ne izbim aici, desigur, de un lucru cu totul imposibil de realizat, care ține de însăși taina persoanei și de caracterul ei cu neputință de conceptualizat.

O a doua problemă este pusă de articularea, în hristologie, a mântuirii și a îndumnezeirii (pe care Sfântul Maxim, ca majoritatea Sfinților Părinți răsăriteni, le deosebește). Concepția Sfântului Maxim decurge, ca și a majorității marilor reprezentanți ai tradiției patristice răsăritene, din ceea ce se poate numi „teoria fizică” cu privire la îndumnezeire, potrivit căreia firea omenească a lui Hristos este îndumnezeită în El prin unirea ei cu Dumnezeu Cuvântul, așadar din momentul în care se săvârșește această unire. Consecința logică a acestei concepții este că, în Hristos, îndumnezeirea firii omenești precede în mod paradoxal și de neînțeles pentru logica omenească mântuirea ei. Putem considera că soluționarea acestui paradox rezidă în faptul că Dumnezeu Cuvântul renunță de la bun început la privilegiile conferite firii Sale omenești prin unirea ipostatică a acesteia cu firea dumnezeiască și nu i le restituie firii omului decât pe măsură ce o mântuiește.³ Totuși, dacă prima rațiune este, pe linia multor Părinți răsăriteni,⁴ sugerată de Sfântul Maxim (ceea ce unii comentatori au interpretat în mod just ca o recunoaștere a unei a doua faze de cheneză a Cuvântului), care insistă în mod deosebit asupra caracterului voluntar a tot ce pătimește Hristos în firea Sa omenească, el nu dezvoltă al doilea aspect și se arată puțin preocupat de stabilirea unei conexiuni riguroase între ceea ce spune despre îndumnezeire și ceea ce spune despre mântuirea înfăptuită în și de Hristos, expunându-se în felul acesta reproșului adresat celorlalți apărători ai „teoriei fizice” referitor la îndumnezeire;⁵ se poate însă ca această atitudine să țină de cinstirea unei taine care nu poate fi tâlcuită în mod rațional.

În legătură cu problema precedentă, este de remarcat faptul că ideea (apărată și de alți Părinți) a asumării și a îndumnezeirii firii omenești *comune* de către Cuvântul, nu este nici ea lipsită de probleme,

³ Astfel, LEONȚIU AL IERUSALIMULUI, considerând că firea omenească este îndumnezeită ca urmare a unirii ei cu firea dumnezeiască, crede totuși că această îndumnezeire se dobândește în mod real numai la Înviere (*Adv. Nest.*, IV, 37, PG 86, 1712A).

⁴ A se vedea pe această temă F. BRUNE, *Pour que l'homme devienne Dieu*, ed. a II-a, Saint-Jean-de-Braye, 1992, p. 394, p. 403 ș.u.

⁵ A se vedea mai ales J. GROSS, *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, în mod particular p. 151 referitor la Sfântul Irineu de Lugdunum, p. 213, referitor la Sfântul Atanasie cel Mare, p. 231, referitor la Sfântul Grigorie de Nyssa.

în pofida contribuției sale la coerența concepției despre îndumnezeire și a raportului său evident cu ideea paulină a recapitulării.

Aflăm în fine în modul în care Sfântul Maxim concepe natura îndumnezeirii aproximările și imperfecțiunile inerente oricărei învățături despre îndumnezeire, de vreme ce îndumnezeirea corespunde unei experiențe cu neputință de descris, din două motive: pe de o parte, pentru că se situează dincolo de orice posibilitate de cuprindere prin facultățile omenești de cunoaștere și de exprimare prin cuvânt, pe de altă parte, pentru că aceia vrednici de ea nu primesc aici, pe pământ, decât pregustarea sa, la deplinătatea sa neputându-se ajunge decât în veacul ce va să fie.

4. Rămâne de evaluat înrâurirea învățăturii maximiene despre îndumnezeire asupra teologiei și spiritualității ulterioare.

Ideea, dezvoltată de comentatorii recentți, că Sfântul Maxim ar anticipa doctrina tomistă se arată a fi total nefondată. Noțiunea de har creat îndeosebi (deja prezentă în teoria augustiniană a „teofaniilor”) îi este cu totul străină Sfântului Maxim; noțiunea sa de *exis* (despre care am notat că are sensuri diferite potrivit contextelor) nu acoperă conceptul scolastic de habitus; concepția sa despre îndumnezeire, în fine, nu poate fi redusă la cea a unei uniri intenționale, ci are, la diferite nivele, un caracter entitativ, integrând în mod indisociabil dimensiunea naturală a omului și dimensiunea sa ipostatică.

Este adevărat că tradiția duhovnicească ulterioară n-a reținut deloc „metafizica” maximiană a îndumnezeirii și conceptele provenite din critica pe care el o face origenismului (o neasimilare care ține desigur deopotrivă de caracterul mai degrabă filosofic decât biblic al acestei metafizici, de legătura ei cu un context doctrinar determinat de o criză definitiv rezolvată și, de asemenea, de complexitatea sa, recunoscută dintotdeauna). Însă ideea, dezvoltată de câțiva comentatori recentți, că teologia și spiritualitatea bizantine ulterioare n-ar fi perceput cu claritate orientările profunde și temele caracteristice gândirii sale, și prin urmare n-ar fi beneficiat de contribuțiile acesteia⁶, se

⁶ I. H. DALMAIS, „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 841. Cf. M.-J. LE GOUILLOU, „Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation”, *Istina*, 19, 1974, p. 337.

arată a fi tot atât de falsă ca ideea, susținută în mod corelativ de aceiași comentatori, că Sfântul Maxim ar fi „rectificat întreaga moștenire a tradiției teologice și duhovnicești a creștinismului răsăritean”.⁷

Sinodul de la Constantinopol III este întemeiat pe hristologia maximiană. Hristologia Sfântului Ioan Damaschin este într-o foarte mare parte reproducerea celei a Sfântului Maxim. Iar cât privește învățătura palamită despre îndumnezeire, aceasta îi datorează mult Sfântului Maxim. În mod incontestabil către ea conduce învățătura maximiană și pe drept cuvânt Sfântul Grigorie Palama se revendică de la Sfântul Maxim. Aflăm într-adevăr la Sfântul Maxim o schiță a învățăturii palamite despre vederea lui Dumnezeu în Lumina necreată⁸ (învățătură care-și va găsi ulterior o expresie foarte puternică a unei experienți, în mistica Sfântului Simeon Noul Teolog). Este incontestabil, în al doilea rând, acest fapt: concepția maximiană despre energii, preluată și ea de Sfântul Ioan Damaschin,⁹ constituie un fundament solid pentru învățătura palamită despre energii, atât în hristologie, cât și în teologie.¹⁰ În al treilea rând, este sigur și acest fapt: concepția maximiană prefigurează învățătura palamită despre îndumnezeire ca participare la harul necreat; este de altfel caracteristic faptul că Sfântul Grigorie Palama se referă pe această temă de mai multe ori în mod explicit la Sfântul Maxim, ca la unul dintre principalele sale izvoare tradiționale.¹¹

⁷ I. H. DALMAIS, *Introduction à saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, p. 7. Idee reluată de J.-M. GARRIGUES, „Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff”, *Istina*, 15, 1970, p. 357 ș.u.

⁸ Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, pp. 242-244.

⁹ A se vedea îndeosebi *De fide orth.*, I, 10, PTS 12, pp. 32-33; 14, PTS 12, pp. 42-43 [tr. rom. cit., *Dogmatica*, X, pp. 28-39, și XIV, p. 49 – n. trad.].

¹⁰ A se vedea îndeosebi P. SHERWOOD, „Maximus and Origenism. APXH KAI TEΛOΣ”, în *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, III, 1, München, 1958, pp. 25-26. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, pp. 290-291, p. 293; *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, p. 280; *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, pp. 280. V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993.

¹¹ Cf. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Roma, 1955, p. 224. L. THUNBERG, *Man and the Cosmos*, Crestwood, 1985, pp. 137-138 [tr. rom. cit., pp. 149-150 – n. trad.]. Referitor la aceste ultime două aspecte și la cele precedente, a se vedea teza lui B. SARTORIUS, „La Doctrine

Dar trebuie să recunoaștem că într-adevăr, sub aceste trei aspecte, concepția Sfântului Maxim se situează pe linia unei vechi concepții patristice. El însuși nu se voiește a fi decât un smerit mărturisitor al credinței Bisericii și un martor fidel al Tradiției, după cum dovedesc îndeosebi aceste cuvinte ale sale: „Nu voi spune nimic de la mine, ci spun ceea ce am învățat de la Părinți, neschimbând nimic din învățătura lor”.¹²

Scrierile Sfântului Maxim prezintă în lumea bizantină sinteza cea mai elaborată (cea a Sfântului Ioan Damaschin apare, prin comparație, mai „didactică”) a teologiei, cosmologiei, antropologiei și spiritualității patristice, în care sunt integrate și echilibrate diversele sale curente, cele mai extremiste și cele mai contestabile fiind purificate de elementele străine de creștinism, rectificate și asimilate în aspectele lor cele mai valoroase.

5. Vom reaminti, în încheiere, că nu din duh de iscodire vană ori de dragul unui pur joc al minții, s-a străduit Sfântul Maxim să dea această dezvoltare atât de elaborată din punct de vedere conceptual învățăturii despre îndumnezeire; a făcut-o constrâns de lupta pe care trebuia s-o ducă cu ereziile (origenismul, pe de o parte, monofizismul, monoenergismul și monotelismul, pe de altă parte), ca să fie păzită neștirbită credința creștină. Sfântul Maxim este un monah hrănit cu învățăturile Sfintei Scripturi, integrat într-o tradiție liturgică și ascetică de secole, cu scrieri și o viață mergând până la mărturisirea martirică a credinței, care dezvăluie profunda Sa înrădăcinare în viața duhovnicească, și pentru care îndumnezeirea este o realitate care nu se cugetă cu mintea, ci se pregătește cu fapta, prin viețuire întru totul și neconținut după voia lui Dumnezeu, care va fi într-un sfârșit trăită în cunoașterea mai presus de cunoaștere întru iubire a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh.

de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, Geneva, 1965. Vom afla un rezumat semnificativ pe tema importanței pe care o are gândirea Sfântului Maxim pentru Sfântul Grigorie și discipolii săi, în articolul lui P. VAN DEUN, „Les citations de Maxime le Confesseur dans le florilège palamite de l'Athénienais, Bibliothèque nationale 2583”, *Byzantion*, 57, 1987, pp. 127-157.

¹² Ep. 15, PG 91, 544D [tr. rom. cit., *Epistola* 15, p. 120 - n. trad.].

Bibliografie

I. IZVOARE

I. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL*

- Amb. Io.* *Ambigua ad Ioannem = Ambiguorum liber (Ambigua)*, 6-71. Ediție de F. Oehler în J.-P. MIGNÉ (ed.), *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, vol. 91 (= PG 91), 1061A-1417C. Ediție critică a *Amb. Io.* 47, editată de E. Jeaneau în JEAN SCOT, *Commentaire sur l'évangile de Jean*, SC 180, Paris, 1972, pp. 390-394.
Trad. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Scrieri*. Partea întâi, *Ambigua*, PSB, vol. 80, București, 1983, pp. 65-353.

* Am folosit drept referințe numai scrierile considerate a fi autentice în stadiul actual al cercetării. Pentru a nu încărca bibliografia, facem trimitere la lucrarea noastră *Saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003, cap. II [tr. rom. *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, Ed. Doxologia, Iași, 2013, pp. 39-139], unde pot fi aflate de asemenea toate referințele (texte și studii) privitoare la viața Sfântului Maxim.

Indicăm în mod succesiv pentru fiecare scriere citată: prescurtarea folosită când ne referim la ea, titlul tradițional, textul la care ne referim și, atunci când este cazul, traducerea sau traducerile existente. [Pentru volumul de față, autorul a ales să indice doar traducerile în limba română – *n. edit.*]. În studiul nostru – pe de o parte, pentru a facilita conexiunile cu alte studii, apărute înainte de edițiile critice, pe de altă parte, pentru că mai multe texte critice utilizate sunt greu accesibile –, vom da în mod sistematic, înainte de referința la textul critic atunci când există, referința la textul din *Patrologia greacă* a lui Migne (cu excepția lucrării *Quaestiones et dubia*, a cărei ediție critică este în mod considerabil îmbogățită și modificată față de textul din PG, și a *Capetelor despre dragoste*, constituite din scurte capitole care se pot repera ușor, datorită faptului că sunt numerotate).

- Amb. Th.* *Ambigua ad Thomam = Ambiguorum liber (Ambigua)* 1-5. Ediție de F. Oehler, PG 91, 1032A-1060D. Ediție critică de B. Janssens, *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 48, Turnhout, 2002.
Trad. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*. Partea întâi, *Ambigua*, PSB, vol. 80, București, 1983, pp. 45-64.
- Asc.* *Liber asceticus*. Ediție de F. Combefis în J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, vol. 90 (= PG 90), 912-956. Ediție critică de P. Van Deun, *Maximi Confessoris Liber asceticus*, „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 40, Turnhout, 2000, pp. 4-123.
Trad. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Filocalia ...*, vol. 2, Sibiu, 1947, pp. 1-35; reed. EIBMBOR, București, 2009, pp. 23-49.
- Cap. X.* *Capita X*. Ediție de F. Combefis, PG 90, 1185-1189.
Trad. rom. a textului din *Filocalia greacă* (= Suta a treia a capetelor despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Întrupării, 16-25), vol. 2, Atena, 1958, pp. 94-95, de Marius Portaru, „Sf. Maxim Mărturisitorul. Zece capete despre virtute și păcat. Problema autenticității”, *Studii Teologice*, 3, 2007, pp. 147-150, reluată în B. Tătaru-Cazaban (ed.), *Comuniune și contemplație. Despre creștinismul patristic și bizantin. Volum dedicat părintelui ieromonah Iustin Marchiș cu prilejul împlinirii a 60 de ani*, București, 2011, pp. 38-41.
- Cap. XV.* *Capita XV*. Ediție de F. Combefis, PG 90, 1177-1185.
Trad. rom. de Ioan I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Sibiu, 1998, pp. 464-468 (1998¹, Teză de doctorat, Cluj-Napoca, Anexa 6, pp. 510- 515).

- Char.* *Capita de caritate*. Ediție de F. Combefis, PG 90, 960-1080. Ediție critică provizorie de A. Ceresa-Gastaldo, MASSIMO CONFESSORE, *Capitoli sulla carità*, „Verba Seniorum. Collana di Testi e Studi Patristici, n. s.”, nr. 3, Roma, 1963. Trad. rom. a textului din *Filocalia greacă*, vol. II, Atena, 1958, pp. 3-51, de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia...*, vol. 2, *Din scrierile Sfântului Maxim Mărturisorul*, Sibiu, 1947, pp. 36-123; reeditată, București, 1999, pp. 53-121, și 2009, pp. 50-113.
- Dis. Biz.* *Disputatio Bizyae [= Disputatio inter Maximum et Theodosium Caesareae Bithyniae]*. Ediție de F. Combefis, PG 90, 136-172. Ediție critică de P. Allen și B. Neil, *Scripta saeculi VII, Vitam Maximi Confessoris illustrantia*, „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 39, Turnhout și Leuven, 1999, pp. 73-149; reluată în *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford, 2002, pp. 76-122. Trad. rom. de I. I. Ică jr., în *Sfântul Maxim Mărturisorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – Actele procesului – Documentele exilului*, Sibiu, 2004, pp. 137-168.
- Ep.* *Epistulae XLV*. Ediție de F. Combefis, PG 91, 364-649. Trad. rom.: a) integrală, de Pr. Prof. D. Stăniloae, *Epistolele Sfântului Maxim Mărturisorul despre cele două firi în Hristos și despre viața duhovnicească*, în *Sfântul Maxim Mărturisorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, PSB, vol. 81, București, 1990, pp. 9-175; b) parțială: a) Epistolei 3, de Pr. Ioan Ică (senior), „O aniversare patristică. 1300 de ani de la moartea Sfântului Maxim Mărturisorul”, *Mitropolia Ardealului*, nr. 1-2, 1962, pp. 71-75; a) Epistolelor 2, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 20, 21, 22, 23, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 43 (24), de Ioan I. Ică (jr.): „Sf. Maxim Mărturisorul. Epistole de morală și spiritualitate (Ep. 22-23, 32-39, 9). Prezentare și traducere”, *Mitropolia Ardealului*, nr. 30,

1985, 11-12, pp. 742-752; „Sfântul Maxim Mărturisitorul despre har și pace. Ep. 10 și 43 (24) către Ioan Cubicularul. Presentare și traducere”, *Mitropolia Ardealului*, nr. 31, 1986, pp. 69-74; „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistole duhovnicești (Ep. 28-31, 8, 21, 25). Presentare și traducere”, *Mitropolia Ardealului*, 31, 1986, pp. 51-59; „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistole morale și de spiritualitate (Ep. 5 și 4). Presentare și traducere”, *Mitropolia Ardealului*, 31, 1986, pp. 44-51; „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistole morale și de spiritualitate (Ep. 20 și 11). Presentare și traducere”, *Mitropolia Ardealului*, 31, 1986, pp. 168-176; „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Epistolele 2 și 3 către Ioan Cubicularul despre iubirea agapică. Presentare și traducere”, *Mitropolia Ardealului*, 33, 1988, pp. 37-59.

Ep. 8 (finalul) *Fin de la Lettre 8*. Ediție de R. Devreesse, „La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de juifs et de samaritains à Carthage en 632”, *Revue des sciences religieuses*, 17, 1937, pp. 34-35.

Trad. rom. de Ioan I. Ică jr., în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – Actele procesului – Documentele exilului*, Sibiu, 2004, pp. 51-52.

Ep. An. *Epistula ad Anastasium monachum discipulum*. Ediție de F. Combefis, PG 90, 132A-133A.

Trad. rom. de Ioan I. Ică jr., în *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – Actele procesului – Documentele exilului*, Sibiu, 2004, pp. 169-173.

Ep. A. *Ex epistola sancti Maximi scripta ad abbatem Thalassium de iis quae apocrisarii fecerunt 638*. Text în J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, X, Florența, 1764, col. 677-678.

Trad. rom. de F. Crișmăreanu, *Maxim Mărturisitorul. Studii și traduceri*, Iași, 2016, pp. 113-117.

- Ep. 2 Th.* *Epistula secunda ad Thomam*. Ediție critică de B. Janssens, *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 48, Turnhout, 2002, pp. 37-49.
Trad. rom. de I. I. Ică jr., „Sf. Maxim Mărturisitorul. Epistola a doua către avă Toma”, *Revista Teologică*, N.S. 3 (75), 1993, 3, pp. 37-45; *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Sibiu, 1998, pp. 452-461 (Cluj-Napoca, 1998¹, pp. 498- 507).
- Myst.* *Mystagogia*. Ediție de F. Combefis, PG 91, 657C-717D. Ediție critică de C. Boudignon, *Maximi Confessoris Mystagogia una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 69, Turnhout, 2011, pp. 2-74.
Trad. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii”, *Revista Teologică*, nr. 34, 1944, pp. 162-181; pp. 335-356; reed. în volum, EIBMBOR, București, 2000; C. Streza, *Realism și simbolism liturgic în Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul*. Text, traducere, comentariu teologic, Editura Universității Lucian Blaga, Ed. Andreiana, Sibiu, 2009, pp. 25-123; Ioan I. Ică jr., în „Inițiere în misterul Bisericii pentru monahii din Africa bizantină în anii 630. *Mystagogia Sfântului Maxim Mărturisitorul: textul critic și o nouă traducere*”, *Tabor*, 5, 2011, pp. 15-36; Traducere reluată în *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului*. Integrala comentariilor liturgice bizantine (studii și texte), Sibiu, 2011, pp. 203-239.
- Pater* *Expositio orationis dominicae*. Ediție de F. Combefis, PG 90, 872-909. Ediție critică de P. Van Deun, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 23, Turnhout, 1991, pp. 27-73.
Trad. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Filocalia ...*, vol. 2, Sibiu, 1947, pp. 253-285; reed. București, 1999, pp. 247-276, și 2009, pp. 227-253.

- Ps. 59.* *Expositio in psalmum LIX.* Ediție de F. Combefis, PG 90, 856-872. Ediție critică de P. Van Deun, *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 23, Turnhout, 1991, pp. 3-22.
Trad. rom. de M. Hancheș, „Sfântul Maxim Mărturisitorul. Comentariu la Psalmul 59”, *Altarul Banatului*, 10-12, 2003, pp. 93-103; M. Portaru, „Sf. Maxim Mărturisitorul. Tâlcuire la Psalmul LIX”, *Studii Teologice*, 6, 2010, pp. 211-236.
- Pyr.* *Disputatio cum Pyrrho.* Ediție de M. Doucet în M. DOUCET, „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, teză dactilografată, Montréal, 1972, pp. 542-610.
Trad. rom. de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*. Partea a doua. *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, PSB, vol. 81, București, 1990, pp. 320-356.
- Qu. D.* *Quaestiones et dubia.* Ediție critică de J. H. Declerck în *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 10, Turnhout, 1982.
Trad. rom. 1) a textului din PG, de Pr. Prof. D. Stăniloae, în *Filocalia...*, vol. 2, Sibiu, 1947, pp. 209-252; reed. București, 1999, p. 206-246, și 2009, pp. 189-226; 2) a textului din ediția Declerck de Laura Enache, Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, Colecția „Viața în Hristos. Pagini de Filocalie”, 1, Doxologia, Iași, 2012.
- Rel. Mot.* *Relatio motionis.* Ediție de F. Combefis, PG 90, 109-129.
Ediție critică de P. Allen și B. Neil, *Scripta saeculi VII, Vitam Maximi Confessoris illustrantia*, „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 39, Turnhout și Leuven, 1999, pp. 13-51; reluată în P. Allen și B. Neil în *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford, 2002, pp. 48-74.
Trad. rom. de Ioan I. Ică jr., în Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – Actele procesului – Documentele exilului, Sibiu, 2004, pp. 115-136.

- Schol. Ar.* *Scholia in Corpus Areopagiticum (fragmenta)*. Ediție critică de B. Suchla (ed.), *Corpus Dionysiacum*, Band 4,1, *Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum „De divinis nominibus” cum additamentis interpretum aliorum*, „Patristische Texte und Studien”, nr. 62, Berlin și Boston, 2011.
- Thal.* *Quaestiones ad Thalassium*. Ediție de F. Combefis, PG 90, 244-785. Ediție critică de C. Laga și C. Steel în *Maximi Confessoris „Quaestiones ad Thalassium”*, I, (qu. I-LV), „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 7, Turnhout, 1980; *Maximi Confessoris „Quaestiones ad Thalassium”*, II, (qu. LVI-LXV), „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 22, Turnhout, 1990; reluată cu câteva corecții în *Maxime le Confesseur, Questions à Thalassios*, vol. 1 (qu. 1-40), „Sources chrétiennes”, nr. 529, Paris, 2010; vol. 2 (qu. 41-55), „Sources chrétiennes”, nr. 554, Paris, 2012; vol. 3 (qu. 56-65), „Sources chrétiennes”, nr. 569, Paris, 2015.
Trad. rom. a textului din *Filocalia greacă*, de Pr. Prof. D. Stăniloae în *Filocalia...*, vol. 3, Sibiu, 1948, pp. 1-460; reed. București, 1999, pp. 23-417, și 2009, pp. 23-394.
- Th. Ec.* *Capita theologica et œconomica (I-II)*. Texte editate de F. Combefis, PG 90, 1084-1173.
Trad. rom. de Pr. Prof. D. Stăniloae, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalia ...*, vol. 2, Sibiu, 1947, pp. 124-208; reed., București, 1999, pp. 127-205, și 2009, pp. 118-188. W. A. Prager, în *Sfântul Maxim Mărturistorul, Capete gnostice despre teologie și despre iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, București, 2008.
- Theop.* *Quaestiones ad Theopemptum*. Ediție de F. Combefis, PG 90, 1393-1400; M. Gitlbauer în M. GITLBAUER, *Die Ueberreste griechischer Tachygraphie im Codex Vaticanus Graecus 1809*, erster Fascikel, „Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse”, nr. 28, 2, Viena, 1878, pp. 85-89, nr. XI.

- Th. Pol.* *Opuscula theologica et polemica*. Texte editate de F. Combefis, în PG 91, 9-280.
1. *Ad Marinum presbyterum*. PG 91, 9-37.
 2. *Ad eundem ex tractatu de operationibus et voluntatibus*. PG 91, 40-45.
 3. *Ex eodem tractatu caput 51*. PG 91, 45-56.
 4. *Ad Georgium presbyterum ac hegumenum*. PG 91, 56-61.
 5. *Adversus eos qui dicunt dicendam unam Christi operationem*. PG 91, 64-65.
 6. *De eo quod scriptum est: „Pater si fieri potest transeat a me calix”*. PG 91, 65-69.
 7. *Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum*. PG 91, 69-89.
 8. *Exemplum epistulae ad episcopum Nicandrum*. PG 91, 89-112.
 9. *Ad catholicos per Siciliam constitutos*. PG 91, 112-132.
 10. *Ad Marinum Cypri presbyterum*. PG 91, 133-137.
 11. *Ex epistula Romae scripta*. PG 91, 137-140.
 12. *Diffloratio ex epistula ad Petrum illustrem*. PG 91, 141-146.
 13. *De duabus Christi naturis*. PG 91, 145-149. Ediție critică de K. Levrie, *Maximi Confessoris Capita de duabus Christi naturis*, „Corpus Christianorum. Series Graeca”, nr. 89, Turnhout și Leuven, 2017, pp. 5-13.
 14. *Variae definitiones*. PG 91, 149-153.
 15. *Spiritualis tomus ac dogmaticus*. PG 91, 153-184.
 16. *De duabus unius Christi nostri voluntatibus*. PG 91, 184-212.
 17. *Distinctionum quibus res dirimuntur definitiones*. PG 91, 212.
 18. *Unionum definitiones*. PG 91, 213-216. Ediție critică de P. Van Deun, „L'«Unionum definitiones» (CPG 7697, 18) attribué à Maxime le Confesseur: étude et édition”, *Revue des études byzantines*, nr. 58, 2000, p. 145.
 19. *Theodori Byzantini diaconi quaestiones cum Maximi solutionibus*. PG 91, 216-228.

20. *Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum*. PG 91, 228-245.
21. *De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazario*. PG 91, 245-257.
22. *Fragmenta duo*. PG 91, 257-260.
23. *Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona*. PG 91, 260-268. Ediție critică de B. Roosen, *Epifanovitch Revisited. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula Varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity*, Teză de doctorat, Leuven, 2001, vol. III, pp. 711-713.
24. *Fieri non posse ut dicatur una in Christo voluntas*. PG 91, 268-269. Ediție critică de B. Roosen, *op. cit.*
25. *Capita X de duplici voluntate Domini*. PG 91, 269-273. Ediție critică de P. Van Deun, „Les «Capita X de duplici voluntate Domini» attribués à Maxime le Confesseur (CPG 7697, 25)”, *The Journal of Eastern Christian Studies*, 60, 2008, pp. 195-213.
26. *Ex quaestionibus a Theodoro monacho illi propositis*. PG 91, 276AB, 280AB. Ediție critică de B. Roosen, *op. cit.*
Trad. rom. a *Opusculelor* 1-10, 13-22, 24-28, de Pr. Prof. D. Stăniloae, *Scrieri despre cele două voințe în Hristos*, în *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, PSB, vol. 81, București, 1990, pp. 177-320. A *Opusculului* 12, de F. Crișmăreanu, *Maxim Mărturisitorul. Studii și traduceri*, Iași, 2016, pp. 127-135.

Vita Virg. Vita Virginis. Text georgian editat de M. J. Van Esbroeck în MAXIME LE CONFESSEUR, *Vie de la Vierge*, „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium”, nr. 479, Scriptorum Iberici, vol. XXI, Louvain, 1986.
Trad. rom. de Ioan I. Ică jr., *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Viața Maicii Domnului. Traducere și postfață*, Sibiu, 1999² (1998¹), pp. 5-128.

2. AUTORI ANTICI

AMFILOHIE DE ICONIUM

Fragm. *Fragmenta varia.* PG 39, 97-117.

ANASTASIE AL ANTIOHIEI

Fragm. *Fragmenta varia.* Ed. F. Diekamp, *Doctrina patrum*, Münster, 1907.

ANONIM

De sectis *De sectis.* PG 86, 1193-1268.

APOLINARIE AL LAODICEII

Fragm. *Fragmenta varia.* Ed. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904.

ARISTOTEL

Categ. *Categoriae.* Ed. L. Minio-Paluello, Oxford, 1949.

De anima *De anima.* Ed. A. Jannone, „Collection des universités de France”, Paris, 1966.

Metaph. *Metaphysica.* Ed. W. Jaeger, Oxford, 1957.

Eth. Eud. *Ethica Eudemia.* Ed. R. R. Walzer și J. Mingrey, Oxford, 1991.

Eth. Nic. *Ethica Nicomachea.* Ed. I. Bywater, Oxford, 1894.

Phys. *Physica.* Livre II; ed. H. Carteron, „Collection des universités de France”, Paris, 1983.

Pol. *Politica.* Ed. W. D. Ross, Oxford, 1957.

ATANASIE AL ALEXANDRIEI

Ad Serap. *Epistulae ad Serapionem.* PG 26, 529-676.

Contr. Ar. *Orationes contra Arianos.* PG 26, 12-468.

Contr. gent. *Contra gentes.* Ed. P.-T. Camelot, SC 18 bis, Paris, 1983.

Decr. *De decretis Nicaenae synodi.* PG 25, 416-476.

De inc. Verb. *De incarnatione Verbi.* Ed. C. Kannengiesser, SC 199, Paris, 1973.

Ep. ad Adelp. *Epistula ad Adelphium.* PG 26, 1072-1084.

ATANASIE (PSEUDO-)

- Annunt.* *Homiliae in annuntiationem Deideae.* PG 28, 917A-940C.
- Contr. Apoll.* *De incarnatione contra Apollinarium.* PG 26, 1093-1165.

BARNABA

- Barn.* *Barnabae epistula.* Ed. F. X. Funk și K. Bihmeyer, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen, 1924.

CLEMENT ALEXANDRINUL

- Paed.* *Paedagogus.* Cartea I: ed. M. Harl, SC 70. Cartea III: ed. C. Mondésert și C. Matray, SC 158, Paris, 1970.
- Protr.* *Protrepticus.* Ed. C. Mondésert, SC 2, Paris, 1949.
- Str.* *Stromateis.* Ed. O. Stählin și L. Früchtel, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Clemens Alexandrinus, II*, Berlin, 1960 (Stromates I-VI) (= GCS II); III, Berlin, 1970 (Stromates VII-VIII) (= GCS III).

CLEMENT ROMANUL

- 1 Clem.* *Epistula Clementis ad Corinthios.* Ed. A. Jaubert, SC167, Paris, 1971.

CHIRIL AL ALEXANDRIEI

- Ador.* *De adoratione in spiritu et veritate.* PG 68, 133-1125.
- Adv. anthr.* *Adversus anthropomorphitas.* PG 76, 1065-1132.
- Apol. contra Theod.* *Apologeticus contra Theodoretum.* PG 76, 391-452.
- Chr. un.* *Quod unus sit Christus.* Ed. G.-M. de Durand, SC 97, Paris, 1964.
- Contr. Nest.* *Contra Nestorium.* PG 76, 9-248.

<i>De recta fide</i>	<i>De recta fide, ad Theodosium imperatorem.</i> PG 76, 1133A-1200D.
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate.</i> Ed. G.-M. de Durand, SC 231, 236, 246, Paris, 1976, 1977, 1978.
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae.</i> PG 77, 9-390.
<i>Expl. in ps.</i>	<i>Explanatio in ps.</i> PG 69, 717-1275.
<i>Glaph. in Ex.</i>	<i>Glaphyra in Exodum.</i> PG 69, 385-537.
<i>Hom. pasch.</i>	<i>Homiliae paschales.</i> PG 77, 391-982.
<i>In 2 Co.</i>	<i>Explanatio in 2 Co.</i> PG 74, 916-952.
<i>Inc. unig.</i>	<i>De incarnatione unigeniti dialogus.</i> Ed. G.-M. de Durand, SC 97, Paris, 1964.
<i>In Hab.</i>	<i>Commentarius in Habac.</i> PG 71, 844-944.
<i>In Io.</i>	<i>Commentarius in Io.</i> PG 73, 9-1056, și 74, 105-756.
<i>In Is.</i>	<i>Commentarius in Is.</i> PG 70, 9-1450.
<i>In Ml.</i>	<i>Commentarius in Ml.</i> PG 72, 276-364.
<i>In Luc.</i>	<i>Fragmenta commentarii in Luc.</i> PG 72, 476-949.
<i>Thes.</i>	<i>Thesaurus de Trinitate.</i> PG 75, 9-656.

CHIRIL AL ALEXANDRIEI (PSEUDO-)

<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate.</i> PG 77, 1120-1173.
-----------------	--

CHIRIL AL IERUSALIMULUI

<i>Cat.</i>	<i>Catecheses.</i> PG 33, 369-1060.
<i>Cat. myst.</i>	<i>Catecheses mystagogicae.</i> Ed. A. Piédagnel, SC 126, Paris, 1966.
<i>Protocat.</i>	<i>Protocatechesis.</i> PG 33, 332-365.

DIONISIE AREOPAGITUL (PSEUDO-)

<i>Cael. hier.</i>	<i>De caelesti hierarchia.</i> PG 3, 120A-340B. Ed. G. Heil, SC 58 bis, Paris, 1970.
<i>De div. nom.</i>	<i>De divinis nominibus.</i> PG 3, 585-984. Ed. Y. de Andia, SC 578 și 579, Paris, 2016.
<i>De myst. theol.</i>	<i>De mystica theologia.</i> PG 3, 997-1048. Ed. Y. de Andia, SC 579, Paris, 2016.
<i>Eccl. hier.</i>	<i>De ecclesiastica hierarchia.</i> PG 3, 396-569.
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae.</i> PG 3, 1065-1120.

DIADOH AL FOTICEII

Cap. cent. *Capita centum de perfectione spirituali.* Ed. E. des Places, SC 5 ter, Paris, 1966.

DIDAHIA

Did. *Didache apostolorum.* Ed. F. X Funk și K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen, 1924.

DIDIM AL ALEXANDRIEI

Fragm. *Fragmenta dogmatica.* PG 39, 1109-1153.

Adv. Eunom. *Adversus Eunomium, IV-V.* PG 29, 672-773.

DOROTEI DE GAZA

Doct. *Doctrinae diversae.* Ed. L. Régnault și J. de Préville, SC 92, Paris, 1963.

EVAGRIE PONTICUL

Ad Eulog. *Tractatus ad Eulogium monachum.* PG 79, 1093-1140.

Antirrh. *Antirrhétique.* Ediție a textului siriac cu retroversiune greacă de W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, pp. 472-545.

De div. mal. cog. *De diversis malignis cogitationibus.* PG 79, 1200-1233, completată de PG 40, 1240-1244, și J. MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Louvain, 1932, pp. 47-55.

De spir. *De octo spiritibus malitiae.* PG 79, 1145-1164.

De octo vit. *De octo vitiosis cogitationibus.* PG 79, 1435-1472.

De or. *De oratione.* PG 79, 1165-1200.

Disc. Ev. *Chapitres des disciples d'Évagre.* Text inedit. Cf. J. DEAMELLE, „Chapitres des disciples d'Évagre» dans un manuscrit grec du musée Bénaki d'Athènes”, *Parole de l'Orient*, 6-7, 1975-1976, pp. 101-114, și A. GUILLAUMONT, „Fragments syriaques des «disciples d'Évagre»”, *ibid.*, pp. 115-124.

- Ep. 8* *Epistula de Trinitate* = Scrisoarea a 8-a a Sfântului Vasile. Ed. Y. Courtonne, Saint Basile, *Lettres*, I, „Collection des universités de France”, Paris, 1957, pp. 22-37.
- In Eccl.* *Scholies à l'Ecclésiaste*. Ed. P. Géhin, SC 397, Paris, 1993.
- Inst. ad mon.* *Institutio ad monachos*. PG 79, 1235-1240, completată de J. Muyltermans, *Le Muséon*, 51, 1938, pp. 191-226.
- Keph. gnost.* *Kephalaia gnostica*. Ed. A. Guillaumont, *Patrologia Orientalis*, vol. XXVIII, 1, Paris, 1958, pp. 15-257.
- Pract.* *Capita practica*. Ed. A. și C. Guillaumont, SC 171, Paris, 1971.
- Rer. mon. rat.* *Rerum monachalium rationes*. PG 40, 1252-1264.
- Sent. mon.* *Sententiae ad monachos*. Ed. H. Gressmann, *Texte und Untersuchungen*, XXXIX, 4, Leipzig, 1913, pp. 152-165.
- Sent. virg.* *Sententiae ad virgines*. Ed. H. Gressmann, *Texte und Untersuchungen*, XXXIX, 4, Leipzig, 1913, pp. 143-151.

EVAGRIE SCOLASTICUL

- Hist. eccl.* *Historia ecclesiastica*. Ed. J. Bidez și L. Dementier, Londra, 1898, și PG 86, 2416-1885.

GRIGORIE DE NAZIANZ

- Ep. theol.* *Epistulae theologicae*. Ed. P. Gallay și M. Jourjon, SC 208, Paris, 1974.
- Or.* *Orationes*.
 II. Ed. J. Bernardi, SC 247, Paris, 1978, pp. 84-241.
 IV. Ed. J. Bernardi, SC 309, Paris, 1983, pp. 86-292.
 XIV. PG 35, 858-910.
 XXI. Ed. J. Mossay, SC 270, Paris, 1980, pp. 110-193.
 XXV. Ed. J. Mossay, SC 284, Paris, 1981, pp. 156-205.

- XXVIII. Ed. P. Gallay, SC 250, Paris, 1978, pp. 100-175.
 XXIX. Ed. P. Gallay, SC 250, Paris, 1978, pp. 176-225.
 XXX. Ed. P. Gallay, SC 250, Paris, 1978, pp. 226-275.
 XXXI. Ed. P. Gallay, SC 250, Paris, 1978, pp. 276-343.
 XXXIV. Ed. C. Moreschini, SC 318, Paris, 1978, pp. 198-227.
 XXXVIII. Ed. C. Moreschini, SC 358, Paris, 1990, pp. 104-149.
 XXXIX. Ed. C. Moreschini, SC 358, Paris, 1990, pp. 150-197.
 XL. Ed. C. Moreschini, SC 358, Paris, 1990, pp. 198-311.
 XLIII. Ed. J. Bernardi, SC 384, Paris, 1992, pp. 116-306.
 XLIV. PG 36, 608-621.
 XLV. PG 36, 624-661.
Poem. dogm. *Poemata dogmatica.* PG 37, 397-522.
Poem. moral. *Poemata moralia.* PG 37, 521-968.

GRIGORIE DE NYSSA

- Adv. Apoll.* *Adversus Apollinarem.* PG 45, 1124-1269.
Contr. Eunom. *Contra Eunomium.* Ed. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera* (= GNO), vol. I, II, Leyden, 1960. *Contra Eunomium* I: SC 521 și 524, Paris, 2008 și 2010; *Contra Eunomium* II: SC 551, Paris, 2013.
De anim. et res. *De anima et resurrectione.* PG 46, 11-161.
De bap. diff. *De iis qui baptismum differunt.* PG 46, 416-432.
De hom. opif. *De hominis opificio.* PG 44, 128-256.
De inf. *De infantibus praemature abreptis.* Ed. H. Hörner, GNO, vol. III, 2, Leyda, 1987, pp. 67-97.
De inst. chr. *De instituto christiano.* Ed. W. Jaeger, GNO, vol. VIII, 1, Leyda, 1952, pp. 40-89.
De vita Mos. *De vita Mosis.* Ed. J. Daniélou, SC 1 ter, Paris, 1968.

- Ep.* *Epistulae*. Ed. P. Maraval, SC 363, Paris, 1990.
- Ex comm. not.* *Ex communibus notionibus*. Ed. F. Mueller, GNO, vol. III, 1, Leyda, 1958, pp. 19-33.
- Hom. in Cant.* *Homiliae in canticum canticorum*. Ed. H. Langerbeck, GNO, vol. VI, Leyda, 1960.
- Hom. in Eccl.* *Homiliae in Ecclesiasten*. Ed. P. Alexander, GNO, vol. V, Leyda, 1962.
- Hom. in*
1 Co. 15, 28 *Homilia in illud: Quando sibi subjecerit*. PG 44, 1304-1325.
- Or. cat.* *Oratio catechetica*. Ed. E. Mühlenberg, GNO, vol. III, 4, SC 453, Paris, 2000.
- Or. de beat.* *Orationes de beatitudinibus*. PG 44, 1193-1301.
- Tres dii* *Quod non sint tres dii*. Ed. F. Mueller, GNO, vol. III, 1, Leyda, 1958, pp. 37-57.
- Virg.* *De virginitate*. Ed. M. Aubineau, SC 119, Paris, 1966.
- GRIGORIE PALAMA
- Contr. Akind.* *Şapte Antiretice contra lui Achindin*. Ed. P. K. Chrèstou, *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα*, vol. III, Salonic, 1970.
- De div. det.* *Despre împărtăşirea dumnezeiască și îndumnezeitoare sau Despre simplitatea dumnezeiască și mai presus de fire*. Ed. P. K. Chrèstou, *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα*, vol. II, Salonic, 1966.
- Tom. hagior.* *Tomul aghioritic*. Ed. P. K. Chrèstou, *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα*, vol. II, Salonic, 1966.
- IGNATIE AL ANTIOHIEI (TEOFORUL)
- Ad Eph.* *Epistula ad Ephesios*. Ed. P.-T. Camelot, SC 10, Paris, 1969, pp. 56-79.
- Ad Magn.* *Epistula ad Magnesios*. Ed. P.-T. Camelot, SC 10, Paris, 1969, pp. 80-93.
- Ad Polyc.* *Epistula ad Polycarpum*. Ed. P.-T. Camelot, SC 10, Paris, 1969, pp. 146-155.
- Ad Rom.* *Epistula ad Romanos*. Ed. P.-T. Camelot, SC 10, Paris, 1969, pp. 106-118.

IOAN GURĂ DE AUR

- De incompr.* *De incomprehensibili Dei natura.* Ed. A.-M. Malingrey, SC 28 bis, Paris, 1970.
- Hom. in Gen.* *Homiliae in Gen.* PG 53, 23-PG 54, 580.
- Hom. in 2 Cor.* *Homiliae in 2 Cor.* PG 61, 381-610.
- Hom. in 1 Tim.* *Homiliae in 1 Tim.* PG 62, 501-600.

IOAN DAMASCHINUL

- De fide orth.* *De fide orthodoxa.* Ed. B. Kotter, „Patristische Texte und Studien” (= PTS), nr. 12, Berlin, 1973.

IRINEU DE LUGDUNUM

- Adv. haer.* *Adversus haereses.* Cartea III: Ed. A. Rousseau și L. Doutreleau, SC 211, Paris, 1974. Cartea IV: Ed. sub conducerea lui A. Rousseau, SC 100, Paris, 1965. Livre V: Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau și C. Mercier, SC 153, Paris, 1969.
- Demonstr.* *Demonstratio apostolicae praedicationis.* Ed. A. Rousseau, SC 406, Paris, 1995.

ISAAC SIRUL

- Serm.* *Sermones.* Text siriatic: ed. Bedjan, Paris, Leipzig, 1909. Text grec: ed. A. Spetieri, Atena, 1885.

ISAIA PUSTNICUL

- Asc.* *Asceticon.* Ed. Augustinos, Ierusalim, 1911, reluată de S. N. Schoinas, Volos, 1962.

IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL

- 1 Apol.* *Apologia 1 pro christianis.* Ed. C. Munier, SC 507, Paris, 2006, pp. 126-316.
- 2 Apol.* *Apologia 2 pro christianis.* Ed. C. Munier, SC 507, Paris, 2006, pp. 318-368.
- Dial.* *Dialogus cum Tryphone Judaeo.* Ed. G. Archambault, Texte și documente, Paris, 1909.

IUSTIN (PSEUDO-)

- Exp. rectae conf.* *Expositio rectae confessionis.* PG 6, 1208-1240.
Qu. et resp. *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos.*
 PG 6, 1249-1400.

IUSTINIAN

- Conf. fid.* *Confessio fidei.* Ed. E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Justinians*, München, 1939.

LEONȚIU DE BIZANȚ

- Adv. arg. Sev.* *Adversus argumenta Severi (= Epilysis).* PG 86, 1916-1945.
Nest. et Eutych. *Contra Nestorianos et Eutychianos.* PG 86, 1273-1309.
Epap. *Epaporemata (= Triginta capita contra Severum).*
 PG 86, 1901B-1916B.
Contr. Apht. *Contra aphtartodocetas.* PG 86, 1901B-1916B.
Dep. et tr. Nest. *Deprehensio et triumphus super Nestorianos.*
 PG 86, 1357B-1385B.
Adv. fraud. *Adversus fraudes Apollinistarum.* PG 86, 1948A-1972A.
Apoll.

LEONȚIU AL IERUSALIMULUI

- Adv. Nest.* *Adversus Nestorianos.* PG 86, 1400-1768.
Adv. mon. *Adversus monophysitas.* PG 86, 1769-1900A.

MACARIE EGIPTEANUL

- Ep. magn.* *Epistula magna.* Ed. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyda, 1954.
Hom. (Coll. I) *Homiliae (Collectio I).* Ed. H. Berthold, *Makarios/Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, GCS, Berlin, 1973.
Hom. (Coll. II) *Homiliae spirituales (Collectio II).* Ed. H. Dörries, E. Klostermann și M. Kroeger, *Die 50 geistlichen*

- Homilien des Makarios*, Patristische Texte und Studien, nr. 4, Berlin, 1964. Supliment la Collectio II (Hom. 51-57). Ed. G. L. Mariott, *Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius*, Cambridge, 1919.
- Hom.* (Coll. III) *Homiliae* (Collectio III). Ed. V. Desprez, SC 275, Paris, 1980.

MARCUS ASCETUL

- Consult.* *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima*. PG 65, 1103-1110. Ed. G. M. de Durand, SC 445, Paris, 1999, pp. 398-414.
- De bapt.* *De baptismo*. PG 65, 985-1028. Ed. G. M. de Durand, SC 445, Paris, 1999, pp. 296-396.
- De his qui putant* *De his qui putant se ex operibus justificari*. PG 65, 929-966. Ed. G. M. de Durand, SC 445, Paris, 1999, pp. 130-200.

NEMESIUS DE EMESA

- De nat. hom.* *De natura hominis*. Ed. Morani, Bibliotheca Scriptorum Graecorum și Romanorum Teubneriana, Leipzig, 1987.

ORIGEN

- Com. in Io.* *Commentarii in Iohannem*. Ed. E. Preuschen, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Origenes, IV (= GCS IV), Berlin, 1903. Ed. C. Blanc, SC 120 (L. I-V), 157 (L. VI și X), 222 (L. XIII), 290 (L. XIX-XX), Paris, 1966, 1970, 1975, 1982.
- Com. in Mat.* *Commentarium in Mt libri*. Ed. E. Klostermann și E. Benz, GCS X, Berlin, 1935.
- Com. in Rom.* *Commentarii in Rom*. PG 14, 833-1292.
- Contr. Cels.* *Contra Celsum*. Ed. M. Borret, SC 132, 136, 147, 150, Paris, 1967, 1968, 1969.

- De princ.* *De principiis*. Ed. P. Koetschau, GCS V, Berlin, 1913.
- Frag. in Io.* *Fragmenta in Io.* Ed. E. Preuschen, GCS 4, Berlin, 1903.
- Frag. in Is.* *Fragmenta in Is.* PG 13, 217-220.
- Frag. in Lc.* *Fragmenta in Luc.* Ed. H. Crouzel, F. Fournier și P. Périchon, SC 87, Paris, 1962, pp. 464-547.
- Hom. in Gen.* *Homiliae in Gen.* Ed. L. Doutreleau, SC 7 bis, Paris, 1985.
- Hom. in Ex.* *Homiliae in Ex.* Ed. M. Borret, SC 321, Paris, 1985.
- Or.* *De oratione*. Ed. P. Koetschau, GCS II, Berlin, 1913.
- Sel. in Ez.* *Selecta in Ezech.* PG 13, 768-825.

PORFIRIU

- Isag.* *Isagoge*. Ed. A. Busse, *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, VI, 1, Berlin, 1887.

PROCOPIU DE GAZA

- Com. in Pr.* *Commentarii in Pr.* PG 87, 1221-1544.

SEVER AL ANTIOHIEI

- Contra imp. Gram.* *Contra impium Grammaticum*. Ed. I. Lebon, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, nr. 102, Louvain, 1933.

SOFRONIE AL IERUSALIMULUI

- De nat.* *Sermo de nativitate Christi*. Ed. H. Usener, *Rheinisches Museum für Philologie*, 41, 1886, pp. 500-516.
- Ep. syn.* *Epistula synodica*. PG 87, 3148-3200.
- Or.* *Orationes*. PG 87, 3201-3364.

TEODOR DE MOPSUESTIA

- De Incarn.* *De Incarnatione*. Ed. Swete, *Theodori Episcopi Mopsuestini in Epistolas B. Pauli Commentarii*, vol. II, Cambridge, 1882.

TEOFIL AL ANTIOHIEI

Ad Autol. *Ad Autolyicum.* Ed. Otto, Corpus Apologetarum, vol. VIII, Jena, 1871.

VASILE AL CEZAREEI (CEL MARE)

Adv. Eunom. *Adversus Eunomium.* Ed. B. Sesboüé și G.-M. de Durand, SC 299, 305, Paris, 1982, 1983.

De Spir. Sanct. *De Spiritu Sancto.* Ed. B. Pruche, SC 17 bis, Paris, 1968.

Ep. *Epistulae.* Ed. Y. Courtonne, Collection des universités de France, Paris, 1957 (vol. I), 1961 (vol. II), 1966 (vol. III).

Hom. *Homiliae.* PG 31, 163-618.

Hom. de hom.str. *Homiliae de hominis structura (= Sur l'origine de l'homme).* Ed. A. Smets și M. van Esbroeck, SC 160, Paris, 1970.

In Is. *Commentarius in Is.* PG 30, 117-668.

Reg. fus. *Regulae fusius tractatae.* PG 31, 889-1305.

VASILE/DIDIM

Adv. Eunom. *Adversus Eunomium, IV-V.* PG 29, 672-773.

3. TEXTE SIMBOLICE

ACO *Acta Conciliorum Oecumenicorum.*
Ed. E. Schwartz, Berlin, 1914 s.

Denzinger H. DENZINGER și A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg-im-Breisgau, 1967.

Mansi J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florența, 1759 s.

II. STUDII

1. Maxim Mărturisitorul

- ALLEN (P.), „Blue-Print for the Edition of Documenta ad vitam Maximi Confessoris spectantia”, în *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor A. Van Roey for his Seventieth Birthday*, „Orientalia Lovaniensa Analecta”, nr. 18, Leuven, 1985, pp. 11-21.
- ARGÁRATE (P.), „La liturgia como camino de divinización en la Mistagogía de San Máximo el Confesor”, *Επιμελεία*, 2, 1993, pp. 189-240.
- , „Un corazón compasivo. Una aproximación al misterio de la divinización en san Máximo el Confesor”, *Anámnesis*, 16, 1998, pp. 41-55.
- ASENSIO (F.), „¿Tradición sobre un pecado sexual en el Paraiso?”, *Gregorianum*, 31, 1950, pp. 375-383.
- AYROULET (É.), „De l'image à la ressemblance. Réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de Saint Maxime le Confesseur”, *Studia Ephemeridis „Augustinianum”*, nr. 136, Roma, 2013.
- BACH (J.), *Die dogmengeschichte des Mittelalters*, vol. I, Viena, 1874, pp. 15-49.
- BACON (J.), *Regards sur la vie et la correspondance de Maxime le Confesseur*, teză dactilografată, Lille, 1978.
- BALTHASAR (H. U. VON), „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis”, *Scholastik*, 15, 1940, pp. 16-38, reluată în *Kosmische Liturgie*, ed. a 2-a, pp. 644-672.
- , *Die „Gnostischen Centurien” des Maximus Confessor*, Freiburg-im-Breisgau, 1941, revăzut și reluat în *Kosmische Liturgie*, ed. a 2-a, pp. 482-643.
- , *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des Griechischen Weltbildes*, Freiburg-im-Breisgau, 1941. Trad. fr.: *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947.

- , *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln, 1961. Trad. rom. de Pr. Alexandru I. Roșu, în: HANS URS VON BALTHASAR, *Liturghia cosmică. Lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisorul*, Iași, 2018.
- , „Apokatastasis”, *Trierer theologische Zeitschrift*, 97, 1988, pp. 169-182.
- BARDY (G.), „La littérature patristique des «Quaestiones et Responsiones» sur l'Écriture sainte”, *Revue biblique*, 42, 1933, pp. 332-339.
- BARROIS (G.), „Palamism Revisited”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, pp. 211-231.
- BAUSENHART (G.), „In allem uns gleich ausser der Sünde”: Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie, mit einer kommentierten Übersetzung der „Disputatio cum Pyrrho”, *Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie*, nr. 5, Mainz, 1992.
- BECK (H.-G.), *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959.
- BELLINI (E.), „Maxime interprète du Pseudo-Denys l'Aréopagite”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 37-49.
- BERTHOLD (G. C.), „Freedom and Liberation in the Theology of Maximus the Confessor”, teză dactilografată, Paris, Institut catholique, 1975.
- , „The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 51-59.
- , „Did Maximus the Confessor Know Augustine?”, *Studia Patristica*, XVII/1, 1982, pp. 14-17.
- , „Maximus the Confessor and the Filioque”, *Studia Patristica*, XVIII/1, 1985, pp. 113-117.
- , „History and Exegesis in Evagrius and Maximus”, *Origeniana Quarta*, Innsbruck, 1987, pp. 390-404.
- , „The Church as Mysterion: Diversity and Unity according to Maximus Confessor”, *Patristic Byzantine Review*, 6, 1987, pp. 20-29.

- BLOWERS (P. M.), „Exegesis and Spiritual Pedagogy in the «Quaestiones ad Thalassium» of St. Maximus the Confessor”, teză dactilografată, University of Notre Dame, 1988.
- BOOJAMRA (J.), „Original Sin according to St. Maximus the Confessor”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 20, 1976, pp. 19-30.
- BORNERT (R.), „Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XI^e siècle”, *Archives de l'Orient chrétien*, 9, Paris, 1966, pp. 83-124.
- , „Explication de la liturgie et interprétation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur”, *Studia Patristica*, X, Berlin, 1970, pp. 323-327.
- BRACKE (R. B.), „Ad sancti Maximi vitam. Studie van de biografische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580-662)”, teză litografiată, Leuven, 1980.
- , „Some Aspects of the Manuscript Tradition of the Ambigua of Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor; Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 97-109.
- BRIA (I.), „La connaissance de Dieu selon saint Maxime le Confesseur”, *Studii teologice*, 9, 1957, pp. 310-325 (în lb. română).
- BROCK (S.), „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor”, *Analecta Bollandiana*, 91, 1973, pp. 299-346.
- , „Two Acts of Monothelete Questions to the Maximianists”, *Orientalia Christiana Periodica*, 17, 1986, pp. 23-34.
- BRUNE (F.), „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 30, 1978, pp. 141-171.
- , *Pour que l'homme devienne Dieu*, ediția I, Paris, 1983; ediția a II-a, revăzută, completată și adusă la zi, Saint-Jean-de-Braye, 1992.
- CANART (P.), „La «Deuxième lettre à Thomas» de saint Maxime le Confesseur”, *Byzantion*, 34, 1934, pp. 415-426.
- CANDAL (M.), „La gracia increada del «Liber Ambiguorum» de San Maximo”, *Orientalia Christiana Periodica*, 27, 1961, pp. 131-149.
- CERESA-GASTALDO (A.), „Maximos Confessor”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. VII, col. 208-210, Freiburg-im-Breisgau, 1962.
- , Introducere și note la MASSIMO CONFESSORE, *Capitoli sulla carità, Verba Seniorum. Collana di Testi e Studi Patristici*, N. S., nr. 3, Roma, 1963.

- , „Dimensione humana e prospettiva escatologica in Massimo Confessore”, *Renovatio*, 12, 1977, pp. 324-329.
- , *Massimo il Confessore. Umanità e divinità di Cristo*, traducere, introdudere și note, Collana di Testi Patristici, nr. 19, Roma, 1979.
- , *Massimo il Confessore. Il Dio-uomo. Duecento pensieri sulla cognoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, traducere, introdudere și note, Già e non ancora, nr. 66, Milano, 1980.
- , „Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 123-137.
- , „Il motivo del sangue in Massimo Confessore”, în *Atti della Settimana Sangue e antropologia nella letteratura cristiana, Roma 29 novembre - 4 dicembre 1982*, Roma, 1983, pp. 1421-1431.
- , *Massimo il Confessore. Meditazioni sull'agonia di Gesù*, traducere, introdudere și note, Collana di Testi Patristici, nr. 50, Roma, 1985.
- , „Fede e sapere nella teologia di Massimo Confessore”, în S. FELICI (ed.), *Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri: convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere cristiane e classiche, Roma 14-16 marzo 1991*, Roma, 1992, pp. 163-171.
- CHRISTOU (P.), „Maximos Confessor. On the Infinity of Man”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 261-271.
- CONGOURDEAU (M.-H.), „L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur”, *Nouvelle revue théologique*, 111, 1989, pp. 693-709.
- CROCE (V.), „Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore”, *Studia Patristica Mediolanensia*, nr. 2, Milano, 1974.
- CROCE (V.) și VALENTE (B.), „Provvidenza e pedagogia divina nella storia”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 247-259.

- DALEY (B. E.), „Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 309-339.
- DALMAIS (I.-H.), „Saint Maxime le Confesseur, docteur de la charité”, *La Vie spirituelle*, 79, 1948, pp. 296-303.
- , „La théorie des «Logoi» des créatures chez saint Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 36, 1952, pp. 244-249.
- , „L'œuvre spirituelle de saint Maxime le Confesseur. Notes sur son développement et sa signification”, *Supplément à la Vie spirituelle*, 21, 1952, pp. 216-226.
- , „La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur, d'après le «Liber asceticus»”, *Irénikon*, 26, 1953, pp. 17-39.
- , „Un traité de théologie contemplative: le «Commentaire du Pater» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 29, 1953, pp. 123-159.
- , „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1376-1389.
- , „L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur”, *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, 36, 1961, pp. 202-211.
- , „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, pp. 411-421.
- , „La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur”, *Sciences ecclésiastiques*, 14, 1962, pp. 445-459.
- , „Place de la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine”, *Studia Patristica*, V, Berlin, 1962, pp. 277-283.
- , „Saint Maxime le Confesseur. Une synthèse théologique”, *La Vie spirituelle*, 107, 1962, pp. 316-318.
- , *Introducere la Saint Maxime le Confesseur. Le mystère du salut*, Namur, 1964, pp. 7-57.
- , „L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur”, *Studia Patristica*, VIII, Berlin, 1966, pp. 356-363.

- , „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de saint Maxime le Confesseur”, în *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu, Bibliothèque thomiste*, nr. 37, Paris, 1967, pp. 189-202.
- , „Mystère liturgique et divinisation dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, în *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris 1972, pp. 55-62.
- , „Théologie de l'Église et mystère liturgique dans la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, *Studia Patristica*, XIII, 1975, pp. 145-153.
- , „Maxime le Confesseur (Saint)”, în *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, VIII, Paris, 1979, col. 995-1003.
- , „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980, col. 836-847.
- , „L'Église, icône du Mystère: la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur, une ecclésiologie liturgique”, în *L'Église dans la liturgie. Conférences Saint-Serge, XXVI^e semaine d'études liturgiques, 26-29 juin 1976*, Roma, 1980, pp. 107-117.
- , „La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église. Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après «Qu. Thal.» 60 et la «Mystagogie»”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 13-25.
- , „La vie de saint Maxime le Confesseur reconsidérée?”, *Studia Patristica*, XVIII/1, 1982, pp. 26-30.
- , „Monothélisme”, în *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, IX, Paris, 1982, col. 590-591.
- , „L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur (à propos de l'«Ambiguum» 42)”, *Studia Patristica*, XV, 1984, pp. 285-290.
- , „Les lignes essentielles de la vie spirituelle selon saint Maxime le Confesseur (Prologues des TP 10 et 20, à Marinos; PG, col. 9, 133, 228-229)”, *Studia Patristica*, XVIII/2, 1989, pp. 191-196.
- DALMAIS (I.-H.) și DONNAT (L.), „Maxime le Confesseur”, *Connaissance des Pères de l'Église*, 17, Paris, 1985, pp. 3-18.

- DALSGAARD LARSEN (B.), „Les traités de l'âme de saint Maxime et de Michel Psellos dans le «Parisinus graecus 1868»”, *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, 30, 1979, pp. 1-32.
- DES PLACES (E.), „Maxime le Confesseur et Diadoque de Photicé”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 29-35.
- DE VOCHT (C.), „Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, source des chapitres non encore identifiés des cinq centuries théologiques (CPG 7715)”, *Byzantion*, 57, 1987, pp. 415-420.
- DEVREESSE (R.), „La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions”, *Analecta Bollandiana*, 46, 1928, pp. 5-49.
- , „Le texte grec de l'«Hypomnesticum» de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du monothélisme”, *Analecta Bollandiana*, 53, 1935, pp. 49-80.
- , „La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de juifs et de samaritains à Carthage en 632”, *Revue des sciences religieuses*, 17, 1937, pp. 25-35.
- , „La lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur la mort de saint Maxime”, *Analecta Bollandiana*, 73, 1955, pp. 5-16.
- DISDIER (M.-Th.), „De vita contemplativa secundum doctrinam sancti Maximi Confessoris”, teză de doctorat dactilografată, Roma, Pontificium Institutum Orientalium, 1928.
- , „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 29, 1930, pp. 296-313.
- , „Une œuvre douteuse de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 30, 1930, pp. 160-178.
- , „Élie l'Ecdicos et les ἑτέρα κεφάλαια attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos”, *Échos d'Orient*, 31, 1932, pp. 17-43.
- DOUCET (M.), „Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus”, introducere, text critic, traducere și note, teză litografată, Montréal, 1972.
- , „Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit*, 31, 1979, pp. 269-302.

- , „Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel”, *Science et Esprit*, 35, 1983, pp. 53-83.
- , „La volonté humaine du Christ, spécialement en Son agonie. Maxime le Confesseur interprète de l'Écriture”, *Science et Esprit*, 37, 1985, pp. 123-159.
- DRAESEKE (J.), „Maximus Confessor und Johannes Scotus Eri-gena”, *Theologische Studien und Kritiken*, 84, 1911, pp. 20-60, pp. 204-229.
- DRAGAS (G. C.), „The Church in St. Maximus' Mystagogy”, *Θεολογία*, 56, 1985, pp. 385-403.
- DUPONT (V.-L.), „Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la «Mystagogie» de saint Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences religieuses*, 65, 1991, pp. 363-387.
- DURAND (G.-M. de), Recenzie la F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1983, pp. 629-631.
- , Recenzie la F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1983, pp. 631-633.
- , Recenzie la P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 69, 1985, pp. 606-609.
- EPIFANOVIC (S. L.), *Prepodobnyj Maksim Ispovednik i visantijskoe bogoslovie*, Kiev, 1915.
- FARRELL (J. P.), „Free Choice in St. Maximus the Confessor”, teză dactilografată, Universitatea Oxford, 1987.
- FLOROVSKY (G.), *Vizantijskie Ottsy V-VIII vekov*, Paris, 1933; traducerea în lb. engleză revăzută de autor: *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, „The Collected Works of Georges Florovsky”, nr. 9, Vaduz, 1987, pp. 208-253.
- , „«Cur Deus homo?» The Motive of the Incarnation”, în *The Collected Works of Georges Florovsky*, nr. 3, Belmont, 1976, pp. 163-170.

- FRIZ (K.), „Maximus Confessor”, în *Evangelisches Kirchenlexikon*, vol. II, Göttingen, 1958, col. 1275.
- GARRIGUES (J.-M.), „Naître de Dieu dans la charité”, teză dactilografată, Paris, Le Saulchoir, 1970.
- , „Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff”, *Istina*, 15, 1970, pp. 351-361.
- , „Théologie et Monarchie. L'entrée dans le mystère du «sein du Père» (Jn 1, 18) comme ligne directrice de la théologie apophatique dans la tradition orientale”, *Istina*, 15, 1970, pp. 435-465.
- , „La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur”, *Revue thomiste*, 74, 1974, pp. 181-204.
- , „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina*, 19, 1974, pp. 272-296.
- , *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976.
- , „Le martyr de saint Maxime le Confesseur”, *Revue thomiste*, 76, 1976, pp. 410-452.
- , „Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après saint Maxime le Confesseur”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 173-192.
- GARRIGUES (J.-M.) și RIOU (A.), „Théophanie selon Jean Scot Érigène et divinisation selon saint Maxime le Confesseur”, *Annuaire de l'École pratique des hautes études, V^e section (Sciences religieuses)*, 77, 1969-1970, pp. 312-314.
- GARRIGUES (J.-M.), LE GUILLOU (M.-J.) și RIOU (A.), „Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs”, *Nouvelle revue théologique*, 6, 1971, pp. 801-820.
- GATTI (M. L.), *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano, 1987.
- GAUDEL (A.), „Péché originel”, *Dictionnaire de théologie catholique*, XII, 1933, col. 429-430.
- GAUTHIER (R.-A.), „Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21, 1954, pp. 51-100.

- GEANAKOPOLOS (D.-J.), „Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximus the Confessor on the Theology of East and West”, *Church History*, 38, 1969, pp. 150-163.
- GEERARD (M.), „Maximus Confessor”, *Clavis Patrum Graecorum*, III, Turnhout, 1979, pp. 431-450.
- GILSON (E.), „Maxime, Érigène, saint Bernard”, în A. LANG (ed.), *Aus der Geistwelt des Mittelalters. Studien und Texte M. Grabmann zur Vollendung des 60 Lebensjahres von Freuden und Schülern gewidmet*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie, Supplementband III, 1, Münster, 1935, pp. 188-195.
- GOZIER (A.), „La divinisation de la liturgie. La «Mystagogie» de Maxime le Confesseur”, *Connaissance des Pères de l'Église*, 97, 2005, pp. 35-55.
- GROSS (J.), *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, 1938, pp. 319-327.
- GRUMEL (V.), „La comparaison de l'âme et du corps, et l'union hypostatique chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 25, 1926, pp. 393-406.
- , „Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 26, 1927, pp. 24-32.
- , „Recherches sur l'histoire du monothélisme”, *Échos d'Orient*, 27, 1928, pp. 6-16, pp. 257-277; 28, 1929, pp. 19-34, pp. 272-282; 29, 1930, pp. 16-28.
- , „Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de théologie catholique*, X/1, 1928, col. 448-459.
- HALKIN (F.), *Bibliotheca hagiographica graeca*, ed. a 3-a, vol. II, Subsidia Hagiographica, nr. 8, Bruxelles, 1957.
- HALLEUX (A. de), „Palamisme et scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?”, *Revue théologique de Louvain*, 4, 1973, pp. 409-442, reluată în A. de HALLEUX, *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, pp. 782-815.
- , Recenzie la A. RIOU, „Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur”, în *Revue théologique de Louvain*, 5, 1974, pp. 364-366.

- , „Palamisme et tradition”, *Irenikon*, 48, 1975, pp. 479-493, reluată în A. de HALLEUX, *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990, pp. 816-830.
- , Recenzie la C. VON SCHÖNBORN, *L'Icone du Christ*, în *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 53, 1977, pp. 229-233.
- , Recenzie la J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 73, 1978, pp. 214-215.
- , Recenzie la F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, în *Revue théologique de Louvain*, 11, 1980, pp. 236-238.
- , Recenzie la F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch*, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 76, 1981, pp. 372-374.
- , Recenzie la P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, în *Revue théologique de Louvain*, 16, 1985, pp. 467-469.
- , Recenzie la V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, în *Revue théologique de Louvain*, 25, 1994, pp. 380-382.
- , Recenzie la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, Introducere de J.-Cl. Larchet, traducere și note de E. Ponsoye, în *Revue théologique de Louvain*, 25, 1994, pp. 382-383.
- HAUSHERR (I.), „*Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*”, *Orientalia Christiana Analecta*, nr. 137, Roma, 1952.
- , „Korreferat zu P. Sherwood, Maximus and Origenism”, în *Berichte zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, München, 1958, pp. 15-16.
- HEFELE (K.-J.), „Sophronius und Maximus über die zwei Willen in Christus”, *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1857, pp. 189-223.
- , *Histoire des conciles*, vol. III, Paris, 1909.
- HEINTJES (J.), „Een onbekende leeraar van ascese en mystiek: Sint Maximus Confessor”, *Studia Catholica*, 11, Nijmegen, 1934-1935, pp. 175-200.
- , „Der opgang van den menschelijken geest tot God volgens Sint Maximus Confessor”, *Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuïeten*, 5, Maastricht, 1942, pp. 260-302; 6, 1943, pp. 64-123.

- HEINZER (F.), „Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor”, *Paradosis*, nr. 26, Fribourg, Elveția, 1980.
- , „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus Confessors”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28, 1981, pp. 372-392.
- , „L'explication trinitaire de l'Économie chez Maxime le Confesseur”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 159-172.
- HEINZER (F.) și VON SCHÖNBORN (C.) (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980, Paradosis*, nr. 27, Fribourg, Elveția, 1982.
- HUBER (J.), *Die Philosophie der Kirchenväter*, München, 1859.
- IVANKA (E. VON), „Der Philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus”, *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 7, 1958, pp. 23-49.
- , „Korreferat zu P. Sherwood, Maximus and Origenism”, în *Berichte zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, München, 1958, pp. 13-14.
- , *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964; Traducere franceză: *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990.
- , *Maximos der Bekenner. All-Eins in Christus*, texte alese, traducere, introducere, *Sigillum*, nr. 19, Einsiedeln, 1961.
- JEAUNEAU (E.), *Introducere la Maximi Confessoris Ambigua ad Ioannem juxta Ioannis Scotti Eriugena latinam interpretationem*, CCG 18, Turnhout, 1988, pp. IX-XIII.
- JUESSEN (K.), „Maximus Confessor”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, 1935, col. 22-23.
- JUGIE (M.), „Monothélisme”, *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 1929, col. 2307-2323.
- KARAZAFIRÈS (N.), *Η περί προσώπου διδασκαλία αγίου Μαξίμου του Όμολογητού*, Salonic, 1985.

- , „Maximos the Confessor”, *The Encyclopedia of Religion*, New York, 1987, pp. 294-296.
- KARAYIANNIS (V.), *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, 1993.
- KEKILIDZE (C.), „Remarques sur les sources géorgiennes de la vie de saint Maxime le Confesseur”, *Trudy*, Academia din Kiev, 1913, pp. 1-41, pp. 451-482 (în lb. rusă). Recenzie la P. PEETERS, în *Analecta Bollandiana*, 32, 1913, pp. 456-459.
- KIRCHMEYER (J.), „Un commentaire de Maxime le Confesseur sur le «Cantique»”, *Studia Patristica*, 7, 1966, pp. 355-361.
- LACKNER (W.), *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitate bei Maximos dem Bekenner*, Inaugural-Dissertation, Graz, 1962.
- , „Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG³ 1234)”, *Analecta Bollandiana*, 85, 1967, pp. 285-316.
- , „Der Amtstitel Maximos des Bekenner”, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 20, 1971, pp. 63-65.
- , „Ein angebliches Gedicht Maximos' des Bekenner”, *Byzantion*, 44, 1974, pp. 195-197.
- LAGA (C.), „Maximus as Stylist in «Quaestiones ad Thalassium»”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 139-146.
- , „Maximi Confessoris ad «Thalassium Quaestio» 64. Essai de lecture”, în *Studies in Theology and Church History Offered to Professor A. Van Roey for his Seventieth Birthday*, Orientalia Lovaniensa Analecta, nr. 18, Leuven, 1985, pp. 203-215.
- , „Judaism and Jews in Maximus Confessor's Works: Theoretical and Practical Attitude”, *Byzantinoslavica*, 51, 1990, pp. 177-188.
- LAMPEN (W.), „De Eucharistie-Leer van S. Maximus Confessor”, *Studia Catholica*, 2, 1925-1926, pp. 373-382.
- LARCHET (J.-Cl.), „La pensée de saint Maxime le Confesseur dans les «Questions à Thalassios»”, *Le Messager orthodoxe*, 116, 1991, pp. 3-34.
- , „Le baptême selon saint Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences religieuses*, 65, 1991, pp. 51-70.

- , Introducere la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, traducere și note de E. Ponsoye, comentarii de Pr. D. Stăniloae, Paris-Suresnes, 1994, pp. 9-84.
- , Recenzie la V. KARAYIANNIS, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 74, 1994, pp. 446-449.
- , Introducere la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettres*, traducere și note de E. Ponsoye, Paris, 1996.
- , Introducere la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Opuscules théologiques et polémiques*, traducere și note de E. Ponsoye, Paris, 1996.
- , Recenzie la MAXIME LE CONFESSEUR, *L'agonie du Christ*, introducere de F.-M. Léthel, biografie, traducere, index, ghid tematic și glosar de M.-H. Congourdeau, *Les Pères dans la foi*, nr. 64, Paris, 1996, în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 77, 1997, pp. 350-352.
- , „Ancestral Sin according to St. Maximus the Confessor: A Bridge between the Eastern and Western Conceptions”, *Sobornost/ECR*, 20, 1998, pp. 26-48.
- , *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, *Cogitatio Fidei*, nr. 208, Paris, 1998. Trad. rom.: *Sfântul Maxim Mărturisitorul – mediator între Răsărit și Apus*, Editura Doxologia, Iași, 2010.
- , Introducere la SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions et difficultés*, traducere și note de E. Ponsoye, „Sagesses chrétiennes”, Paris, 1999, pp. 7-26.
- , „La référence aux Pères dans la méthode théologique de Maxime le Confesseur”. Comunicare la cel de-al XX-lea Congres internațional de studii bizantine, Paris, Sorbonne, 19-25 august 2001. Rezumat în *XX^e Congrès international des Études byzantines, Collège de France – Sorbonne, 19-25 août 2001, Pré-Actes*, II, *Tables rondes*, Paris, 2001, p. 81.
- *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, Paris, Editura Cerf, 2003 (colecția *Initiations aux Pères de l'Église*); retipărire, 2011; ediția a 2-a în lb. română: *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, Iași, 2013.

- , „La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées”, *ΦΙΛΟΘΕΟΣ. International Journal of Philosophy and Theology*, 4, 2004, pp. 276-283.
- , Recenzie la Philipp Gabriel Renczes. *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 100, 2005, pp. 185-187.
- , Recenzie la Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2004, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 101, 2006, pp. 202-205.
- , Recenzie la Pascal Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive*, Leyda și Boston, 2005, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 101, 2006, pp. 1139-1143.
- , „La symbolique spirituelle de l'église selon la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur”, în *L'espace liturgique: ses éléments constitutifs et leur sens*, Actele Conferinței Saint-Serge, Săptămâna a LII-a de studii liturgice, Paris, 27-30 iunie 2005, „Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia”, nr. 138, Roma, 2007, pp. 49-63.
- , Recenzie la Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford, 2007, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 102, 2007, pp. 989-992.
- Recenzie la Antoine Lévy, *Le créé et l'incrété. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, 2006, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 103, 2008, pp. 967-976.
- , Recenzie la Torstein Theodor Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford, 2008, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, 105, 2010, pp. 811-813.
- *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, *Cogitatio fidei*, nr. 272, Paris, 2010, cap. 14, „Maxime le Confesseur”, pp. 331-421.
- Introducere și note la MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, vol. 1 (Questions 1 à 40), Sources chrétiennes, nr. 529, Paris, 2010; vol. 2 (Questions 41 à 55), Sources chrétiennes,

- nr. 554, Paris, 2012; vol. 3 (Questions 56 à 65), Sources chrétiennes, nr. [în curs de apariție], Paris, 2013.
- „Hypostase, personne et individu selon saint Maxime le Confesseur”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 109, 1-2, ian.-iun. 2014, pp. 35-63.
- Recenzie la VASILJEVIĆ (BISHOP MAXIM) [ed.], „*Knowing the Purpose of Creation through the Power of the Resurrection*”. *Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Sebastian Press & The Faculty of Theology - University of Belgrade, Alhambra (CA) și Belgrad, 2013, 507 p., *Revue d'histoire ecclésiastique*, 109, 1-2, Janvier-Juin 2014, pp. 283-293.
- Recenzie la Élie Ayroutlet, *De l'image à l'Image. Réflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de saint Maxime le Confesseur*. (Studia Ephemeridis „Augustinianum”, 136), Roma, 2013, 358 p., *Revue d'histoire ecclésiastique*, 109, 1-2, ian.-iun. 2014, pp. 293-298.
- „The Mode of Deification”, în P. ALLEN și B. NEIL (ed.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, 2015, pp. 341-359.
- „La question des énergies divines. Saint Maxime le Confesseur comme source de la théologie de saint Grégoire Palamas”, în „La question des énergies divines. Saint Maxime le Confesseur comme source de la théologie de saint Grégoire Palamas”, în S. KALAJISHVILI (ed.), *St. Maximus the Confessor's International Theological-Scientific Center. Proceedings of the International Theological Conferences dedicated to St. Maximus the Confessor*, vol. I, 2005-2011, Tbilissi, 2015, pp. 172-206.
- „La division et la réunification de l'humanité selon saint Maxime le Confesseur”, în S. KALAJISHVILI (ed.), *St. Maximus the Confessor's International Theological-Scientific Center. Proceedings of the International Theological Conferences dedicated to St. Maximus the Confessor*, vol. I, 2005-2011, Tbilissi, 2015, pp. 207-221.
- LE GUILLOU (M.-J.), prefață la A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, pp. 9-11.
- , Prefață la J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris, 1976, pp. 7-22.

- , Prefață la F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ*, Paris, 1979, pp. 5-11.
- , Prefață la P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983, pp. 5-7.
- , „Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 235-237.
- , „Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation”, *Istina*, 19, 1974, pp. 329-338.
- LÉTHEL (F.-M.), *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1979.
- , „La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 207-214.
- LÉVY (A.), *Le Créé et l'incrée. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, 2006.
- LIÉBAERT (J.), „Monophysisme”. *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, IX, Paris, 1982, col. 576-583.
- LOOSEN (J.), *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, „Münsterische Beiträge zur Theologie”, nr. 24, Münster, 1941.
- LOSSKY (V.), *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944 (*passim*).
- , *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, pp. 107-112.
- LOUDONIKOS (N.), *Η ευχαριστιακή οντολογία. Τα ευχαριστιακά θεμέλια του είναι, ως εν κοινωνία γίνεσθαι, στην εσχατολογική οντολογία του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή*, Atena, 1992.
- , *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, Brookline (MA), 2010.
- MADDEN (J. D.), „The Authenticity of Early Definitions of Will (Thelêsis)”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 61-79.

- MADDEN (N.), „The «Commentary on the Pater Noster»: an Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 147-155.
- MANCA (L.), „Gli studi sul pensiero di Massimo il Confessore”, *Bolletino di storia della filosofia, Università degli studi di Lecce*, 7, 1979, pp. 315-323.
- MARIC (I.), „Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii I”, *Bogoslovska Smotra*, 14, 1926, pp. 55-102.
- , „Pseudo-Dyonisii Areopagitae formula christologica de Christi activitate theandrica. Pseudo-Dyonisii Areopagitae formula christologica de nova quadam Christi activitate theandrica, tum interpretatione Patrum, Scholasticorum et recentiorum theologorum obiectiva tum nova, subiectiva lucubratur”, *Bogoslovska Smotra*, 20, 1932, pp. 105-173.
- MARION (J.-L.), „Les deux volontés du Christ selon saint Maxime le Confesseur”, *Résurrection*, 41, 1973, pp. 48-66.
- MATSOUKAS (N.), *Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τον Μάξιμο τον Ομολογητή*, Atena, 1980; trad. franceză: *La Vie en Dieu selon Maxime le Confesseur*, Beaumont, 1994.
- MELLÈ (M.), *Ἀνθρωπολογία και πορεία προς τη θεώση κατά τον ἅγιο Μάξιμο τον Ομολογητή*, Salonica, 2001.
- MEYENDORFF (J.), *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, *passim*.
- , *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969, pp. 177-206.
- , „Free will (γνώμη) in Saint Maximus the Confessor”, în BLANE (A.) și BIRD (T. E.) (ed.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Essays in Honour of G. Florovsky*, vol. III, La Haye-Paris, 1974, pp. 71-75.
- , *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, pp. 51-55, pp. 96-97.
- , *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993, pp. 353-394.

- MICHAUD (E.), „Saint Maxime le Confesseur et l'apocatastase”, *Revue internationale de théologie*, 10, 1902, pp. 257-272.
- MIQUEL (P.), „Peira. Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'œuvre de Maxime le Confesseur”, *Studia Patristica*, VII, Berlin, 1966, pp. 355-361.
- MONTMASSON (E.), „La chronologie de la vie de saint Maxime le Confesseur”, *Échos d'Orient*, 13, 1910, pp. 149-154.
- , „La doctrine de l'apatheia» d'après saint Maxime”, *Échos d'Orient*, 14, 1911, pp. 36-41.
- MURPHY (F.-X.) și SHERWOOD (P.), *Constantinople II et III*, în G. DUMEIGE (ed.), *Histoire des conciles œcuméniques*, vol. III, Paris, 1974.
- NEGRI (L.), „Elementi cristologici ed antropologici nel pensiero di S. Massimo il Confessore. Nota critica sulla bibliografia sua sull'argomento”, *La scuola cattolica*, 101, 1973, pp. 331-361.
- NIKOLAOU (T.), „Zur Identität des Μακάριος γέρων in der «Mystagogia» von Maximus dem Bekenner”, *Orientalia Christiana Periodica*, 49, 1983, pp. 407-418.
- OMMESLAEGHE (F. van), Recenzie la J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, în *Analecta Bollandiana*, 95, 1977, pp. 438-440.
- DEAMELLE (J.), „Maxime le Confesseur, scholiaste du Pseudo-Denys?”, curs predat la Școala practică de înalte studii, secția a V-a, anul 1988-1989 (inedit).
- DEENTE (P.), „Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelistica”, *Revue des études byzantines*, 11, 1953, pp. 241-251.
- PEETERS (P.), „Une vie grecque du pape saint Martin I^{er}”, *Analecta Bollandiana*, 51, 1933, pp. 225-262.
- PÉGON (J.), Introducere la MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la Charité*, „Sources Chrétiennes”, nr. 9, Paris, 1943.
- PEITZ (M. W.), „Martin I und Maximus Confessor”, *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 38, 1917, pp. 213-236, pp. 429-458.
- PELIKAN (J.), „Council or Fathers or Scripture: The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor”, în *The*

- Heritage of the Early Church*, Orientalia Christiana Analecta, nr. 195, Roma, 1973.
- , „The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thought”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 387-402.
- PHILLIPS (M. B.), „«Loci communes» of Maximus the Confessor: «Vaticanus graecus 739»”, dizertație, Saint Louis University, 1977.
- PIDOLLE (L.), „La divinisation de la volonté humaine du Christ et sa liberté chez saint Maxime le Confesseur”, în M. A. VANNIER (ed.), *La Christologie et la Trinité chez les Pères*, Paris, 2013, pp. 217-240.
- PIERRES (J.), „Formula sancti Ioannis Damasceni: Ἡ (τοῦ Κυρίου) σὰρξ ὄργανον τῆς θεότητος e sancto Maximo enucleata et auctoritas Damasceni circa potentiam animae Christi (Pars theologica), II, Sanctus Maximus Confessor, princeps apologetarum synodi lateranensis anni 649 (Pars historica)”, dizertație, Roma, Gregoriana, 1940.
- PIRET (P.), „Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures «desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ»”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 215-222.
- , *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1983.
- PLASS (P.), „Transcendent Time in Maximus the Confessor”, *The Thomist*, 44, 1980, pp. 259-277.
- , „«Moving Rest» in Maximus the Confessor”, *Classica et Mediaevalia*, 35, 1984, pp. 177-190.
- PRADO (J.-J.), „Voluntad y naturaleza. La antropología filosófica de Maximo el Confesor”, *Ciencias humanas y Filosofía*, Rio Cuarto, 1974.
- PRATESI (M.), „Filautia, piacere e dolore nella «Questione 58 a Thalassio» di S. Massimo il Confessore”, *Prometheus*, 13, 1987, pp. 72-90.
- PREUSS (K. F. A.), *Ad Maximi Confessoris de Deo hominisque deificatione doctrinam adnotationum, pars I*, Gymnas.-Programm Schneeberg, Schneeberg, 1894.

- RADOSAVLJEVIC (A.), *Tò Μυστήριον τῆς Σωτηρίας κατὰ τὸν Ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν*, Atena, 1975.
- , „Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 193-206.
- RAHNER (H.), „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, Innsbruck, 1935, pp. 376-383.
- RAHNER (K.): a se vedea VILLER (M.) și RAHNER (K.).
- RENCZES (P. G.), *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003.
- RIEDINGER (R.), „Aus den Akten der Lateran-Synode von 649”, *Byzantinische Zeitschrift*, 69, 1976, pp. 17-38.
- , „Grammatiker-Gelehrsamkeit in den Akten der Lateran-Synode von 649”, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 25, 1976, pp. 57-61.
- , „Griechische Konzilakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter”, *Annuaire de l'histoire des conciles*, 9, 1977, pp. 253-301.
- , „Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 111-121.
- RIOU (A.), *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973.
- , „Index scripturaire des œuvres de S. Maxime le Confesseur”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 404-421.
- ROMANIDES (J.), „Discussion concerning the Paper of Fr. Paul VERGHESE, «The Monothelite Controversy. A Historical Survey»”, în *The Greek Orthodox Theological Review*, 13, 1968, pp. 208-211.
- RUSSEL (N.), *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford, 2004.

- SARTORIUS (B.), „La doctrine de la déification de l'homme d'après les Pères grecs en général et Grégoire Palamas en particulier”, teză litografiată, Genève, 1965.
- SAUDREAU (A.), „Saint Maxime”, *La Vie spirituelle*, 1, Paris, 1919-1920, pp. 255-264.
- SAVVIDIS (K.), „Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas”, *Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie*, nr. 5, St. Ottilien, 1997.
- SAVU (T.), „Le mystère de la liberté dans l'homme déifié selon saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 149, 1990, pp. 4-15.
- SCHAMP (J.), „Maxime le Confesseur et Photios: À propos d'une édition récente des «Questions à Thalassios»”, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 60, 1982, pp. 163-176.
- SCHÖNBORN (C. VON), *Sophrone de Jérusalem: vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972.
- , „L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787)”, *Paradosis*, nr. 24, Fribourg, Elveția, 1976.
- , „Plaisir et douleur dans l'analyse de saint Maxime d'après les «Quaestiones ad Thalassium»”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 273-284.
- , a se vedea HEINZER (F.) – VON SCHÖNBORN (C.).
- SCHÖNFELD (G.), „Die Psychologie des Maximus Confessor”, dizertație în manuscris, Breslau, 1918.
- SCHOORS (A.), „Biblical Onomastics in Maximus Confessor's «Quaestiones ad Thalassium»”, în A. SCHOORS și P. VAN DEUN, *Philohistôr: Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Orientalia Lovaniensa Analecta, nr. 69, 1994, pp. 257-272.
- SCHWAGER (R.), „Das Mysterium der übernatürlichen Natur-Lehre. Zur Erlösungslehre des Maximus Confessor”, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 105, 1983, pp. 32-57.
- SFAMENI GASPARRO (G.), „Aspetti di «doppia creazione» nell'antropologia di Massimo il Confessore”, *Studia Patristica*, XVIII/I, 1985, pp. 127-134.

- SHERWOOD (P.), „Notes on Maximus the Confessor”, *The American Benedictine Review*, 1, 1950, pp. 347-356.
- , „An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor”, *Studia Anselmiana*, nr. 30, Roma, 1952.
- , „The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism”, *Studia Anselmiana*, nr. 36, Roma, 1955.
- , *St. Maximus the Confessor, The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*, introducere, traducere și note, Ancient Christian Writers, nr. 21, Londra, 1955.
- , „Denys l'Aréopagite, IV, Influence du Pseudo-Denys en Orient, 4, Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, vol. III, 1957, col. 295-300.
- , „Maximus and Origenism. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ”, în *Berichte zum XI internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, III, 1, München, 1958.
- , „Survey of Recent Works on St. Maximus the Confessor”, *Traditio*, 20, 1964, pp. 428-437.
- , „Exposition and Use of Scripture in St. Maximus as Manifest in the «Quaestiones ad Thalassium»”, *Orientalia Christiana Periodica*, 34, 1958, pp. 202-207.
- , „Constantinople III”, în G. DUMEIGE (ed.), *Histoire des conciles œcuméniques*, vol. III, Paris, 1974, pp. 131-272.
- ΣΟΤΙΡΟΠΟΥΛΟΣ (H.), „Ἡδονή - ὀδύνη κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν”, *Ἐκκλησία*, 1973, pp. 531-532, pp. 577-578.
- , „Εὐχαριστία καὶ θέωσις κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν καὶ τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν”, *Ἐκκλησία*, 1974, pp. 249-251, pp. 281-282, p. 312, pp. 356-357.
- , „Ἡ διὰ τῶν ἀρετῶν ἀπάθεια κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον τὸν Ὁμολογητὴν”, *Θεολογία*, 50, 1979, pp. 567-593.
- SQUIRE (A. K.), „The Idea of the Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor”, *Studia Patristica*, VIII, Berlin, 1966, pp. 456-461.
- STĂNILOAE (D.), „Commentaire des «Ambigua»”, în SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, Paris-Suresnes, 1994, pp. 373-540.

- , „La christologie de saint Maxime le Confesseur”, *Contacts*, 142, 1988, pp. 112-120.
- STEAD (J.), „The Image of Man”, *The Downside Review*, 92, 1974, pp. 233-238.
- , *The Church, the Liturgy and the Soul of Man. The Mystagogia of St. Maximus the Confessor*, tradusă cu o notă istorică și comentarii, Still River (Mass.), 1982.
- STEEL (C.), „Le jeu du Verbe. À propos de Maxime, «Amb. ad Ioh. LXVII»”, în A. SCHOORS și P. VAN DEUN, *Philohistôr: Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Orientalia Lovaniensia Analecta, nr. 69, 1994, pp. 281-293.
- STEITZ (C. G.), „Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche”, *Jahrbuch für deutsche Theologie*, 11, 1866, pp. 229-238.
- STÉPHANOÛ (E.), „La coexistence initiale de l'âme et du corps d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète”, *Échos d'Orient*, 31, 1932, pp. 304-315.
- STIGLMAYR (J.), „Der heilige Maximus mit seinen beiden Schülern”, *Der Katholik*, 88, 1908, pp. 39-45.
- STÖCKLE (B.), „Gratiasupponit naturam.” Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms, unter besonderer Berücksichtigungen seines patristischen Ursprunges, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie der 19. Jahrhunderts, *Studia Anselmiana*, nr. 49, Roma, 1962.
- STRAUBINGER (H.), *Die Christologie des heiligen Maximus Confessor*, Bonn, 1906.
- , „Die Lehre des Patriarchen Sophronius von Jerusalem über die Trinität, die Inkarnation und die Person Christi. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Beziehungen zu Maximus Confessor in ihren Hauptpunkten zugleich verglichen mit den Sätzen des heiligen Thomas”, *Der Katholik*, 87, 1907, pp. 81-109, pp. 175-189.
- STUDER (B.), „Das Heil aufgrund der gottmenschlichen Freiheit nach Maximus dem Bekenner”, în *Handbuch der Dogmengeschichte*, III/2a, Fribourg-Basel-Viena, 1978, pp. 212-223.

- , „Zur Soteriologie des Maximus Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 239-246.
- TELEPNEFF (G.), „The Concept of Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a Study of Origen, St. Gregory the Theologian, and St. Maximos the Confessor”, dizertație, Graduate Theological Union, 1991.
- THEODOROU (A.), *Η περί θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας μέχρι Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, Atena, 1956.
- , „Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern”, *Kerygma und Dogma*, 7, 1961, pp. 283-310.
- , „«Cur Deus Homo?» Ἀπροϋπόθετος ἢ ἐμπροϋπόθετος ἐνανθρώπησις τοῦ Θεοῦ Λόγου (Σχόλιον εἰς τὴν θεολογίαν τοῦ ἁγίου Μαξίμου)”, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, 19, 1972, pp. 295-340.
- THUNBERG (L.), *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965; ed. a 2-a, Chicago-La Salle, 1995.
- , „Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor”, în F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 285-308.
- , *Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor*, Crestwood, 1984.
- TSIRPANLIS (C. N.), „Acta sancti Maximi”, *Θεολογία*, 43, 1972, pp. 106-115.
- , „Aspects of Maximian Theology of Politics, History and the Kingdom of God”, *Patristic and Byzantine Review*, 1, 1982, pp. 1-21.
- UNGER (D. J.), „Christ Jesus, Center and Final Scope of all Creation according to St. Maximus Confessor”, *Franciscan Studies*, 9, New York, 1949, pp. 50-62.
- UTHEMANN (K.-H.), „Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor”, în F. HEINZER și C. VON

- SCHÖNBORN (ed.), *Maximus Confessor, Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, Elveția, 1982, pp. 223-233.
- VALENTE (B.): a se vedea CROCE (V.) și VALENTE (B.).
- VAN DEUN (P.), „Les citations de Maxime le Confesseur dans le florilège palamite de l'Atheniensis, Bibliothèque nationale 2583”, *Byzantion*, 57, 1987, pp. 127-157.
- , „Deux textes attribués à tort à Maxime le Confesseur”, *Scriptorium*, 46, 1992, p. 87.
- , „La symbolique des nombres dans l'œuvre de Maxime le Confesseur (580-662)”, *Byzantinoslavica*, 53, 1992, pp. 237-242.
- , „Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaînes sur l'Évangile de Matthieu”, în A. SCHOORS și P. VAN DEUN, *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Orientalia Lovaniensia Analecta, nr. 69, 1994, pp. 295-328.
- VERGHESE (P.), „The Monothelite Controversy. A Historical Survey”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 13, 1968, pp. 196-208.
- VILLER (M.), „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 11, 1930, pp. 156-184 și pp. 239-268.
- VILLER (M.) și RAHNER (K.), *Askese und Mystik in der Väter-Zeit*, Freiburg-im-Breisgau, 1939.
- VISHNEVSKAYA (E.) , „Perichoresis” in the Context of Divinization: Maximus the Confessor's Vision of a „blessed and most holy embrace”, Dissertation, Drew University, Madison (New Jersey), 2004.
- , „Divinization and Spiritual Progress in Maximus the Confessor”, în S. FINLAN și V. KHARLAMOV (ed.), *Theosis. Deification in Christian Theology*, „Princeton Monograph Series”, Eugene (OR), 2006, pp. 134-145.
- , „Divinization as Perichoretic Embrace in Maximus the Confessor”, în M. J. CHRISTENSEN și J. A. WITTUNG (ed.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids (Michigan), 2007, pp. 132-145.

- VÖLKER (W), „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus”, *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, 7, 1958, pp. 23-49.
- , „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor”, în *Universitas I – Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, Mayence, 1960, pp. 243-254.
- , „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor”, în *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik, E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht*, Texte und Untersuchungen, nr. 77, Berlin, 1961, pp. 331-350.
- , „Zur Ontologie des Maximus Confessor”, în *...und fragten nach Jesus. Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für E. Barnikol zum 70. Geburtstag*, Berlin, 1964, pp. 57-79.
- , *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965.
- WAGENMANN (J.-A.), „Maximus Confessor”, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 12, Leipzig, 1903, pp. 457-470.
- WALLACE (M.), „Affirmation and Negation in the Theology of St. Maximus the Confessor”, dactilografiat, Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma, 1960.
- WESER (H.), *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*, dizertație teologică, Halle-Berlin, 1869.
- YANNARAS (C.), „The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 19, 1975, pp. 232-245.
- ZHIVOV (V. M.), „The «Mystagogia» of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of the Image”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 31, 1987, pp. 349-376.
- ZIRNHELD (Cl.-A.), „Le double visage de la passion: malédiction due au péché et/ou dynamisme de la vie”, în A. SCHOORS și P. VAN DEUN, *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Orientalia Lovaniensa Analecta, nr. 69, 1994, pp. 361-380.

2. Maxim și tradiția patristică.

- ANDIA (Y. DE), „*Homo vivens*”. *Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris, 1986.
- AUBINEAU (M.), „Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée”, *Recherches de science religieuse*, 44, 1956, pp. 25-52.
- BALAS (D. L.), „Μετουσία Θεοῦ, Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa”, *Studia Anselmiana*, nr. 55, Roma, 1966.
- BASDEKIS (A.), *Die Christologie des Leontius von Jerusalem*, dissertation, Münster, 1974.
- BAUR (L.), „Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter”, *Theologische Quartalschrift*, 98, 1916, pp. 467-491; 99, 1917, pp. 225-252; 100, 1919, pp. 426-444; 101, 1920, pp. 28-64, pp. 155-186.
- BERNARD (R.), *L'Image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris, 1952.
- BOER (S. DE), *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen, 1968.
- BORNHAUSER (K.), *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus*, Gütersloh, 1903.
- BOUYER (L.), *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960.
- BRATSIOTIS (P.), *Die Lehre der orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen*, Bruxelles, 1961.
- BURGHARDT (W. J.), *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Baltimore, 1957.
- CHRISTENSEN (M. J.) și WITTUNG (J. A.), *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids (Michigan), 2007.
- , „The Promise, Process, and Problem of Theosis”, în M. J. CHRISTENSEN și J. A. WITTUNG, *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids (Michigan), 2007, pp. 23-31.
- CONGAR (M.-J.), „La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient”, *Supplément à La Vie spirituelle*, 43, 1935, pp. 91-107.
- CROUZEL (H.), *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956.

- DALMAIS (I.-H.), „Divinisation, II, Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, Paris, 1957, col. 1376-1389.
- DANIÉLOU (J.), „L’apocatastase chez saint Grégoire de Nysse”, *Recherches de science religieuse*, 30, 1940, pp. 328-347.
- , *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, Paris, 1954.
- , „Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse”, în „Contemplation”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1872-1885.
- DESEILLE (P.), „Épictète”, *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 1959, col. 785-788.
- , „Gloire de Dieu, II, Des Pères de l’Église à saint Bernard”, *Dictionnaire de spiritualité*, VI, 1967, col. 436-463.
- , „L’eucharistie et la divinisation des chrétiens selon les Pères de l’Église”, *Le Messager orthodoxe*, 87, 1981, pp. 40-56.
- DES PLACES (E.), „Divinisation, I, Pensée religieuse des Grecs”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 1370-1375.
- , „La théologie négative du Pseudo-Denys, ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Âge”, *Studia Patristica*, XVII/1, 1982, pp. 81-92.
- ELERT (W.), *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin, 1957.
- ERMONI (V.), „La déification de l’homme chez les Pères de l’Église”, *Revue du clergé français*, 11, 1897, pp. 509-519.
- FALLER (O.), „Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung”, *Gregorianum*, 6, 1925, pp. 405-435.
- FESTUGIÈRE (A.-J.), „Divinisation du chrétien”, *La Vie spirituelle*, 59, 1939, pp. 90-99.
- FINCH (J.), „Irenaeus on the Christological Basis of Human Divinization”, în S. FINLAN și V. KHARLAMOV, *Theosis: Deification in Christian Theology*, Eugene (OR), 2006, pp. 86-103.
- , „Athanasius on the Deifying Work of the Redeemer”, *ibid.*, pp. 104-121
- FINLAN (S.), „Second Peter’s Notion of Divine Participation”, în S. FINLAN și V. KHARLAMOV, *Theosis: Deification in Christian Theology*, Eugene (OR), 2006, pp. 32-50.

- , „Can We Speak of *Theosis* in Paul?”, în M. J. CHRISTENSEN și J. A. WITTUNG, *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids (Michigan), 2007, pp. 67-80.
- FINLAN (S.) și KHARLAMOV (V.) [ed.], *Theosis: Deification in Christian Theology*, Princeton Monograph Series, Eugene (OR), 2006.
- FLOROVSKY (G.), *Vizantijskie Ottsy V-VIII vekov*, Paris, 1933; trad. în lb. engleză: *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, The Collected Works of Georges Florovsky, nr. 9, Vaduz, 1987.
- FRĂCEA (I.), *Ο Λεόντιος Βυζάντιος: βίος και συγγράμματα: κριτική θεώρηση*, Atena, 1984.
- GAÏTH (J.), *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953.
- GALTIER (P.), *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Roma, 1946.
- GERSH (S.), *Kinēsis Akinētos*, Leyde, 1973.
- GLAZOV (G.), „*Theosis*, Judaism, and Old Testament Anthropology”, în S. FINLAN și V. KHARLAMOV, *Theosis: Deification in Christian Theology*, Eugene (OR), 2006, pp. 16-31.
- GRAY (P. T. R.), „Neo-Chalcedonism and the Tradition from Patristic to Byzantine Theology”, *Byzantinische Forschungen*, 8, 1982, pp. 61-70.
- , „Leontius of Jerusalem's Case for a «Synthetic» Union in Christ”, *Studia Patristica*, XVIII/1, 1985, pp. 151-154.
- GRILLMEIER (A.), „L'effet de l'action salvatrice de Dieu dans le Christ”, în *Mysterium Salutis*, vol. XII, Paris, 1972, pp. 279-369.
- , *Le Christ dans la tradition chrétienne*, vol. I, *De l'âge apostolique à Chalcedoine*, Paris, 1973.
- , *Le Christ dans la tradition chrétienne*, vol. II/1, *Le Concile de Chalcedoine (451): réception et opposition*, Paris, 1990.
- , *Le Christ dans la tradition chrétienne*, vol. II/2, *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*, Paris, 1993.
- GRILLMEIER (A.) și BACHT (H.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vol., Würzburg, 1951-1954.
- GROSS (J.), *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, 1938.

- GRUMEL (V.), „Léonce de Byzance”, *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 1926, col. 400-426.
- , „La sotériologie de Léonce de Byzance”, *Échos d'Orient*, 40, 1937, pp. 385-397.
- GUILLAUMONT (A.), „Évagre le Pontique”, *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 1961, col. 1731-1744.
- , *Les „Kephalaia Gnostica” d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962.
- , „Un philosophe au désert: Évagre le Pontique”, în A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Spiritualité orientale, nr. 30, Bellefontaine, 1979, pp. 185-212.
- , „Fragments syriaques des «disciples d'Évagre””, *Parole de l'Orient*, 6-7, 1975-1976, pp. 115-124.
- HABRA (G.), „The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies”, *Eastern Church Quarterly*, 12, 1957-1958, pp. 244-252, pp. 294-303, pp. 338-347.
- HALLEUX (A. DE), „La définition christologique à Chalcédoine”, *Revue théologique de Louvain*, 7, 1976, pp. 3-23, pp. 155-170.
- HARNACK (A.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol., 4^e ed., Tübingen, 1909-1910.
- HARRISON (V.), „Perichoresis in the Greek Fathers”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 35, 1991, pp. 53-65.
- HAUSHERR (I.), „Ignorance infinie”, *Orientalia Christiana Periodica*, 2, 1936, pp. 351-362, reluată în I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, Orientalia Christiana Analecta, nr. 176, Roma, 1966, pp. 38-49.
- , „Dogme et spiritualité orientale”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 23, 1947, pp. 3-42, reluată în I. HAUSHERR, *Études de spiritualité orientale*, Roma, 1969, pp. 145-179.
- , „L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine”, în *Mélanges offerts au R. P. F. Cavallera*, Toulouse, pp. 231-259, reluată în: I. HAUSHERR, *Études de spiritualité orientale*, Roma, 1969, pp. 217-245.
- , „Contemplation chez les Grecs et autres Orientaux chrétiens”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1762-1872 (sub pseudonimul J. LEMAÎTRE).

- , „Ignorance infinie ou science infinie?”, *Orientalia Christiana Periodica*, 25, 1959, pp. 44-52, reluată în I. HAUSHERR, *Hésychasme et prière*, *Orientalia Christiana Analecta*, nr. 176, Roma, 1966, pp. 238-246.
- , a se vedea LEMAÎTRE (J.).
- HOLL (K.), *Amphilochios von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904.
- HUBER (J.), *Die Philosophie der Kirchenväter*, München, 1859.
- HÜBNER (R. M.), *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Leyde, 1974.
- IVANKA (E. VON), „La signification historique du «Corpus Areopagiticum»”, *Recherches de science religieuse*, 36, 1949, pp. 5-24.
- JANSSENS (L.), „Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 15, 1938, pp. 233-389.
- JUGIE (M.), *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, vol. II, *Theologiae dogmaticae graecorussorum expositio*, Paris, 1933.
- , „La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques théologiens byzantins”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 10, 1921, pp. 548-559.
- KHARLAMOV (V.), „Emergence of the Deification Theme in the Apostolic Fathers”, în S. FINLAN și V. KHARLAMOV, *Theosis: Deification in Christian Theology*, Eugene (OR), 2006, pp. 51-66.
- , „Deification in the Apologists of the Second Century”, *ibid.*, pp. 67-85.
- , „Rhetorical Application of *Theosis* in Greek Patristic Theology”, în M. J. CHRISTENSEN și J. A. WITTUNG, *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids (Michigan), 2007, pp. 115-131.
- KELLY (J. N. D.), *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris, 1968.
- KERN (C.), „«Homotheos»” et ses synonymes dans la littérature byzantine”, în 1054-1954. *L'Église et les églises*, vol. II, Chevetogne, 1955, pp. 15-28.
- KIRCHMEYER (J.), „Extase chez les Pères de l'Église”, *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 1959, col. 2087-2113.

- , „Grecque (Église)”, *Dictionnaire de spiritualité*, VI, 1967, col. 808-872.
- KRIVOCHÉINE (B.), „The Holy Trinity in Greek Patristic Mystical Theology”, *Sobornost*, 1957-1958, pp. 462-469, pp. 529-537.
- , „Le problème de la cognoscibilité de Dieu: Essence et énergies chez saint Basile le Grand”, *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 61, 1968, pp. 47-55 (în lb. rusă).
- , „Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon saint Grégoire de Nysse”, *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 91-92, 1975, pp. 133-158.
- LAMPE (G. W. H.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.
- LARCHET (J.-Cl.), „Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite”, *Le Messenger orthodoxe*, 116, 1991, pp. 3-34.
- , *La Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène*, Cogitatio fidei, nr. 272, Paris, 2010
- LEBON (J.), *Le Monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.
- , „La christologie du monophysisme syrien”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, pp. 425-580.
- LEMAÎTRE (J.) (= I. HAUSHERR), „Contemplation chez les Grecs et autres Orientaux chrétiens”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1787-1872.
- LEMAÎTRE (J.), ROQUES (R.) și VILLER (M.), „Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens, 1, Étude de vocabulaire”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1762-1787.
- LEMARIÉ (J.), *La Manifestation du Seigneur*, Paris, 1957.
- LENZ (J. R.), „Deification of the Philosopher in Classical Greece”, în M. J. CHRISTENSEN și J. A. WITTUNG, *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids (Michigan), 2007, pp. 47-67.
- LEYS (R.), *L'Image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951.
- LOSSKY (V.), „La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 5, 1930, pp. 279-309.

- , „La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939, pp. 204-221.
- , *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944.
- , „Le problème de la «vision face à face» et la tradition patristique de Byzance”, *Studia Patristica*, II, Texte und Untersuchungen, nr. 64, Berlin, 1957, pp. 512-537.
- , *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962.
- , *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967.
- LOT-BORODINE (M.), „La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle”, *Revue d'histoire des religions*, 105, Paris 1932, pp. 5-43; 106, 1932, pp. 525-574; 107, 1933, pp. 8-55, reluată în M. LOT-BORODINE, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970, pp. 21-183.
- , „La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'Orthodoxie gréco-orientale”, *Œcumenica*, 7, pp. 15-27, pp. 114-126, Londra-Paris, 1939. Reluată în M. LOT-BORODINE, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970, pp. 187-235.
- , „La béatitude dans l'Orient chrétien. «Mysterium spei»”, *Dieu vivant*, 15, Paris, 1950, pp. 81-115. Reluată în M. LOT-BORODINE, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970, pp. 239-278.
- LOUTH (A.), „The Place of *Theosis* in Orthodox Theology”, în M. J. CHRISTENSEN și J. A. WITTUNG, *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids (Michigan), 2007, pp. 32-44.
- MAHÉ (J.), „La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 10, 1909, pp. 30-40, pp. 469-492.
- MALEVEZ (L.), „L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique”, *Recherches de science religieuse*, 25, 1935, pp. 257-291.
- MARIC (J.), *De Agnoetarum doctrina. Argumentum patristicum pro omniscientia Christi hominis relativa*, Zagreb, 1914.
- MARZELOS (G.), *ΟυσΙΑ και ενέργειαι του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εις την ιστορικοδογματικήν διερεύνησιν της περί ουσίας και ενεργειών του Θεού διδασκαλίας της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, Salonis, 1984.

- MAYER (A.), *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Studia Anselmiana, nr. 15, Roma, 1942.
- McGUCKIN (J. A.), „The strategic Adaptation of Deification in the Cappadocians”, în M. J. CHRISTENSEN și J. A. WITTUNG, *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids (Michigan), 2007, pp. 95-114.
- MERKI (H.), *ὍΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, 1952.
- MERSCH (E.), *Le Corps du Christ mystique*, Paris, 1936.
- METZGER (W.), *Der Organogedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter*, Münsterschwarzach, 1968.
- MEYENDORFF (J.), *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969.
- , *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975.
- , *Unité de l'empire et division des chrétiens*, Paris, 1993.
- MEYER (H.), *Geschichte der Lehre von der Keimkräften von der Stoa bis zum Anfang der Patristik*, Bonn, 1914.
- MICHEL (A.), „Idiomes (Communication des)”, *Dictionnaire de théologie catholique*, VII/1, 1922, col. 595-602.
- , „Théandrique (Opération)”, *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, 1946, col. 205-213.
- MIQUEL (P.), *Le Vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique du IV^e au XIV^e siècle*, Paris, 1989.
- MOELLER (C.), „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. GRILLMEIER și H. BACHT (ed.), *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg, 1951, pp. 637-720.
- , „Textes «monophysites» de Léonce de Jérusalem”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 27, 1951, pp. 467-482.
- DEAMELLE (J.), „«Chapitres des disciples d'Évagre» dans un manuscrit grec du musée Bénaki d'Atena”, *Parole de l'Orient*, 6-7, 1975-76, pp. 101-114.
- PELIKAN (J.), *La Tradition chrétienne*, vol. II, *L'Esprit du christianisme oriental, 600-1700*, Paris, 1994.
- PERRONE (L.), *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*, Brescia, 1980.

- PETERSON (E.), „L'immagine di Dio in S. Ireneo”, *La scuola cattolica*, 19, 1941, pp. 3-11.
- PHILIPS (G.), „La grâce des Justes de l'Ancien Testament”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 23, 1947, pp. 534-556.
- PLAGNIEUX (J.), *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952.
- POPOV (I. V.), „Ideja obozenija v drevne-vostocnoi cerkvi” [„L'idée de divinisation dans l'Église orientale”], *Voprosi filosofij i psixologij*, 97, 1909, pp. 165-213.
- PRESTIGE (G.-L.), *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, 1955.
- PUCHNIAK (R.), „Augustine's Conception of Deification, Revisited”, în S. FINLAN și V. KHARLAMOV, *Theosis: Deification in Christian Theology*, Eugene (OR), 2006, pp. 122-133.
- PUECH (H.-C.), „La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique”, *Études carmélitaines*, 23, 1938, pp. 33-53.
- REMMERS (J. G.), *De vergoddelijkte mens in de spiritualiteit van het christlijk Oosten*, Nijmegen, 1958.
- RICHARD (M.), „Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem”, *Mélanges de sciences religieuses*, 1, 1944, pp. 35-88.
- , „Le néo-chalcédonisme”, *Mélanges de sciences religieuses*, 3, 1946, pp. 156-161.
- RITSCHL (A.), *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, ed. a 2-a, Bonn, 1882.
- RITSCHL (D.), „Hippolytus' conception of Deification”, *Scottish Journal of Theology*, 12, 1959, pp. 388-399.
- ROLDANUS (J.), *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leyda, 1968.
- ROMANIDES (J.), „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and some Suggestions for a Fresh Approach”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 5, 1959-1960, pp. 140-185.
- , „St. Cyril's «One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate» and Chalcedon”, *The Greek Orthodox Theological Review*, 10, 1964-1965, pp. 82-107.

- ROQUES (R.), „Le primat du Transcendant dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 23, 1947, pp. 142-170.
- , „Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys”, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 1953, col. 1885-1911.
- , *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954.
- , „Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-)”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, 1957, col. 244-286.
- ROZEMOND (K.), *La Christologie de saint Jean Damascène*, Ettal, 1959.
- SCHULTE (E.), *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik*, Paderborn, 1914.
- STARR (J.), „Does 2 Peter 1:4 Speak of Deification?”, în M. J. CHRISTENSEN și J. A. WITTUNG, *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Grand Rapids (Michigan), 2007, pp. 81-92.
- STRUKER (A.), *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster, 1913.
- TIXERONT (J.), *Histoire des dogmes*, vol. III, Paris, 1912.
- VÖLKER (W.), *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955.
- , „Le fondement patristique de la doctrine palamite”, în *Actes du IX^e Congrès des Études byzantines*, 2, 1956, pp. 127-132.
- , *Kontemplation und Extase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958.
- WOLFSON (H. A.), *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Harvard, 1956.
- ZIZIOULAS (J.), „Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor”, în M. Vasiljević (ed.), *Knowing the Purpose of Creation through the Power of the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012*, Alhambra (CA) și Belgrad, 2013, pp. 85-113.

Cuprins

INTRODUCERE.....	5
I. Învățătura despre îndumnezeire la predecesorii Sfântului Maxim.....	5
II. Însemnătatea pe care o are tema îndumnezeirii în scrierile Sfântului Maxim	48
III. Stadiul cercetărilor.....	52
IV. Obiectul, problematica și contribuțiile studiului de față	74

Capitolul I

ÎNDUMNEZEIREA OMULUI – PLAN AL LUI DUMNEZEU

I. Planul dumnezeiesc de îndumnezeire a omului	77
II. Legătura cu întruparea Cuvântului.....	79
III. Planul dumnezeiesc de îndumnezeire a tuturor fapturilor	103
IV. Planul dumnezeiesc definit prin rațiunile (<i>logoi</i>) creaturilor.....	111

Capitolul II

FUNDAMENTELE ANTROPOLOGICE ALE ÎNDUMNEZEIRII

I. „Logosul” naturii umane.....	125
II. Natură și ipostas	131
III. Liberul arbitru	136
IV. „Logos” și „tropos”.....	144
V. Chip și asemănare	156
VI. Existență – existență bună – existență veșnică – existență veșnic fericită	173
VII. Menirea omului	184
VIII. Starea originară a lui Adam și condiția paradisiacă	189

Capitolul III

NEÎMPLINIREA LA ORIGINE A ÎNDUMNEZEIRII:
PĂCATUL STRĂMOȘESC ȘI URMĂRILE SALE

I.	Păcatul strămoșesc	199
II.	Efectele păcatului strămoșesc	208
	1. Natura acestor efecte	208
	2. Transmiterea efectelor păcatului strămoșesc	217
III.	Dreptii Vechiului Legământ puteau fi ei îndumnezeiți?	225

Capitolul IV

FUNDAMENTELE HRISTOLOGICE ALE ÎNDUMNEZEIRII (I).
MÂNTUIREA – CONDIȚIE PREALABILĂ A ÎNDUMNEZEIRII

I.	Legătura dintre îndumnezeirea omului și întruparea Cuvântului	239
II.	Mântuire și îndumnezeire	244
III.	Modul mântuirii firii omenești de către Cuvântul întrupat	250
IV.	Restaurarea firii omenești prin iconomia mântuitoare a Cuvântului întrupat	272
V.	Înnoirea firii omenești și semnificația sa	288

Capitolul V

FUNDAMENTELE HRISTOLOGICE ALE ÎNDUMNEZEIRII (II).
MODUL DE ÎNDUMNEZEIRE A FIRII OMENEȘTI A LUI HRISTOS

I.	Îndumnezeirea firii omenești a lui Hristos se săvârșește ea, oare, în mod progresiv, în corelație cu iconomia Sa mântuitoare?	301
II.	Îndumnezeirea firii omenești în Hristos se săvârșește ca urmare a unirii după ipostas cu firea dumnezeiască	304
III.	În ce fel este îndumnezeită firea omenească a lui Hristos	316
	1. Îndumnezeire prin preponderența firii dumnezeiești?	316
	2. Critici adresate Sfântului Maxim	320
	3. Limitele criticilor adresate Sfântului Maxim	328
	4. Firea omenească a lui Hristos își păstrează neschimbate, după unire, însușirile fințiale	350
	5. Ipostasul compus al Cuvântului întrupat, condiție a unirii și a salvărdării firilor unite	359

6. Perihoreza firilor în ipostasul Cuvântului, principiu al îndumnezeirii	365
7. O soluție a antinomiei: firea omenească a Cuvântului este îndumnezeită nu după „logosul” ființei Sale, ci după „tropusul” existenței Sale	381
IV. Caracterul entitativ al îndumnezeirii firii omenești a lui Hristos	386
V. Firea omenească a lui Hristos are ea un rol activ în îndumnezeire?	395

Capitolul VI

FUNDAMENTELE HRISTOLOGICE ALE ÎNDUMNEZEIRII (III).

RELAȚIA DINTRE ÎNDUMNEZEIREA FIRII OMENEȘTI A LUI HRISTOS ȘI ÎNDUMNEZEIREA OAMENILOR

I. Îndumnezeirea oamenilor se întemeiază pe îndumnezeirea firii omenești în ipostasul Cuvântului	399
II. În Hristos este îndumnezeită firea comună tuturor oamenilor	401
III. Îndumnezeirea firii umane și îndumnezeirea persoanelor umane	412
IV. Principiul „tantum-quantum”	412

Capitolul VII

FUNDAMENTELE PNEVMATOLOGICE ALE ÎNDUMNEZEIRII

I. Participarea Sfântului Duh la planul trinitar de îndumnezeire a omului și la realizarea lui prin iconomia Cuvântului întrupat	421
II. Rolul Sfântului Duh în unirea oamenilor cu Dumnezeu și în primirea de către ei în Biserică a harului mântuitor și îndumnezeitor	423
III. Darul nașterii duhovnicești și al înfierii dat de Duhul Sfânt	426
IV. Sfântul Duh, lucrător și dătător al îndumnezeirii	428
V. Sfântul Duh, izvorul desăvârșirii duhovnicești	430
VI. Lucrarea Duhului se îndreaptă către persoane, în diversitatea lor	434

Capitolul VIII

FUNDAMENTELE ECLEZIOLOGICE ȘI SACRAMENTALE ALE ÎNDUMNEZEIRII

I.	Încorporarea în Biserică, trupul lui Hristos.	
	Medierea Bisericii în îndumnezeire	439
II.	Lucrarea îndumnezeitoare a Liturghiei	442
III.	Botezul	450
	1. Botezul și chemarea omului	450
	2. Fundamentul hristologic al Botezului	452
	3. Natura Tainei	456
	4. Efectele Botezului	457
	5. Locul Botezului în viața duhovnicească	460
IV.	Împărtășania	468
	1. Formele de împărtășire neeuharistice	468
	2. Problema simbolismului și a realismului euharistic	471
	3. Efectele împărtășirii euharistice	475
	4. Sinergia dintre harul euharistic și viața duhovnicească a creștinului	477
V.	Preoția, mijlocitoare a îndumnezeirii	479

Capitolul IX

FUNDAMENTELE ASCETICE ȘI CONTEMPLATIVE ALE ÎNDUMNEZEIRII

I.	Rolul efortului personal al omului în procesul mântuirii și îndumnezeirii sale. Sinergia dintre voința omenească și harul dumnezeiesc	481
II.	Practica (<i>praxis</i>) virtuților	499
	1. Locul practicii (<i>praxis</i>)	499
	2. Credința	505
	3. Lucrarea (<i>praxis</i>) poruncilor	508
	4. Curățirea de patimi	513
	5. Virtuțile	516
	6. Locul cu totul special al iubirii	529
III.	Dimensiunea entitativă a virtuților	536
IV.	„Theôria”	543
V.	Înțelepciunea	548

Capitolul X

CONDIȚIILE „TEOLOGICE” ALE ÎNDUMNEZEIRII

I. „Theologia”	551
II. Renunțarea la orice cunoaștere cu privire la fapte	553
III. Încetarea tuturor operațiilor de cunoaștere umană	555
IV. Caracterul supraeminent al gnozei teologice	556
V. Dumnezeu nu este cunoscut întru ființa Sa, ci în energiile Sale	561
VI. Cunoașterea prin și în lumină	570
VII. Raportul dintre „theologia” și îndumnezeire	573
VIII. Rolul rugăciunii	581
IX. Rolul corelativ al curăției, al virtuților și al iubirii	584

Capitolul XI

PROCESUL ȘI NATURA ÎNDUMNEZEIRII

I. Introducere	591
II. Încetarea tuturor lucrărilor omenești	591
III. Extazul	599
IV. Pasivitatea omului	606
V. Îndumnezeirea prin lucrarea dumnezeiască	613
VI. O singură lucrare a lui Dumnezeu și a Sfinților	622
1. Expresia ca atare și corelatele sale	622
2. Criticile adresate Sfântului Maxim	623
3. Justificarea pe care o oferă însuși Sfântul Maxim	625
4. Se poate vorbi de o evoluție în gândirea Sfântului Maxim?	627
VII. Analiza și justificarea concepției Sfântului Maxim	633
1. Îndumnezeirea este mai presus de fire	633
2. Puterea de înfăptuire a îndumnezeirii nu există în firea omenească; așadar, omului îi este cu neputință s-o săvârșească prin propria-i lucrare	633
3. Îndumnezeirea nu poate proveni decât dintr-o lucrare mai presus de fire, cea a lui Dumnezeu. Ea nu poate fi, altfel spus, decât un dar al lui Dumnezeu, un rod al harului Său	636

4. Coerența concepției maximiene	639
5. Fundamentele neotestamentare ale formulei maximiene: „o singură lucrare”	639
6. Diferența dintre monoenergismul hristologic și „monoenergismul” antropologic	641
7. Omul îndumnezeit rămâne om deplin	644
8. Omul își păstrează prin urmare facultățile omenești	645
9. Lucrarea naturală a omului nu este suprimată, ci păstrată	647
10. Libertatea omului este salvardată	649
VIII. Omul devine cu adevărat dumnezeu, rămânând om deplin	653
1. Legile și mărginirile firii sunt desființate pentru omul îndumnezeit. El este înălțat deasupra firii celor ce sunt și deasupra propriei sale firi	653
2. Omul îndumnezeit suportă o prefacere care se răsfânge asupra firii sale	658
3. Omul care devine dumnezeu nu este însă îndumnezeit prin fire, nu devine dumnezeu după ființă și nu încetează de a fi om	661
4. Înălțare și împlinire a firii omenești, iar nu desființarea ei	664
IX. Soluția antinomiei	666
1. Omul devine dumnezeu după har	666
2. Omul devine dumnezeu după har și prin participare	673
3. Omul devine dumnezeu după har și prin poziție (θέσις)	675
4. Omul devine dumnezeu după har și prin stare (ἔξις)	677
5. Omul devine dumnezeu după har și prin calitate	678
6. Omul devine dumnezeu nu după „logosul” firii sale, ci după modul, „troposul”, existenței acesteia	680
X. Caracterul entitativ al îndumnezeirii omului	682
XI. Îndumnezeirea omului implică o comuniune personală cu Dumnezeu	687
XII. Omul îndumnezeit își păstrează identitatea personală	689
XIII. Îndumnezeirea omului este însoțită de înfierea lui	692
XIV. Caracteristicile stării omului îndumnezeit	703
XV. Se îndumnezeiește întreg om, suflet și trup	718

Capitolul XII
PRIMELE RODIRI ALE ÎNDUMNEZEIRII ȘI ÎMPLINIREA EI
ÎN VEACUL CE VA SĂ FIE

I. Cuvântul „îndumnezeire” exprimă procesul în sine sau sfârșitul lui?	721
II. Începuturile îndumnezeirii aici, pe pământ, și împlinirea ei în veacul ce va să fie	723
III. Caracterul analogic al îndumnezeirii	728
IV. Vor fi toți oamenii îndumnezeiți într-un sfârșit?	734
V. Va fi o îndumnezeire finală a tuturor creaturilor?	746
VI. Odihna în perpetuă mișcare a omului îndumnezeit	749
VII. Dificultatea de a concepe îndumnezeirea	760
Concluzie	763
Bibliografie	775