

lars thunberg

antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul

microcosmos și mediator



Ediție îngrijită de Cristian Vâjea
Consultant științific: Pr. Dumitru Pinteș
Redactor: Felicia Ionescu

Coperta: Mona Velciov

© 1995 by Open Court Publishing Company

Traducerea a fost făcută după originalul: *Lars Thunberg, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court Publishing Company, Illinois, 1995

© Editura Sophia, pentru prezenta traducere

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
THUNBERG, LARS

Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul :
Microcosmos și mediator/ Lars Thunberg; trad. din lb. engl.:
Anca Popescu. - București: Editura Sophia, 2005

Bibliogr.

Index

ISBN 973-7740-79-3

I. Popescu, Anca (trad.)

235.3 Maxim Mărturisitorul
929 Maxim Mărturisitorul

Lars Thunberg

**Antropologia teologică
a Sfântului Maxim Mărturisitorul**
MICROCOSMOS ȘI MEDIATOR

Traducere din limba engleză de Anca Popescu

editura
Σοφία

București, 2005

Nota editorului: Deși la prima vedere poate părea prea modern, am optat pentru termenul de „mediator”, în lucrarea de față, pentru a reda cuvântul englezesc *mediator* folosit de autor, din următoarele motive:

1. Era nevoie de o nuanțare mai accentuată, care în limba engleză este specificată prin diferența dintre termenii *mediation* și *intercession*. Ambii termeni pot fi traduși în limba română prin „mijlocire”, însă *intercession* sugerează mijlocirea Sfinților, a Maicii Domnului etc., pe când *mediation* are și o conotație puțin diferită, indicând unirea celor diferențiate natural, dar nu și separate ontologic, reconcilierea celor dezbinat doar în urma căderii.

2. Fiind o lucrare cu caracter științific, este de preferat utilizarea unor termeni care permit o definiție precisă a realităților pe care le înfățișează.

Cuvânt înainte

Republicarea acestei cărți la aproape 30 de ani de la prima ei apariție este un tribut remarcabil valorii continue a muncii de pionierat a lui Thunberg în acest domeniu. Reprezintă un eveniment deosebit în lumea studiului teologic în general, întrucât gânditorul de care se ocupă este un om de o importanță impunătoare. Sfântul Maxim Mărturisitorul nu trebuie văzut doar în contextul tradiției creștine răsăritene, ci și în întregul context al creștinismului istoric. El este una dintre personalitățile remarcabile ale Răsăritului ortodox, care exprimă cu o autoritate fără egal întregul echilibru și integritatea gândirii bizantine, un scriitor al cărui nume merită să stea alături de cei mai de seamă reprezentanți ai creștinismului apusean.

Atunci când a fost scrisă această carte, teologia Sfântului Maxim era mai puțin cunoscută decât astăzi în lumea vorbitoare de limbă engleză. Lucrările unor teologi ca John Meyendorff și Jaroslav Pelikan au avut rolul important de a aduce în fața atenției generale locul crucial pe care îl ocupă acest gânditor în tradiția răsăriteană, „adevăratul părinte al teologiei bizantine”, după cum îl numește Meyendorff în studiul său *Byzantine Theology* (1974). Este important că J. Pelikan, în al doilea volum al studiului său cu privire la dezvoltarea doctrinei creștine, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, publicat în același an, a dedicat în întregime capitolul introductiv Sfântului Maxim. Acel capitol a marcat un moment de cotitură.

În aceeași perioadă a apărut un număr de studii în limba franceză ale unor scriitori ca Garrigues, von Schönborn, Léthel și Riou, care au lărgit aprecierea numeroaselor dimensiuni ale operei Sfântului Mărturisitor. Toate acestea reprezintă un progres, dar mai sunt multe de făcut. Opera lui Thunberg, remarcabilă atât prin precizia analizei, cât și prin meticulozitatea investigației istorice, rămâne un instrument indispensabil pentru cei ce vor să pătrundă în gândirea acestui scriitor mare, dar încă neglijat.

Pentru că dacă Sfântul Maxim este cunoscut mai bine decât înainte, totuși nimeni din cei ce prețuiesc opera lui nu poate simți că ea se bucură de atenția meritată. Acest lucru se datorează în primul rând faptului că opera

Sfântului Maxim nu este ușor accesibilă. Așa cum Thunberg însuși spunea, Sfântul Maxim „iubea limpezimea, și din acest motiv el a căutat dintotdeauna formulări distincte. Definițiile și aforismele lui sunt admirabile. Dar el cunoștea, de asemenea, complexitățile gândirii teologice creștine. Adesea el își construia frazele ca pe niște cutii chinezești, care trebuie deschise încet și cu atenție neabătută pentru a atinge adevărul ultim pe care el intenționa să îl comunice cititorilor săi.” Cu toate că acum o parte mai mare din opera Sfântului Maxim este disponibilă în limba engleză, spre exemplu în colecția *Classics of Western Spirituality* și în al doilea volum al traducerii (în lucru) *Filocaliei* în limba engleză, unele din textele mai importante rămân, din nefericire, încă inaccesibile cititorului. Cei ce vor ajunge să cunoască teologia Sfântului Maxim prin studiul acesta asupra antropologiei Sfântului cu siguranță că vor dori să-și îndrepte atenția și către cealaltă operă, mai scurtă a lui Thunberg, *Man and the Cosmos*. Cartea aceasta are ca subtitlu *The Vision of Saint Maximus the Confessor*. Cuvântul-cheie este aici *viziune*. Pentru că, așa cum arată Thunberg, în toată complexitatea ei, opera Sfântului este străbătută de unitatea și de coerența extraordinară a gândirii acestui teolog. „Teologia lui nu a fost de fapt una a entităților diferite... Sfântul Maxim era conștient de pericolul fragmentării. Sistemul său teologic este, în realitate, o viziune duhovnicească.” Această viziune este universală, atotcuprinzătoare, eshatologică și, în ultimă instanță, transcendentă. Și, în același timp, se adresează vieții noastre, atinge grijile și realizările noastre de zi cu zi. După cum remarcă Thunberg la sfârșitul aceleiași cărți, important pentru Sfântul Maxim este „că prin viziunea pe care o dobândim pentru noi, prin eforturile noastre practice și prin experiențele trăite”, putem primi de la Dumnezeu putere și îmbărbătare, daruri care ne asigură că suntem pe drumul cel bun către împărăția cea veșnică.

Viața teologului, a cărui operă academică a început cu studiul unui sfânt bizantin, a fost în mare parte dedicată, în feluri variate, efortului pentru unitate creștină în Scandinavia sa natală, iar în sfera internațională, el a avut o contribuție deosebită la progresul dialogului luterano-catolic. Munca de cercetare teologică, atunci când este făcută cu un grad corespunzător de deschidere către ceilalți și de fidelitate față de tradiție, are de la sine însăși implicații ecumenice vitale; a studia un scriitor ca Sfântul Maxim înseamnă a veni în contact cu o persoană a cărei operă nu lasă pe nimeni neschimbat în privința aceasta.

Prefață la a doua ediție

Atunci când mi s-a propus să pregătesc o a doua ediție a tezei mele de doctorat din 1965 pe tema Sfântului Maxim Mărturisitorul, de mulți ani nemaifiind disponibilă prima ediție, am înțeles imediat că trebuie să fie revizuită din pricina cercetării considerabile dedicate Sfântului Maxim, din ultimii ani. Pe de altă parte, era evident că această revizuire nu putea fi de anvergură. Altminteri, ar fi trebuit să îmi scriu din nou cartea.

Totuși, antropologia Sfântului Maxim, una cu adevărat strict teologică, nu a fost tratată în amănunt de nici un alt teolog până acum, așa că am considerat că o a doua ediție a operei mele nu va fi inutilă. Am inserat referiri la noua cercetare; însă aceasta nu înseamnă că m-am simțit obligat să iau în considerare toate studiile mărunte. Am considerat că era de datoria mea să fac referire la acele ediții critice ale Sfântului Maxim care au apărut după 1965. Am notat – în bibliografia mea – traduceri în diferite limbi publicate în anii recentți (în măsura în care le cunoșteam). În ambele domenii, o muncă valoroasă de studiu a fost efectuată de către teologi de diferite naționalități.

În contextul acesta, ar trebui observat că, în general, textul lui Migne, pe care am construit aproape în întregime disertațiile mele (exceptând *Centuries on Charity*, unde, în final, am avut acces la lucrarea de o viață a lui A. Ceresa-Gestaldo, bazată pe un număr foarte mare de manuscrise), pare să fie destul de sigur. O schimbare necesară a numerelor din *Questiones et dubia* a fost făcută de J. H. Declerck în ediția sa critică; am făcut referire la aceasta în notele mele de subsol.

În 1985, Saint Vladimir's Seminary Press a publicat o a doua carte a mea, intitulată *Man and the Cosmos: The Theological Vision of Saint Maximus the Confessor*. Au trecut 20 de ani de la primul meu studiu și am avut satisfacția să asist la primul congres teologic pe tema Sfântului Maxim, în Fribourg, Elveția, în 1980. Am fost invitat, de asemenea, să țin un seminar despre Sfântul Maxim în mănăstirea benedictină La Pierre-Qui-Vive, în mijlocul Franței (la care au fost invitați să participe călugări și călugărițe dintr-o vecinătate largă); am întemeiat cartea mea pe pregătirea pentru acel curs. Amândouă ocaziile au vădit interesul considerabil pentru Sfântul Maxim, ca

unul din cei mai de seamă teologi creștini și părinți duhovnicești, interes care a ieșit la iveală de când am scris prima dată despre el. O asemenea perspectivă înviorătoare m-a întărit în încercarea de a-mi ajusta disertația pentru un public cititor care poate că nu a făcut cunoștință cu Sfântul Maxim.

La sfârșitul acestei prefețe aș dori să menționez trei persoane. Prima dintre ele este regretatul profesor Paul Evdokimov de la Academia Teologică Sfântul Serghie din Paris, primul meu mentor și sfătuitor ortodox, cel care mi-a atras inițial atenția asupra Sfântului Maxim, în 1954. A doua este părintele profesor John Meyendorff de la Seminarul Teologic Saint Vladimir și de la Universitatea Fordham, care a promovat cea de a doua carte a mea pentru publicare și a luat inițiativa să recomande ediția revizuită a acestei cărți. Părintele John m-a susținut călduros de-a lungul anilor și, cu toate că nu ne-am întâlnit fizic, el rămâne în memoria mea ca un prieten foarte apropiat; plecarea lui timpurie din lumea aceasta m-a îndurerat și pe mine la fel ca pe mulți alții. Cea de a treia persoană pe care intenționez să o menționez este prietenul meu foarte vechi, părintele A.M. Allchin, doctor și profesor h.c. El a revizuit limba engleză din disertația mea și a întocmit Cuvântul înainte la cea de a doua ediție. El mi-a verificat exprimarea în limba engleză de-a lungul anilor, în diferite contexte.

O notă de recunoștință domină acum, când munca dificilă a unei ediții revizuite s-a terminat.

Ebeltof, Danemarca, 1993
Lars Thunberg

Lista abrevierilor

1. Abrevieri referitoare la Maximian, texte și studii

Scrieri ale Sfântului Maxim:

- Thal* *Quaestiones ad Thalassium*
QuDub *Quaestiones et dubia*
OrDom *Orationis Dominicae expositio*
Asc *Liber asceticus*
Gnost *Capita 200 theologica et oeconomica*
ThPol *Opuscula theologica et polemica*
Pyrrh *Disputatio cum Pyrrho*
Ep *Epistulae*
Myst *Mystagogia*
Amb *Ambiguorum liber de variis difficilibus locis Sanctorum Dionysii
Areopagitae et Gregorii Theologi*
Char *4 Centuriae de charitate*

Lucrări teologice:

- CSC* *Massimo Confessore: Capituli sulla carità*. Ediție critică, traducere în limba italiană, introducere și note de A. Ceresa-Gastaldo, Roma, 1963.
CCSG *Corpus Christianorum, Series Graeca* în ACW Sherwood, P., *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life, The Four Centuries on Charity*. (ACW 21.) Londra, 1955.
*KL*¹ Balthasar, H. Urs von, *Kosmische Liturgie* (prima ediție), Freiburg i.Br., 1941.
*KL*² Von Balthasar, *Kosmische Liturgie* (ediția a doua), Einsiedeln, 1961.

2. Abrevieri generale

- AB* *Analecta Bollandiana*. Brussels, 1882 ff.
AGO *Acta Conciliorum oecumenicorum*, ed. de E. Schwartz. Berlin, 1914 ff.

- ACW *Ancient Christian Writers*, ed. de J. Quasten și J. C. Plumpe. Westminster (Md.) și Londra, 1946 ff.
- AGWG *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*.
- AJPh *American Journal of Philology*. Baltimore, 1880 ff.
- BGBE *Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese*, ed. de O. Cullman, etc. Tübingen, 1955 ff.
- BHTh *Beiträge zur historischen Theologie*. Tübingen, 1929 ff.
- BiNJ *Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuiten*. Roermond and Maastricht, 1938 ff. BNJ *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*. Atena, 1920 ff.
- BO *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Oxford.
- BT *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig.
- CE *The Catholic Encyclopedia*. New York, 1907-1914; Suppl. 1922.
- Chalk *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Ed.: A. Grillmeier și H. Bacht. Würzburg, 1 (1951), 2 (1953), 3 (1954).
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Viena, 1866 ff.
- DOP *Dumbarton Oaks Papers*. Cambridge (Mass.), 1941 ff.
- DSP *Dictionnaire de spiritualité*, ed. M. Viller, Paris, 1932 ff.
- DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant, E. Mangenot, și E. Amann. Paris, 1903-1950.
- EO *Échos d'Orient*. Paris, 1897-1942.
- ETL *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain, 1924 ff.
- EvKL *Evangelisches Kirchenlexikon*, ed. de H. Brunotte și O. Weber. Göttingen, 1955 ff.
- FLDG *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*. Mayence, 1900 ff; Paderborn, 1906 ff.
- FThSt *Freiburger Theologische Studien*. Freiburg i.Br., 1910 ff.
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller*. Leipzig, 1897 ff. Gregorianum. Roma, 1920 ff.
- HJG *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*. Cologne, 1880 ff; München, 1950ff.
- JOBG *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*. Viena, 1951 ff.
- LCC *Library of Christian Classics*, ed. J. Baillie, J. T. McNeill, H. P. Van Dusen. Philadelphia și Londra, 1953 ff.
- LCL *Loeb Classical Library*. Londra și Cambridge (Mass.), 1912 ff.
- LThK² *Lexikon für Théologie und Kirche*. Ediția a doua Freiburg i.Br., 1957 ff.

LISTA ABREVIERILOR

- Mansi J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. Florența, 1759-1798. Retipărire și continuare: Paris și Leipzig 1901-1927.
- MBTh *Munsterische Beiträge zur Théologie*. Munster, 1923 ff.
- MS *Mediaeval Studies*. Toronto, 1939 ff.
- MSR *Mélanges de Science Religieuse*. Lille, 1944 ff.
- Mus *Le Muséon. Revue d'études orientales*. Louvain, 1881 ff.
- N.F. Neue Folge.
- NGWG *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Phil.-hist. Klasse. Göttingen, 1865 ff.
- N.S. New Séries.
- OCh *Orientalia Christiana*. Roma, 1923-1934.
- OCP *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1935 ff.
- PG Migne, *Patrologia Graeca*.
- PL Migne, *Patrologia Latina*.
- RACH *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. de T. Klauser. Leipzig, 1941 ff. Stuttgart, 1950 ff.
- RAM *Revue d'Ascétique et de Mystique*. Toulouse, 1920 ff.
- RB *Revue Bénédictine*. Maredsous, 1884 ff.
- RE *Realencyklopädie für protestantische Théologie und Kirche*, fondată de J. J. Herzog, ediția a treia de A. Hauck. Leipzig, 1896-1913.
- REB *Revue des Études Byzantines*. Paris, 1946 ff.
- RFN *Rivista di Filosofia Neoscolastica*. Milano, 1909 ff.
- RGG³ *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Ediția a treia de K. Galling. Tübingen, 1957 ff.
- RHE *Revue d'Histoire Ecclésiastique*. Louvain, 1900.
- RhM *Rheinisches Muséum für Philologie*. Bonn, 1833 ff.
- RSPT *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris, 1907 ff.
- RSR *Recherches de Science Religieuse*. Paris, 1910 ff.
- RSRUS *Revue des Sciences Religieuses*. Strasbourg și Paris, 1921 ff.
- RTAM *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*. Louvain, 1929 ff.
- SA *Studia Anselmiana*. Roma, 1933 ff.
- SC *Scuola Cattolica*. Milano, 1873 ff.
- SCA *Studies in Christian Antiquity*, ed. de J. Quasten. Washington, 1941 ff.
- SCH *Sources Chrétiennes*, ed. de H. de Lubac și J. Daniélou. Paris, ff.
- Schol *Scholastik*, Freiburg i.Br., 1926 ff.
- SP *Studia Patristica*. Papers Presented to the Second International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church Oxford 1955 (TU 63/64). Berlin, 1957. 2 vol.

ANTROPOLOGIA TEOLOGICĂ A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

- StBW *Studien der Bibliothek Warburg*. Leipzig și Berlin, 1924 ff.
ThQ *Theologische Quartalschrift*. Tübingen, 1819 ff; Stuttgart, 1946 ff.
TSt *Texts and Studies*, ed. de J. A. Robinson și C. H. Dodd. Cambridge, 1891 ff.
TU *Texte und Untersuchungen*. Leipzig și Berlin, 1882 ff.
VC *Vigiliae Christianae*. Amsterdam, 1947 ff.
VS *La Vie Spirituelle*. Paris, 1909 ff.
ZKG *Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha)*. Stuttgart, 1876 ff.
ZkTh *Zeitschrift für katholische Théologie*. Innsbruck, 1877 ff.
ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. Giessen, 1900 ff.

Introducere

1. *Viața Sfântului Maxim*

Sfântul Maxim Mărturisitorul, numit uneori Maxim de Chrysopolis¹, s-a născut în jurul anului 580 d.Hr. la Constantinopol și a suferit moarte martirică în exil, în Lazica, pe malul sud-estic al Mării Negre, în anul 662. A trăit o viață dedicată serviciului imperial, practicii monahale și politicii bisericești, caracterizată de o adâncă pătrundere teologică și străbătută de evenimente dramatice. Evident că nu toate detaliile vieții Sfântului au aceeași importanță în structura acestei lucrări. Vom înfățișa doar liniile generale ale vieții Sfântului, într-un scurt rezumat.

Potrivit primului său biograf, un admirator necunoscut, care a trăit într-o perioadă foarte apropiată de cea a Sfântului Maxim², acesta se trăgea dintr-o familie cucernică, de viță nobilă.³ Tot de la acel biograf aflăm că a primit o foarte bună instruire, căreia i s-a dedicat cu mult interes și dăruire, în special studiului filozofiei.⁴ Cel puțin în privința aceasta, toți cititorii Sfântului Maxim vor confirma acuratețea celor consemnate de biograful său, deoarece scrierile Sfântului trădează o educație filozofică și retorică la cel mai înalt nivel al acelor vremuri.⁵ Biografia arată că înaintarea sa în virtute

¹ Astăzi, Scutari, în limba turca Uskudar, situat pe țărmul estic al Bosforului; de asemenea, cartier asiatic al Istanbulului.

² Vezi R. DEVREESSE, „La vie de S. Maximus le Confesseur et ses recensions”, AB 46(1928), p. 44, care stabilește că prima redactare a acestei Vieți datează cu aproximație din perioada celui de al VI-lea Sinod ecumenic (680-681).

³ PG 90, 69A. De fapt, această biografie, *Vita ac certanem*, care, deși în parte distorsionată, a fost deja tipărită de COMBÉFIS în ediția sa și retipărită de MIGNE (PG 90, 68A-109B), se bazează într-o mare măsură, așa cum a arătat DEVREESSE, în *art. cit.*, pp. 5-49, pe alte documente aparținând colecției *Acta*. Conține în plus detalii despre tinerețea și anii de început ai Sfântului Maxim, care nu pot fi confirmate de alte documente, și care s-au petrecut la un interval de timp atât de mare față de biograf, încât nu pot fi acceptate fără rezerve.

⁴ PG 90, 69 C.

⁵ Pe baza cercetărilor recente, P. Sherwood a arătat că atunci când biograful spunea că Sfântul Maxim a primit ἐγκύκλιος παιδείουσις-ul, aceasta însemna că instruirea sa a durat

era pe măsura îmbogățirii în cunoștințe filozofice.⁶ Bunul lui renume a atras în cele din urmă atenția împăratului Heraclius, care l-a ridicat la rangul de prim-secretar al său.⁷ Cu toate acestea, după o scurtă perioadă, Sfântul a părăsit palatul, intrând într-o mănăstire din Chrysopolis, de pe malul asiatic, opus cetății Constantinopolului. Acolo, râvna pentru viața ascetică i-a fost pe deplin răsplătită și a stârnit încă și mai multă admirație în sufletele confracților călugări.⁸ Acest lucru se petrecea în jurul anilor 613-614.⁹ Această dată are importanță pentru clarificarea motivului plecării sale de la curte și pentru intrarea în monahism. Căci dacă această dată este corectă – și istoricii par să fie de acord astăzi asupra ei –, nu putem afirma că Sfântul Maxim a hotărât să plece la mănăstire din cauza dezvoltării monotelismului, motivație sugerată de biograful său.¹⁰ Chiar dacă monotelismul – sub forma monoenergismului – poate fi întâlnit încă dinainte de 619¹¹, nu putea avea nici o

începând de când avea șase sau șapte ani și până la vârsta de douăzeci de ani, și cuprindea gramatică, literatură clasică, retorică și filozofie (inclusiv aritmetică, muzică, geometrie, astronomie, logică, etică, dogmatică și metafizică) și, de asemenea, includea primul său contact cu Aristotel și cu scriitorii neoplatonici (prin comentariile lui Proclu și Iamblihus). Vezi Sherwood, „Notes on Maximus the Confessor”, *Amer. Benedictine Review* 1 (1950), p. 347 f. și IDEM, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*, (SA30) Roma 1952, p. 1 f. Această influență se reflectă în toate scrierile Sfântului Maxim.

⁶ PG 90, 72 A.

⁷ PG 90, 72 C. Biograful merge mai departe și spune că Sfântul Maxim era deosebit de înzestrat, sesizând cerințele situației, capabil să dea un sfat bun și bine pregătit să-și exprime părerea fără întârziere. Așadar, atât împăratul, cât și curtea se bucurau în prezența sa și erau foarte impresionați de personalitatea lui.

⁸ PG 90, 72 D-73A. Biograful ne spune că își supunea trupul nu doar prin post și alte exerciții ascetice, ci și stând în picioare la rugăciune pe toată perioada nopții.

⁹ O cronologie mai veche, întocmită de E. MONTMASSON („La Chronologie de la vie de Saint Maxime le Confesseur”, EO 13 (1910), pp. 149-54) plasa intrarea sa în mănăstire în jurul anului 630, dar a fost combătută convingător de V. GRUMEL („Notes d’histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur”, EO 26 (1927), pp. 24-32). Ultimul a stabilit că *Relatio motionis*, una dintre *Acta* – inclusă în primul volum al lui Migne, scrisă de Anastasie, ucenicul Sfântului Maxim, și prezentând relatarea primului proces al Sfântului Maxim în fața tribunalului de la Palatul imperial (vezi pentru acest izvor și DEVREESSE, AB 46, 1928, p. 8) –, arată că ucenicul Anastasie, în timpul acela, în 655, stătuse deja pe lângă părintele său 37 de ani, adică din 618. Dacă lăsăm un timp în care Sfântul Maxim a trăit în mănăstire până când a venit ucenicul său, ajungem la aproximativ 613-614 (PG 90, 128 C și GRUMEL, *art. cit.* p. 25). Această dată a fost acceptată de teologii de mai târziu. Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*,¹ *Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des griechischen Weltbildes*, Freiburg i.Br. 1941, p. 35 fr. și n. 48, și de exemplu SHERWOOD, *Amer. Ben. Rev.* 1 (1950), p. 349.

¹⁰ PG 90, 72C: doctrina monotelită pervertea Biserica.

¹¹ Cf. M. JUGIE, *art. „Monothélisme”*, DTC 10:2, Paris 1929, col. 2316.

într-o înrâurire importantă la vremea când Sfântul Maxim a devenit călugăr, conform cronologiei noastre. Așadar, dacă această datare este corectă, Sfântul Maxim trebuie să fi avut o altă motivație. De fapt, chiar biograful său o indică, după cum remarcă Sherwood.¹² Năzuia la o viață de ἡσυχία (liniștire).¹³ Putem trage concluzia că trebuie să fi fost niște situații în Constantinopol care i-au întărit înclinația, deși se pare că nu a existat nici o schimbare în bunele sale relații cu palatul imperial, așa cum se vede clar din scrisorile sale frecvente și foarte amicale către Ioan Șambelanul.

În acest context, este interesant și faptul că biograful, descriind viața petrecută în mănăstire a Sfântului Maxim, nu pune deloc accent pe cunoscuta lui luptă împotriva ereziei, ci mai degrabă pe înaintarea sa deosebită în asceză și în viața de rugăciune.¹⁴ Urmărind biografia, aflăm o relatare despre cum confrății călugări, adânc impresionați de zelul său religios, au încercat cu ardoare să-l facă egumen al lor și au reușit în final să-l convingă, deși cu destulă rețineră din partea Sfântului. Se pare însă că această relatare nu este întru totul exactă.¹⁵

Unul dintre motivele de scepticism față de nota biografului despre egumenatul Sfântului Maxim este faptul că – judecând după alte surse – aflăm că această perioadă a vieții sale trebuie să fi fost străbătută de o activitate literară remarcabilă, pe care o asemenea răspundere administrativă sau cel puțin pastorală cu greu ar fi permis-o; deși, pe de altă parte, trebuie să recunoaștem că în scrierile sale se observă o cunoaștere considerabilă a problemelor păstoririi unei comunități monastice.

¹² SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 2.

¹³ SHERWOOD, *Amer. Ben. Rev.* I (1950), p. 348, a dat expresiei καθ' ἡσυχίαν o interpretare cam prea definită; traducând-o „the Hesychast life” (viața de isihie) și comentând asupra ei, spunea că deși aceasta pare să „cristalizeze într-o doctrină ceea ce era până atunci doar o tendință”, a vorbi despre o viață monastică „solitară” ar însemna să scăpăm din vedere toate nuanțele (n. 10). Mai târziu – poate – el și-a modificat afirmația scriind „life of solitude – viață de singurătate (the hesychast life)”, *An Annotated Date-list*, p. 2.

¹⁴ PG 90, 72 D-73 A.

¹⁵ Este foarte îndoielnic dacă Sfântul Maxim a deținut vreo funcție sau a fost altceva decât un monah obișnuit, deși foarte respectat. Cealaltă tradiție poate fi rodul unei imaginații evlavioase, întemeiate pe faptul binecunoscut că Sfântul Maxim era numit „avva” Maxim. GRUMEL, în EO 26 (1927), p. 32, a arătat că în multe situații Sfântul Maxim este prezentat ca simplu monah; așa este la *Pyrrh*: εὐλαβέστατος μοναχός (PG 91, 288 A); printre semnăturile unei cereri ca documentele Sinodului Lateran să fie disponibile în greacă: *Maximus monachus* (la vârsta de aprox. 70 de ani); în *Acta* despre Sfântul Maxim, în legătură cu aducerea sa la Rhegion (PG 90, 160 C); în semnăturile celor mai multe scrieri ale sale. La rândul său, VON BALTHASAR era atât de convins de această argumentare că – deja în KL¹ – afirmă simplu: „Abt ist er nicht gewesen” (p. 36).

Cât timp a stat în mănăstirea sa nu știm exact, nici dacă s-a mutat în vreo altă mănăstire. De aceea este suficient să spunem că, cel puțin în anul 632, îl găsim în Africa, la Cartagina, ca rezultat al plecării forțate din mănăstirea sa, din pricina invaziilor perșilor, care, în anul 626, ajunseseră până la Constantinopol.¹⁶ Este posibil ca el să fi ajuns acolo mai devreme. Nu se poate reconstitui cu exactitate viața Sfântului între anii 626-632, dar Sherwood ar putea avea dreptate atunci când afirmă că Sfântul Maxim a stat o vreme în Creta și poate chiar în Cipru.¹⁷ În Cartagina a trăit, probabil, într-o mănăstire numită Eucratas, unde era stareț Sfântul Sofronie, ales în 634 patriarh al Ierusalimului, cel dintâi care a luptat împotriva ereziei monotelite.¹⁸ Se pare că Sfântul

¹⁶ Privitor la timpul stabilirii Sfântului Maxim în Africa, MONTMASSON, în EO 13 (1910), p. 153, are impresia că el a părăsit mănăstirea temporar, ducându-se la Alexandria în 633, și definitiv, pentru a merge în Africa, în 640. GRUMEL, în EO 26 (1927), pp. 24-32, nu este tocmai sigur cu privire la dată, dar el crede că în jurul anului 633. Problema a fost însă definitiv elucidată de DEVREESSE („La fin inédite d'une lettre de Saint Maxime: Un Baptême forcé de Juifs et des Samaritains à Carthage en 632", RSRUS 17 (1937), pp. 25-35) care a publicat paragrafele finale nedidactate din *Ep* 8, din care a tras concluzia că Sfântul Maxim se referea la botezul forțat al evreilor și al samaritenilor, care s-a petrecut în Africa, la sărbătoarea Pogorârii Duhului Sfânt din 632, ca rezultat al deciziei împăratului Heraclie, și dovedește astfel că Sfântul Maxim trebuie să fi fost în Africa cel puțin la timpul acela. Pentru invazia perșilor, ca motiv al plecării sale din mănăstire, vezi argumentele aduse de GRUMEL, *art. cit.*, p. 26; cf. IDEM, „Maxime le Confesseur", DTC 10: 1, Paris 1928, col. 449 și DEVREESSE, *art. cit.*, p. 32, n. 1. Informația oferită de biograful mai vechi, că Sfântul Maxim ar fi părăsit mănăstirea din aceleași motive pentru care a intrat, monotelismul, nu merită o atenție serioasă (PG 90, 76 A). Sfântul însuși indică o altă situație în scrisorile sale 28, 29 și 31 către episcopul Ioan al Cizicului (?). (Vezi PG 91, 620-621, 621-624 și 624-625, iar pentru problema corespondentului acestor scrisori, vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 27.)

¹⁷ În *ThPol* 3; PG 91, 49C Sfântul Maxim ne spune că odată a avut o dispută cu episcopii severieni în Creta, iar o oprire în Cipru poate fi dedusă din corespondența pe care Sfântul a avut-o cu Cypriot Marinus, vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 5.

¹⁸ SHERWOOD a stabilit cu dovezi convingătoare această relație timpurie cu Sofronie și pare să fi arătat că absența lui Sofronie, care se dusesse să participe la Pactul de unire de la Alexandria, este motivul pentru revenirea interesului Sfântului Maxim pentru mănăstirea în care fusese înainte, revenire exprimată în *Ep* 8 (PG 91, 440 C-445B), care nu este, în acest caz, adresată lui Sofronie, ci lui Ioan al Cizicului, așa cum par să indice două manuscrise. Vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 28 ff. VON BALTHASAR, KL², p. 67 f., adoptă o poziție cam neclară în această problemă atunci când acceptă poziția generală a lui SHERWOOD, dar – fără nici un comentariu – păstrează ideea tradițională că *Ep* 8 se adresează lui Sofronie. Despre o posibilă proveniență palestiniană, vezi S. BROCK, „An Early Syriac Life of Maximus Confessor", AB 91 (1973), pp. 299-346. Vezi, de asemenea, J. STARR, „St Maximus and the Forced Baptism at Carthage in 632", BNJ 16 (1940), pp. 192-196. Despre Sofronie, vezi Chr. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem*, Paris, 1972.

Maxim a locuit într-o vreme împreună cu Sfântul Sofronie în această mănăstire, mai înainte ca acesta să plece la Alexandria, pentru a lua parte la discuțiile care se desfășurau acolo asupra **Tomului unirii**, în anul 633.¹⁹

Însă în jurul anului 634²⁰ Sfântul Maxim însuși a început să se implice puternic în controversele monotelite, și tot restul vieții avea să fie modelat de claritatea și inflexibilitatea poziției sale diotelite. Întrucât importanța sa teologică în acest domeniu și dezvoltarea gândirii sale cu privire la monotelism vor fi tratate pe larg în a doua secțiune a acestui capitol introductiv, poate fi suficient, la acest nivel al prezentării noastre, să schițăm doar principalele elemente ale acestei implicări și evenimentele cele mai importante ale vieții sale care au decurs din ea.

Sfântul Maxim trebuie să fi trăit ca monah în Africa destul de multă vreme. Nu avem indicii care să lase să se înțeleagă că ar fi plecat timp de câțiva ani din mănăstirea lui de acolo. Avea relații bune și strânse cu guvernatorii imperiali din Africa, cum ar fi Petru **Ilustrul** și Gheorghe, aflați la putere în jurul anului 634²¹, până în jurul anilor 642-643.²²

Împăratul Heraclius murise în anul 641, iar succesorul său, Constans, a încercat să rezolve controversa monotelită promulgând un *Typos* scris de patriarhul Constantinopolului, Pavel al II-lea, în anul 647²³, dar mai înainte, în 645, Sfântul Maxim – probabil în Cartagina – l-a învins într-o dispută pe Pyrrhus, predecesorul lui Pavel, care era atunci în exil. În urma acestei dispute, Pyrrhus s-a întors la ortodoxie și a fost recunoscut patriarh de către

¹⁹ Vezi MANSI, XI, col. 564-568; cf. C.J. HEFELE, *Conciliengeschichte* 3, Freiburg i Br. 1858, p. 126 ff. Biruința lui Heraclius asupra perșilor (627-628), consfințită prin pacea din 630, va readuce în componența imperiului provinciile monofizite Siria și Egiptul, smulse de peste un deceniu Bizanțului. Pentru concilierea acestor eretici cu Biserica, patriarhul Serghie al Constantinopolului a propus ca formula de împăcare mărturisirea că „în Hristos, după unirea celor două naturi, există numai o singură voință și o singură energie”. Această formulă a primit aprobarea egiptenilor și a sirienilor monofiziți, dar a fost refuzată de Sf. Sofronie, viitor patriarh al Ierusalimului, ca și de mulți monahi și clerici care o considerau eretică. La anul 633 se încheie pactul formal între ortodocși și monofiziți la Alexandria, cu primirea acestei formule eterodoxe.

²⁰ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 71.

²¹ *Ep* 13, PG 91, 509 B-553 A; vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 39 f.

²² Potrivit lui SHERWOOD, *op. cit.*, p. 52, extraselor dintr-o scrisoare către Petru, oferite de *ThPol* 12; PG 91, 141 A-146 A, li se poate stabili ca perioadă anii 643/4, iar scrisorii propriu-zise, anii 642/3; în timp ce, spre exemplu, într-o scrisoare către Ioan Șambelanul, din iarna anului 642, *Ep* 44; PG 91, 641 D-648 C, Sfântul Maxim deplânge plecarea recentă din Africa a eparhului său iubit Gheorghe; cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 49 f.

²³ În privința acestei date, vezi W.M. PEITZ, „Martin I. und Maximus Confessor”, HJG 38 (1917), p. 219, și DEVREESSE, AB 46 (1928), p. 44.

scaunul episcopal al Romei, deși în 646 Pyrrhus și-a schimbat din nou poziția.²⁴ Din *Resatio motionis* mai știm că Sfântul Maxim era la Roma împreună cu Pyrrhus, în 646.²⁵ Un alt rezultat al disputei trebuie să fi fost faptul că în anul 646 și-au spus cuvântul împotriva monotelismului mai multe sinoade organizate în Africa.²⁶ Însă *Typos*-ul imperial a schimbat evident situația. Politica Constantinopolului, mai mult decât înainte, devenise nu numai nefavorabilă poziției Sfântului Maxim, dar chiar periculoasă. Alături de Roma, trebuia acum să lupte pentru Ortodoxie așa cum o înțelegea el.

Sfântul Maxim a locuit la Roma. Papa Teodor I-a excomunicat pe Pyrrhus atunci când și-a schimbat iarăși poziția, dar acesta a fost reintrodus (în 652) patriarh la Constantinopol. Ruptura totală dintre Roma și Constantinopol era o realitate.²⁷

Noul papă, Martin I, a mers încă și mai departe decât Teodor și, la sugestia Sfântului Maxim, a convocat, în 649, Sinodul Lateran la care, în calitate de simplu monah experimentat, a luat parte și Sfântul Maxim.²⁸ Acest sinod a condamnat erezia monotelită și i-a trecut sub pedeapsă pe toți cei care aveau la ea. Hotărârile sinodului au fost transmise în întreaga lume creștină.²⁹ Împăratul Constans a reacționat imediat, dar exarhul, care fusese trimis la Roma, s-a alăturat liniei doctrine papale, și astfel papa (și probabil nici Sfântul Maxim) nu a fost arestat până în anul 653. Au fost aduși amândoi la Constantinopol, unde papa a fost judecat în anul 654. Apoi a fost exilat la Cherson în 655, și a murit în septembrie, același an.³⁰

Însă procesul Sfântului Maxim – împreună cu al ucenicului său, Anastasie – nu s-a ținut până în mai 655; așadar, data exactă a sosirii sale la Constantinopol nu este foarte clară.³¹ Se pare chiar că autoritățile încercau

²⁴ Vezi PEITZ, *art. cit.*, p. 213 ff. VON BALTHASAR, în KL², p. 71, este de acord că disputa a avut loc în Cartagina. SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 18, n. 81, subliniază totuși, că, deși acest lucru este adevărat, ca să considerăm literal interlocutorii Sfântului Maxim din *Relatio motionis* (PG 90, 120C), trebuie să presupunem că discuția lor a avut loc tot în Roma.

²⁵ PG 90, 112 C; cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 18.

²⁶ Vezi MANSI, X, col. 761/2 ff. și PEITZ, *art. cit.*, p. 215 f.

²⁷ Cf. DEVREESSE, AB 46 (1928), p. 17.

²⁸ MANSI, X, col. 910. Cu privire la sinod, vezi R. RIEDINGER, *Die Latheransynode...*, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maxius Confessor...*, pp. 111-121.

²⁹ MANSI, X, col. 863-1170; cf. PEITZ, *art. cit.*, p. 220.

³⁰ Vezi PEITZ, *art. cit.*, p. 225 f și DEVREESSE, *art. cit.*, p. 23, n. 1. Despre implicațiile teologice ale întregii desfășurări a conflictului, vezi LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ...*, pp. 103-121.

³¹ Vezi PEITZ, *art. cit.*, p. 226 ff.

să pună pe seama lui mai degrabă crime politice decât erezii³² – atitudine consecventă încercărilor imperiale de a favoriza uniri „improvizate”. Aceste eforturi au eșuat total, la fel ca și eforturile de a prezenta refuzul Sfântului Maxim de a comunica, din pricina *Typos*-ului, cu scaunul episcopal de la Constantinopol, ca pe o crimă notorie, pentru care Sfântul trebuia să se pocăiască. Sfântul Maxim a fost exilat temporar în **Bizya**, Tracia.³³ O nouă încercare de a-l determina să ia o atitudine mai împăciuitoare a fost întreprinsă, în 656, chiar la Bizya, de un episcop de la curte, Teodosie, care fusese trimis de Petru, noul patriarh al Constantinopolului. Dar Sfântul Maxim nu și-a schimbat convingerile.³⁴ Pe 8 septembrie (după cum ne spun *Acta*) Sfântul Maxim a fost chemat la mănăstirea Sfântului Teodor din Rhegion, unde a fost din nou invitat să cedeze voinței imperiale, dar a refuzat.³⁵ A fost apoi trimis a doua oară în exil în altă localitate din Tracia, Perberis, unde a rămas șase ani.³⁶

Însoțit de Anastasie apocrisiarul și de călugărul Anastasie, Sfântul Maxim a fost totuși adus înapoi la Constantinopol în 662, unde s-a ținut un sinod. Aici el și discipolii săi au fost anatemizați și condamnați la un nou exil.³⁷ Sinodul era acum clar monotelit.³⁸ Limbile și mâinile drepte ale celor condamnați au fost probabil amputate, iar ei au fost trimiși în Lazica, pe țărmul sud-estic al Mării Negre, unde Sfântul Maxim, sfârșit de chin și de bătrânețe, a murit pe 13 august al aceluiași an (662). Biruința lui avea să se afirme, dar el însuși nu a mai putut lua parte la ea.³⁹

³² Cf. L. BRÉHIER în A. FLICHE & V. MARTIN (ed.), *Histoire de l'Église* 5, Paris 1938, p. 173 (cf. p. 171).

³³ Procesul este relatat în *Relatio motionis* (PG 90, 109 C- 129 C) și arată indirect nu doar fermitatea convingerilor Sfântului Maxim, ci și influența și poziția sa. Pentru conținutul și tradiția acestei relatări, vezi, de asemenea, DEVREESSE, *art. cit.*, pp. 27-33.

³⁴ Disputa aceasta este descrisă în tomul al doilea din *Acta* (PG 90, 136D-172B).

³⁵ PG 90, 160 D ff; cf. DEVREESSE, *art. cit.*, p. 35 f.

³⁶ Vezi, spre exemplu, SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 21 f.

³⁷ Pentru procedura acestui sinod, vezi fragmentul publicat în MANSI, XI, col. 73-76, și povestirea lui Macarie, care poate fi citită în MANSI, XI, col. 357.

³⁸ Vezi judecarea după relatarea lui SHERWOOD, *op. cit.*, p. 22.

³⁹ Moartea Sfântului este relatată într-o scrisoare a apocrisiarului Anastasie către prezbiterul Teodosie (PG 90, 174 AB), și în *Hypomnesticon* 5, DEVREESSE, AB 53 (1935), p. 75, 20 ff.

2. Importanța istorică și teologică a Sfântului Maxim

Evaluarea generală a contribuției Sfântului Maxim la istoria gândirii creștine urmează, în foarte mare măsură, linia prezentată în *Vita*: în ceea ce privește problema voințelor în Hristos, Sfântul Maxim este văzut ca apărător al credinței calcedoniene, punând bazele deciziilor Sinodului al VI-lea ecumenic (680). El este adversarul clasic al monotelismului. Nici în prezentările patristice moderne nu a dispărut această imagine generalizatoare.⁴⁰

⁴⁰ O evaluare a contribuției Sfântului Maxim, bazată în special pe lupta sa pentru diotelism, poate fi recunoscută în operele teologiei patristice mai vechi sau în istoria Bisericii Primare. În O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 5, Freiburg i.Br., 1932, citim următoarele cuvinte: „Er hat sein ganzes Können, glänzende Geistesgaben und unverwätliche Ausdauer und schliesslich auch sein Leben dem Dyotheletismus geweiht” (p. 28). Un alt mod de a înțelege atitudinea Sfântului Maxim în raport cu controversa sa cu monoteiștii este exprimat prin ideea lui Harnack, care spune că Sfântul Maxim, de dragul scolasticii, nu a vrut să abandoneze formulările complicate despre două naturi și două voințe într-o singură Persoană, în adâncurile în care a pătruns el (A. HARNACK, *Dogmengeschichte* 2⁴, Tübingen 1909, p. 431). Ar mai putea fi adăugat că R. SEEBERG, atunci când afirmă, în *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 2, Erlangen-Leipzig 1923, p. 295, că Sfântul Maxim are o hristologie apropiată de cea a antiohienilor și astfel, de o importanță deosebită, el își întemeiază părerea în întregime pe *Disp.c.Pyrrh.*, un document direct din cadrul controversei monotelite.

Pe de altă parte, tendința aceasta din literatura patristică mai veche nu exclude, desigur, o evaluare mai amplă. Un bun exemplu al acestui fapt putem întâlni la E. PREUCHEN-O. KRÜGER, *Handbch der Kirchengeschichte* I², Tübingen 1923, unde Sfântul Maxim este abordat sub titlul „Dyothelische Schriftsteller”, dar unde aflăm, de asemenea, și că Sfântul Mărturisitor a îmbogățit exegeza și ascetica creștină și a avut o influență largă asupra teologiei și misticii din perioada ulterioară (p. 249). Mult mai interesant însă este articolul lui J.A.WAGENMANN (terminat după moartea lui de SEEBERG), „Maximus Konfessor”, RE 12, Leipzig 1903, p. 470, unde Sfântul Maxim este caracterizat în următoarele cuvinte: „einer der achtungswürdigsten und größten christlichen Denker und Dulder aller Zeiten”, deși JOHN CHAPMAN, „Maximus of Constantinople”, CE, Londra-New York, 1911, p. 78, este, probabil, mai degrabă un reprezentant al evaluării mai vechi a Sfântului Maxim, atunci când se exprimă în modul cel mai generos. Chapman rezumă: „... unul dintre numele de căpetenie în controversa monotelită, unul dintre principalii doctori ai teologiei Întrupării și ai misticii ascetice, precum și un martor însemnat al respectului pentru papalitate al Bisericii grecești din acele zile”. Din articolele prezentate acum, putem trage concluzia că în literatura patristică mai veche contribuția Sfântului Maxim este evaluată mai mult prin prisma a ceea ce la acel timp era considerat ca trei lucruri bine stabilite: contribuția Sfântului Maxim la teologia hristologică se exprimă cel mai bine în scrierile sale diotelite, în timp ce scoliile la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul arată interpretarea teologiei mistice de către el, iar contribuțiile sale în domeniul asceticii pot fi extrase cu precădere din Capetele sale. (La acestea trei, romano-catolicii au adăugat relația Sfântului Ma-

Desigur, în prezentarea noastră nu va fi subestimată această poziție particulară a Sfântului Maxim, dar intenția noastră este aceea de a aduce argumente noi în sprijinul convingerii că mai sunt și alte aspecte ale teologiei și contribuției Sfântului Maxim – contextul mai larg al gândirii sale – care au fost întrucâtva umbrite prin focalizarea atenției asupra disputei cu monote-

xim cu papa de la Roma.) Aceste trei „lucruri bine stabilite” au fost însă reconsiderate datorită cercetării ulterioare (vezi ultima secțiune a acestui capitol) și, în același timp, mai multe studii detaliate ale celorlalte opere ale Sfântului Mărturisitor au pus în evidență o anvergură mult mai mare a importanței și poziției sale. Aceasta a influențat, desigur, și opiniile generale exprimate în studiile patristice moderne.

Mai întâi de toate, se petrece o schimbare de accent. O observăm clar până și în formulările atente ale lui H.-G. BECK în RGG³, 4, Tübingen 1960, col. 814, unde citim că Sfântul Maxim este unul dintre cei mai importanți teologi bizantini, iar importanța aceasta se referă în mod egal la problema monotelită, la exegeză și la dezvoltarea misticii ascetice.

Titlul studiului introductiv al lui HEINTJES, din StC 11 (1935), pp 175-200: „Een onbekende leeraar van ascese en mystiek: Sint Maximus Confessor”, este specific situației din acea perioadă. Atitudinea Sfântului prezentată aici era resimțită ca ceva nou și revoluționar. Astfel, nu este deloc surprinzător că se poate sesiza un ton polemic în afirmațiile lui K. FRIZ, „Maximus Confessor”, EvKL 2, Göttingen 1958, col. 1275, unde aflăm că importanța primară a Sfântului Maxim nu izvorăște din sfera controversei monotelite, ci din „Fruchtbarmachung der Lehre von der Vergottung des Kosmos in Mystik und Liturgie” (cu referire la scrierea lui HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 450 ff.). Noua evaluare este prezentată, de asemenea, și de K. BIHLMAYER – H. TÜCHLE, în *Kirchengeschichte I*¹⁶, Paderborn 1958, p. 432, unde Sfântul Maxim este caracterizat ca teolog, dialectician și mistic, creator, într-o oarecare măsură, al misticii bizantine, fundamentate dogmatic, și premergător al scolasticii târzii din Evul mediu. Și în LThK² 7, Freiburg 1962, A. CERESA-GASTALDO, care este expert în tradiția manuscriselor operelor Sfântului Maxim, își exprimă convingerea că Sfântul Mărturisitor este cel mai important teolog grec al secolului al VII-lea, fără a pune vreun accent deosebit pe lupta Sfântului cu monotelismul.

Faptul de a sublinia această schimbare în evaluarea Sfântului Maxim nu înseamnă însă că s-a produs o revoluție completă. Studiile lui GRUMEL despre monotelism („Recherches sur l’histoire du monothélisme”, EO 27, 1928-29, 1930) puneau în evidență problemele unei dezvoltări doctrinare în operele Sfântului Maxim, iar discuția lui VON BALTHASAR despre motivele ce au determinat dezvoltarea aceasta arată încă o tendință de a privi problema monotelismului ca un punct de acces la complexitatea teologiei Sfântului Maxim. Deși nu avem de gând să tăgăduim întru totul acest lucru, noi credem totuși că acceptarea acestei tendințe de către foarte mulți teologi este un simptom al influenței vechiului criteriu de evaluare. Un bun exemplu al acestei tendințe este B. ALTANER, în *Patrologie* (a 5-a ediție revizuită); el îl caracterizează pe Sfântul Maxim ca cel mai însemnat teolog grec al secolului al VII-lea și contestatar erudit al monotelismului. Operele Sfântului ni-l revelează ca pe un dogmatist pătrunzător și mistic, cu înțelegere profundă, care și-a dedicat timpul și problemelor exegetice, și celor liturgice. El subliniază faptul că lupta Sfântului Maxim nu era îndreptată împotriva monotelismului decât după 642, dar se presupune că strădania teologică a Sfântului Maxim a atins apogeul interior în lupta cu această doctrină (vezi p. 484).

lismul. Tocmai în virtutea lucrării sale de sintetizare și corectare a gândirii tradiției teologice anterioare a putut să stabilească soluția ortodoxă a problemei monotelite, care nu a fost adoptată oficial decât după moartea sa.

În ceea ce privește atitudinea noastră fundamentală, există totuși și un anumit scepticism față de toate încercările de a demonstra vreo schimbare cu caracter profund sau revoluționar în teologia Sfântului Maxim. Avem convingerea că teologia Sfântului Maxim revelează mai degrabă o dezvoltare naturală și logică pe baza convingerilor calcedoniene generale, niciodată zdruncinate sau puse la îndoială. Așadar, intenția noastră este, printre altele, să demonstrăm că acest lucru nu este mai puțin adevărat în raport cu afirmațiile monotelite, indiferent cât de nesigur sau de nepăsător ar fi putut Sfântul Maxim să pară la început față de ele.

O astfel de afirmație atrage după sine o anumită critică a pozițiilor unor teologi ca Grumel și von Balthazar (în KL¹), care au elaborat diverse teorii ale unei crize sau transformări a Sfântului Maxim. Pentru scopul introducerii noastre, poate fi suficient să indicăm liniile principale ale discuțiilor lor, întrucât soluția acestei probleme influențează imaginea generală a semnificației și personalității teologice a Sfântului Mărturisitor.

Mai întâi, V. Grumel⁴¹ a arătat, în mod corect, că la primele sale reacții cunoscute față de monotelism (sau mai bine spus monoenergism, la vremea aceea), adică în Scrisoarea sa către Pirhus⁴², Sfântul Maxim pare să fie favorabil ereticului și cel puțin refuză să-și exprime o poziție fermă pentru sau împotriva a una sau două energii în Hristos. Dar a mai arătat și faptul că acest lucru era adevărat, într-o anumită măsură, chiar și în privința Sfântului Sofronie – călugăr și patriarh, considerat mai târziu primul promotor al diotelismului –, în Scrisoarea sa sinodală din 634, pentru că amândoi par să respecte *Psephos*-ul lui Serghie, patriarh al Constantinopolului, care interzice orice menționare a uneia sau a două voințe.⁴³

Până acum nu apare nici o problemă. Dar Grumel subliniază și faptul că, în scrisoarea Sfântului Maxim, voința umană este cu totul trecută în fundal și că vorbește numai despre voința divină. Căci pentru el voința divină este cea predominantă și – în perspectiva lui, ca și în a Sfântului Sofronie – trebuie mărturisită o unitate *morală*. Așadar, în privința acestei scrisori, putem rămâne cu impresia că pe Sfântul Maxim nu-l interesează încă existența

⁴¹ Vezi, în special, cel de al treilea articol al său cu privire la istoria monotelismului în EO 28 (1929), pp. 19-34.

⁴² Ep 19, PG 91, 589-597.

⁴³ Vezi afirmația rezumativă la GRUMEL, *art. cit.*, p. 34.

a două voințe în Hristos și că nu-i este clară încă propria poziție față de monotelism. Cel puțin aceasta este concluzia unora dintre teologi, concluzie bazată pe rezultatele lucrării lui Grumel.⁴⁴

Dar împotriva tendinței de a marca o diferență de greutate 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 *Ep 2*), deși ele, în primele scrieri, sunt considerate de la sine înțelese. Puse în contextul mai larg al teologiei generale a sfințirii și îndumnezeirii 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. Accentul pe care îl pune Grumel pe ezitarea Sfântului Maxim înainte de intrarea lui în controversă, fără îndoială că a colorat, într-o anumită măsură, imaginea generală a poziției Sfântului Maxim din scrierile de mai târziu.⁴⁵

Este remarcabil și rămâne ca unul din scopurile acestui studiu de a demonstra – așa cum Sherwood a făcut-o deja întrucâtva – că există un grad foarte mare de consecvență în teologia Sfântului Maxim, încă de la primele sale scrieri ascetice, chiar dacă își dezvoltă terminologia și își concentrează atenția asupra problemei voinței, de-a lungul disputei hristologice, în care el a avut un rol atât de important.

⁴⁴ Așa și HEINTJES, în *art. cit.*, p. 177, unde spune că în jurul anilor 633-34 Sfântul Maxim nu era încă implicat în dispută. Se spune că ar fi dat un răspuns vag întrebărilor lui Pyrrhus și că nu și-ar fi găsit direcția clară până în 640, și numai atunci a rupt relațiile cu Pyrrhus. Pe lângă aceasta, GRUMEL, în *DTC 10:1*, col. 449, a confirmat el însuși, într-o oarecare măsură, această impresie, în articolul său despre Sfântul Maxim, pentru că subliniază că Sfântul, în *Scrisoarea sa către Pyrrhus*, îl laudă pe patriarhul Serghie, și adaugă că acest lucru demonstrează că Sfântul Maxim nu începuse încă lupta împotriva acestei doctrine noi. Până în 640-641, el luptă doar împotriva monofizismului (col. 449).

⁴⁵ Deja E. CASPAR, în „*Die Lateransynode von 649*”, *ZKG 51* (1932), p. 102, n. 61, critica însă tendința lui Grumel – în legătură cu Onoriu, de data aceasta – de a minimaliza caracterul crucial al poziției luate deja în etapele de început ale dezbaterii, și a mai arătat că distincția decisivă a Sfântului Maxim între *ἐνέργεια* și *ἐνέργημα*, în acest context, poate fi urmărită până la origine în scrierile lui și este cel puțin anticipată în *Scrisoarea sa către Pyrrhus*, vezi *art. cit.*, p. 96, n. 49. Vezi SHERWOOD, în *ACW*, unde, de asemenea, critică poziția lui Pyrrhus și spune că *Ambigua* de mai târziu și *scrisoarea către Pyrrhus* – datează amândouă nu mai târziu de 634 – sunt primele semne clare ale respingerii monoenergismului de către Sfântul Maxim, în timp ce *ThPol 20* (cam pe la 640) este primul document antimonetelit databil al Sfântului Maxim – și nu *Scrisoarea către Petru* despre Pyrrhus din 643, așa cum sugera Grumel (p. 21). Sherwood subliniază, în același timp, legătura foarte strânsă – atât în teologia epocii, cât și a Sfântului Maxim – dintre punctul de vedere ascetic și cel dogmatic.

H. Urs von Balthasar a pus în discuție problema unei posibile crize în viața și în gândirea Sfântului Maxim, în studiul asupra sentințelor numite *Capete gnostice*, despre care el a dovedit că sunt corect atribuite Sfântului Maxim.⁴⁶ După părerea lui von Balthasar, în prima parte a vieții sale monastice Sfântul Maxim a trecut printr-o influență origenistă așa de puternică, reflectată în *Capete gnostice*, încât trebuie să vorbim despre o criză.⁴⁷ Împotriva acestei ipoteze, Sherwood a adus cel mai puternic argument, arătând că *Ambigua*, o lucrare anterioară, datată în jurul anului 634, dar despre care el crede că a fost concepută mai devreme, în timpul șederii Sfântului Maxim la Cizic, conține o respingere foarte puternică și conștientă a origenismului.⁴⁸ Aceasta îi dă curajul să afirme că primele zece sentințe din *Gnost*, pe care chiar von Balthasar le caracterizează ca fiind „Gegenmotive” (contramotive) pentru tot restul lucrării, trebuie considerate ca un rezumat al poziției Sfântului Maxim împotriva origenismului și, în același timp, ca oferind cadrul în care trebuie înțeles tot restul lucrării, cu toate reminiscentele ei din Evagrie și Origen.⁴⁹ Aici Sherwood a deschis calea unei noi evaluări, iar noi intenționăm să continuăm pe această linie. Mai trebuie observat că von Balthasar însuși, în a doua ediție a lucrării sale *Kosmische Liturgie*, a acceptat poziția lui Sherwood – deși minimalizând întrucâtva schimbarea pe care o implică – și a renunțat la ideea unei crize de-a lungul vieții și gândirii Sfântului Maxim. De fapt, istoria Sfântului Maxim cu greu ar putea fi dramatizată în felul acesta.

Dimpotrivă, poate că una dintre tendințele corecte din *Vita* este faptul că nu cunoaște nici o schimbare teologică în poziția Sfântului Maxim. De fapt, Sfântul pare să fi avut o linie de gândire foarte clar trasată de la început. Acest lucru poate că nu este atât de uimitor, dacă ne amintim că avea o capacitate de sinteză remarcabilă și – mai presus de toate – că împărtășea același punct de vedere cu al majorității Sfinților Părinți, acela că datoria lor principală nu este să creeze sisteme teologice originale, ci să reproducă și să arate credința și convingerile predecesorilor lor, adică ale Tradiției Bisericii.

⁴⁶ Vezi VON BALTHASAR, *Die „Gnostischen Centurien” des Maximus Confessor*, Freiburg i.Br. 1941, după revizuire, retipărită în *Kosmische Liturgie*², Einsiedeln 1961, pp. 482-643.

⁴⁷ Ideea este ilustrată foarte distinct în prima ediție a cărții lui VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Freiburg-München 1941, în special la pp. 27-35, dar și indirect, la p. 35 ff. J. GARRIGUES a discutat ulterior întreaga problemă și a încercat să împartă viața Sfântului Maxim în perioade diferite și precise; vezi *Maxime Le Confesseur...* Paris 1976, pp. 35-75.

⁴⁸ Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor* (SA36), Roma 1955.

⁴⁹ Vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 3f. și 35, și în ACW, p. 8 f.

3. O altă cercetare și scopul acestei lucrări

Lucrările teologice consacrate teologiei și poziției Sfântului Maxim Mărturisitorul se pot împărți pe diferite categorii și epoci. În cadrul acestei teze se pare totuși că ar fi foarte relevantă o distincție cronologică, chiar dacă ar putea lăsa deoparte anumite studii consacrate unor probleme tehnice sau de altă natură. Atenția noastră principală se concentrează asupra dezvoltării evaluării teologice a operei Sfântului Maxim, în timp ce problemele legate de critică de text, de exemplu, sau de influență directă sau indirectă a Sfântului Maxim în vremurile de mai târziu ne interesează numai în măsura în care ele pun în lumină poziția sa teologică și contribuie la o astfel de evaluare.

Din punct de vedere cronologic, cercetarea maximiană se poate împărți, în mare, în *cinci perioade*. Prima dintre acestea ne duce până în jurul anului 1930. Este o perioadă de studii sistematice ale doctrinei Sfântului Mărturisitor și ale unor probleme tehnice și istorice. La prima categorie trebuie menționate lucrările lui Weser⁵⁰, Straubinger⁵¹ și Schönfeld⁵², dar și articolele lui Steitz și Lampen despre dogma Sfintei Euharistii la Sfântul Maxim⁵³ și cele ale lui Montmasson despre conceptul de ἁπόθεια⁵⁴, și cel al lui Michaud despre problema *apocatastazei*.⁵⁵ La a doua categorie poate fi inclusă lucrarea critică a lui Soppa despre *Diversa capita*⁵⁶, material prezentat la Moscova de către Epifanovici⁵⁷, și considerațiile lui Montmasson despre viața Sfântului Maxim⁵⁸, ca și articolele

⁵⁰ H. WESER, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*, Diss., Halle – Berlin 1869.

⁵¹ H. STRAUBINGER, „Die Christologie des hl. Maximus Confessor”, Bonn 1906.

⁵² ⁵¹ G. SCHÖNFELD, *Die Psychologie des maximus Confessor*, Diss., Breslau 1918 (netipărită și nedisponibilă autorului).

⁵³ C. G. STEITZ, „Die Abendmahlslehre des Maximus Confessor”, *Jahrb. f. deutsche Theol.* 11(1866), pp. 229-238 și W. LAMPEN, „De Eucharistieleer van S. Maximus Confessor”, *StC* 2 (1926), pp. 33-54.

⁵⁴ E. MONTMASSON, „La doctrine de l'apatheia d'apres s. Maxime”, *EO* 14 (1911), pp. 36-41.

⁵⁵ E. MICHAUD, „Saint Maxime le Confesseur et l'apocatastase”, *Rev. Intern. de Théol.* 10 (1902), pp. 257-272.

⁵⁶ W. SOPPA, *Die Diversa capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung*, Diss., Dresden 1922.

⁵⁷ S. L. EPIFANOVITCH, „Materials to serve in the study of the life and works of St. Maximus the Confessor” (în rusă), Kiev 1917.

⁵⁸ MONTMASSON, *EO* 13 (1910), pp. 149-154.

lui Stiglmayr și Draeseke despre relațiile Sfântului Maxim cu alți scriitori și influența lui ulterioară.⁵⁹

În jurul anului 1930 începe o *a doua* perioadă, caracterizată printr-o atitudine întrucâtva critică față de scrierile Sfântului Maxim sau față de originalitatea gândirii sale. În privința atitudinii critice, M. Viller este cel mai reprezentativ. În articolul său din 1930 a încercat să dovedească dependența totală a Sfântului Maxim de Evagrie Ponticul, cel puțin în cea mai importantă lucrare ascetică a Sfântului, *O sută de capete despre dragoste*.⁶⁰ Mergând pe o linie similară, Grumel reconstruiește, pe de o parte, cronologia Sfântului Mărturisitor, arătând că *Vita* este irelevantă, și, pe de altă parte, demonstrează cel puțin ezitarea Sfântului Maxim cu privire la monotelism, la apariția lui.⁶¹ Ar mai trebui poate notat că Grumel a consacrat un întreg articol problemei unei posibile dependențe a Sfântului Maxim de Leonțiu al Bizanțului⁶², în privința unei teme în care E. Stéphanou a demonstrat, câțiva ani mai târziu, ortodoxia Sfântului Maxim.⁶³ Tot o caracteristică a situației din această perioadă este și faptul că Pegon, editând *Capetele* în limba franceză, deși arată în notele sale diferențele esențiale între Evagrie și Sfântul Maxim, nu se află încă în poziția de a extrage din ele toate concluziile pozitive.⁶⁴ Tot spre sfârșitul acestei perioade, von Balthazar a scris articolul său important în care dovedea că majoritatea Scoliiilor la opera Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul au fost greșit atribuite Sfântului Maxim și că, probabil, ele erau de fapt opera Sfântului Ioan de Skytopolis.⁶⁵

Însă în 1941 au apărut semne clare ale unei noi reevaluări pozitive a Sfântului Maxim. Aceasta a fost la început o atitudine întrucâtva ezitantă, dar mai târziu a devenit din ce în ce mai fermă. Această *a treia* perioadă a continuat până în anii '70, iar teza de față a intenționat inițial să lărgască

⁵⁹ J. STIGLMAYR, „Maximus Confessor und die beiden Anastasius”, *Katholik* 88 (1908), pp. 39-45, și J. DRAESEKE, „Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena”, *ThStKr* 84 (1911), pp. 20-60 și 204-229.

⁶⁰ M. VILLER, „Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime. Les oeuvres d'Evagre le Pontique”, *RAM* 11 (1930), pp. 156-184, 239-268.

⁶¹ Vezi GRUMEL, *EO* 26 (1927), pp. 24-32 și 28 (1929), pp. 31-34.

⁶² GRUMEL, „La comparaison de l'âme et du corps et l'union hypostatique chez Léonce de Byzance et S. Maxime le Confesseur”, *EO* 25 (1926), pp. 393-406.

⁶³ E. STÉPHANOU, „La coexistence initial du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologue”, *EO* 31 (1932), pp. 304-315.

⁶⁴ *Maxime le Confesseur, Centuries sur la charité*, Introducere și traducere de J. PEGON (SCH9), Paris – Lyon 1945.

⁶⁵ VON BALTHAZAR, „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis”, *Schol* 15 (1940), pp. 16-38, retipărită în IDEM, *Kosmische Liturgie*², pp. 644-672.

această evaluare, încât să acopere anumite aspecte care până atunci nu fuseseră suficient tratate.

Este foarte semnificativ faptul că în anul 1941 au apărut trei lucrări dedicate Sfântului Maxim. Mai întâi a fost un studiu foarte scolastic, dar bine sistematizat și foarte util, asupra doctrinei Sfântului Maxim despre sfințire și îndumnezeire, scris de călugărul iezuit, plecat dintre noi, J. Loosen.⁶⁶ Studiul pornește de la premisa că gândirea Sfântului Maxim are o importanță centrală la sfârșitul perioadei patristice și, în cadrul sferei sale restrânse, demonstrează clar consecvența teologiei Sfântului Mărturisitor, chiar dacă este marcat de o anumită tendință de supra-sistematizare. Apoi von Balthazar i-a continuat studiul și, în lucrarea sa despre așa-numitele *O sută de capete gnostice*, a prezentat dovezi în favoarea originii lor maximiene⁶⁷, deși, acceptându-le, a considerat necesar să le clasifice ca parțial origeniste, și astfel să dea loc unei „crize origeniste” în viața Sfântului Mărturisitor. Această teorie a devenit, la rândul ei, parte integrantă a mării sale opere publicate în 1941, *Kosmische Liturgie*.⁶⁸ Acest lucru nu poate diminua meritul lucrării sale ambițioase și generoase, care l-a readus în centrul atenției pe Sfântul Maxim, ca fiind unul dintre cei mai de seamă Părinți bisericești, a cărui importanță a fost subliniată prin numeroase referiri la teologia și filozofia modernă. Această carte este una dintre primele mari mărturii ale reînvierii studiilor patristice în epoca modernă, după cum se poate observa și din faptul că încă din 1947 a fost publicată o traducere a ei în limba franceză.⁶⁹

Un alt exemplu de evaluare pozitivă ne-a fost oferit de J. Heintjes, cel care, însă în 1935, a publicat un articol care-l prezenta pe Sfântul Maxim drept învățător necunoscut al Bisericii⁷⁰, dar între anii 1942-1943 el și-a completat studiile cu două articole pe tema doctrinei Sfântului Maxim despre sfințire și îndumnezeire, cuprinzând multă informație de valoare.⁷¹

⁶⁶ J. LOOSEN, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor* (MBTh 24), Münster (Westf.) 1941.

⁶⁷ H. VON BALTHASAR, *Die „Gnostischen Centurien” des Maximus Confessor*, Freiburg i.Br. 1941.

⁶⁸ Referirile la această operă vor fi găsite aici cu abrevierea KL¹, iar la cea de a doua ediție a ei, cu KL².

⁶⁹ VON BALTHASAR, *Liturgie Cosmique, Maxime le Confesseur*, traducere de L. L'HAUMET și H.-A. PRENTOUT, Paris, 1947.

⁷⁰ HEINTJES, „Een onbekende leraar van ascese on mystiek: Sint Maximus Confessor”, în StC 11 (1935), pp. 175-200.

⁷¹ HEINTJES, „De opgang van den menschelijken geest tot God volgens Sint Maximus Confessor”, BiNJ 5 (1942), pp. 260-302; 6 (1943), pp. 64-123. (Disertația lui HEINTJES, *Sancti Maximi Confessoris de cognitoine humanae doctrina*, din 1937, a rămas nepublicată și nu am avut-o la dispoziție.)

Acestea sunt asemănătoare operei lui Loosen, dar mai puțin științifice, mai scurte și nu atât de detaliate.

Tendința de a reevalua pozitiv opera Sfântului Maxim a fost adâncită și amplificată în anii '50 de lucrările lui Sherwood, Dalmais, și Hausherr. În 1952 Sherwood a publicat propria cronologie a vieții și operei Sfântului Maxim și a respins ideea unei crize origeniste în viața Sfântului Mărturisitor, idee propagată de von Balthazar.⁷² În același an I. Hausherr și-a publicat studiul său foarte subiectiv, dar important, despre iubirea de sine, studiu dedicat Sfântului Maxim⁷³, iar I.-H. Dalmais, care publicase în 1948 o traducere a scrierii *Ep 2*, cu o scurtă introducere, a scris două articole fundamentale, unul, o introducere în gândirea teologică a Sfântului Maxim, iar celălalt, o prezentare a doctrinei foarte importante despre „logoi”.⁷⁴ În 1953, Dalmais a scris din nou două introduceri valoroase, una despre comentariul Sfântului Maxim la Rugăciunea Domnească⁷⁵ și una despre *Liber asceticus*.⁷⁶ Sherwood și-a continuat opera și a publicat în 1955 studiul său despre *Ambigua*, unde – împotriva ipotezei lui von Balthazar – a dovedit că Sfântul Maxim respinsese de la început origenismul⁷⁷, și volumul dedicat Sfântului Maxim din seria *Ancient Christian Writers*, în care a oferit o introducere generală foarte extinsă despre gândirea Sfântului Maxim, cu note detaliate la *Liber asceticus* și la *O sută de capete despre dragoste*.⁷⁸

⁷² SHERWOOD, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor* (SA 30), Roma 1952.

⁷³ I. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité, selon Saint Maxime le Confesseur* (Orientalia Christiana Analecta 137), Roma 1952.

⁷⁴ Vezi I.-H. DALMAIS, „S. Maxime le Confesseur, Docteur de la Charité”, VS (1948), pp. 296-303; „L'œuvre spirituelle de s. Maxime le Confesseur”, VS Suppl. 21 (1952), pp. 216-226 și „La théorie des «Logoi» des créatures chez s. Maxime le Confesseur”, RSPT 36 (1952), pp. 244-249.

⁷⁵ DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative: Le commentaire du Pater Noster de s. Maxime le Confesseur”, RAM 29 (1953), pp. 123-159.

⁷⁶ DALMAIS, „La doctrine ascétique de s. Maxime le Confesseur d'après le *Liber asceticus*”, *Irénikon* 26 (1953), pp. 17-39. Ar trebui adăugat că revista *Irénikon* a publicat încă din anii 1936-1938 o traducere a explicării Sfintei Liturghii de către Sfântul Maxim, *Mystagogia*, cu o introducere de Mme M. LOT-BORODINE, *Irénikon* 13 (1936), pp. 466-472, 595-597, 717-720; 14 (1937), pp. 66-69, 182-185, 282-284, 444-448; 15 (1938), pp. 71-74, 185-186, 276-278, 390-391, 488-492.

⁷⁷ SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor* (SA36), Roma 1955.

⁷⁸ *St. Maximus the Confessor, The Ascetic Life, The Four Centuries on Charity*. Intr. de P. SHERWOOD. (ACW 21). Westminster-Londra 1955. (Referirile la această operă le veți găsi aici cu abrevierea ACW.)

A doua ediție a cărții lui Urs von Balthazar, *Kosmische Liturgie* (1961), rezumă excelent aceste eforturi ale celei de a treia perioade, la care mai trebuie adăugate nu numai capitolul lui Dalmais dedicat Sfântului Maxim, din *Théologie de la vie monastique* din același an⁷⁹, sau rezumatul său succint asupra poziției și teologiei Sfântului Maxim, din revista canadiană *Sciences Ecclésiastiques*⁸⁰, ci și contribuțiile documentate ale lui E. von Ivánka la înțelegerea Sfântului Maxim, pe fundalul atitudinii filozofice origeniste⁸¹, ca și articolele onorifice ale lui W. Völker despre relația Sfântului Maxim cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, dedicate lui A. Stohr și lui E. Kosterman.⁸²

Această ultimă contribuție a anunțat o nouă monografie a Sfântului Maxim scrisă de Völker, cel care consacrase deja numeroase lucrări teologice doctrinei sfințirii și desăvârșirii duhovnicești la scriitori ca Filon din Atena, Sfântul Clement al Alexandriei, Origen, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.⁸³ Sfântul Maxim aduce, desigur, o desăvârșire logică acestei serii admirabile. *Magnum opus* a lui Völker, dedicată Sfântului Maxim, a apărut în 1965: *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*. Mai trebuie menționate în acest context două teze: cea a lui M. Wallace despre teologia afirmativă și negativă a Sfântului Maxim⁸⁴ și cea a lui J. D. Zizioulas, despre hristologia sa. Au mai fost anunțate și alte stu-

⁷⁹ DALMAIS, „Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp. 411-421.

⁸⁰ DALMAIS, „La fonction unificatrice du Verbe Incarné dans les œuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur”, în *Sciences Ecclésiastiques* 14 (1962), pp. 445-459.

⁸¹ E. VON IVÁNKA, „Der Philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus”, *JOBG* 7 (1958), pp. 23-49 (cf. IDEM, „Korreferat zu P. Sherwood, Maximus and Origenism”, în *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, München 1958 [2 pp.]) și IDEM, „Einleitung”, în *MAXIMOS DER BEKENNER, All-Eins in Christus*, Einsiedeln 1961, pp. 5-14.

⁸² W. VÖLKER, „Der Einfluss Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor”, în A. STOHR, *Universitas*, I, Mainz 1960, pp. 243-254, și în *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (TU 77), Berlin 1961, pp. 331-350. Studiul lui V. CROCE asupra metodei teologice a Sfântului Maxim ar trebui de asemenea menționat aici cu aprecierea cuvenită; vezi *Tradizione e ricerca...*, Milano 1974.- Rădăcinile capadociene ale teologiei Sfântului Maxim sunt evidente. Pe această temă, vezi G. C. BERTHOLD, „The Cappadocian Roots...”, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, Fribourg 1982, pp. 51-59.

⁸³ Vezi VÖLKER, *Fortschrift und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig 1938; IDEM, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Tu 57), Leipzig 1952; IDEM, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (BHT 7), Tübingen 1931; IDEM, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955; și IDEM, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958.

⁸⁴ M. WALLACE, *Affirmation and Negation in the Theology of St. Maximus the Confessor* (în copie dactilografată), Pontif. Inst. S. Anselmi, Roma 1960.

dii.⁸⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul a atras în mod evident un număr de teologi de diferite naționalități și confesiuni.

O *a patra* fază a studiilor dedicate Sfântului Maxim a început în anii '70 și se constituie dintr-un număr de monografii care au pornit de la „Școala” dominicanului M.-J. Le Guillou, care a scris un Cuvânt înainte la fiecare. Primul dintre aceste studii a fost *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur* de A. Riou, conținând o dezvoltare a cosmologiei Sfântului Maxim, studiu care merge mult mai departe decât analiza mea și care clarifică totodată faptul că Sfântul Maxim însuși considera deja rațiunile (λόγοι) energii divine. Mult mai influențat este studiul lui J. M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, publicat în 1976. Tendința acestei „școli” de a-l interpreta pe Sfântul Maxim după tiparul tradiției teologice apusene este evidentă. Sfântul Maxim este în mod evident o persoană care nu poate fi interpretată numai ca teolog bizantin. În gândirea sa teologică sunt multe elemente care indică faptul că el este atât „apusean”, cât și „răsăritean” (aprecierea papalității și pregătirea pentru o valorificare pozitivă a doctrinei „filioque”, de exemplu). Totuși, a-l considera „tomist” ar fi prea mult!

Al treilea studiu din această serie are o temă restrânsă, dar convingătoare. A fost publicat în 1979 de către F.-M. Lethel și intitulat *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Maxime le Confesseur*. Acest studiu arată faptul că lupta pentru cele două voințe în Hristos nu a fost o preocupare ocazională sau teoretică a Sfântului Maxim, ci a avut o importanță hristologică crucială. Nu pot fi negate implicațiile ei antropologice. În ceea ce mă privește, trebuie să admit că nu îmi dădusem seama de felul cum descrierea momentului din Grădina Ghetsimani, făcută de Sfântul Maxim, constituie o afirmație esențială a statutului omului (în Hristos), ca fundamental liber în alegerea existențială.

Culminarea acestei serii impresionante de studii o reprezintă cartea lui P. Piret din 1983, *Le Christ et la Trinité. Selon Maxime le Confesseur*. Și aici avem câteva traduceri valoroase. Studiul adâncește analiza modului cum înțelege Sfântul Maxim problema celor două voințe în Hristos, dar o leagă și de fundamentul său trinitar (pe care nu l-am dezvoltat destul de mult aici, ci în *Man and the Cosmos*).

⁸⁵ Vezi SHERWOOD, „Survey on recent work on Saint Maximus the Confessor”, *Traditio* 20 (1964), p. 436. Acest articol conține și evaluarea cercetării moderne asupra Sfântului Maxim de către Sherwood. Pentru mai multe detalii despre cărțile menționate la paginile 17 și 18 de mai jos, vezi Bibliografia.

Un studiu paralel de mare importanță din această perioadă este disertația lui F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, din 1980. Este o analiză foarte echilibrată a aspectului antropologic al hristologiei Sfântului Maxim, în care însuși conceptul de περιχώρησις joacă un rol important.

Punctul culminant al acestei serii de studii consacrate Sfântului Maxim îl reprezintă volumul simpozionului din 1980, editat în 1982 de către F. Heinzer și Chr. Scönborn, cu titlul *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*. În același timp, contribuțiile individuale din acest volum indică noi arii de cercetare a operei Sfântului Maxim.

Astfel apare a cincea și ultima perioadă. Consider ca aparținând acestei perioade cartea mea, *Omul și cosmosul*, deși ea rezumă reflecții, fără să deschidă noi drumuri. Însă lucrarea cea mai impresionantă a acestei perioade este studiul lui P. M. Blowers, *Quaestiones ad Thalassium: Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor* (1991), o analiză pătrunzătoare a metodei de exegeză a Sfântului Maxim. Punctul de pornire al acestei lucrări este ediția critică a lui C. Laga și C. Steel.

Tot în această ultimă perioadă trebuie menționat și studiul, încă în desfășurare, al lui J. P. Farrell, asupra conceptului de voință liberă la Sfântul Maxim (concentrând într-un fel de rezumat lucrările anterioare, deși nu totdeauna foarte convingător), *Free Choice in St. Maximus the Confessor* (1989). Farrell a mai făcut și o traducere importantă: *Disputation with Pyrrhus*. În acest context, mai pot fi menționate numeroase contribuții de mai mică anvergură. Se pare că situația prezentă a studiilor asupra operei Sfântului Maxim se caracterizează prin lucrări de cercetare mai detaliate. După cum Blowers a subliniat, sunt multe de făcut în acest domeniu. Textele Sfântului Maxim au fost folosite mai mult pentru rezumări sistematice decât pentru particularitățile lor intrinsece.

În toată această perioadă, antropologia Sfântului Maxim a fost studiată mai ales în contextul hristologiei, dar nu a existat încă nici un studiu consacrat în întregime antropologiei Sfântului Maxim până la acesta. Cea mai apropiată de preocuparea mea este recenta monografie a Sfântului Maxim scrisă de filozoful și teologul francez J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, prezentată ca lucrare de doctorat la Facultatea de Teologie protestantă din Strasbourg, în 1994 (și urmând a fi publicată sub formă de carte). Acest studiu admirabil, pe care de abia am putut să-l menționez aici, nu acoperă totuși întreaga arie a studiului de față. De aceea, această nouă ediție îmi pare a fi, în cele din urmă, bine motivată.

Aspectele antropologice sunt tratate, desigur, în lucrările majore ale lui von Balthasar și Sherwood (ca și ale altora de după ei), dar, întrucât studiul lui von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, se concentrează în special asupra cosmologiei, iar lucrarea lui Sherwood despre *Ambigua* și alte contribuții au ca centru de interes respingerea de către Sfântul Maxim a origenismului, aceste aspecte servesc ca elemente ale unei alte viziuni sau ale unei altfel de argumentații decât cea pur antropologică.⁸⁶ Pe de altă parte, Dalmais a manifestat de la început un interes deosebit pentru argumentația antropologică, în special în raportul ei cu teologia ascetică și mistică a Sfântului Maxim⁸⁷, și a contribuit recent cu alte expresii ale acestui interes, prin articole consacrate antropologiei spirituale a Sfântului Mărturisitor⁸⁸, însă acest mare expert în gândirea Sfântului Maxim nu a avut niciodată ocazia să adune tot materialul într-un singur studiu mai amplu. Se simte încă nevoia unei monografii care să abordeze teologia și spiritualitatea Sfântului Maxim în primul rând din perspectiva concepției sale despre om.

Lucrarea de față este o încercare de a răspunde acestei necesități. A fost scrisă cu convingerea clară că antropologia Sfântului Maxim deține cheia întregii sale teologii și că această antropologie, la rândul ei, este rodul reflecției personale a Sfântului Mărturisitor asupra convingerilor hristologice ale Sinodului de la Calcedon, așa cum au fost ele mai târziu demonstrate și explicate de Sinodul de la Constantinopol din 553. Pozițiile doctrinare și personale ale Sfântului Maxim – ca și remarcabilul său eclecticism – sunt motivate de viziunea asupra omului ca centru al creației lui Dumnezeu și ca subiect particular al Providenței Sale, de viziunea asupra omului ca microcosmos și mediator. Spiritualitatea creștină înseamnă pentru el restituirea acestui microcosmos și împlinirea funcției mediatoare a omului. De aceea totul se orientează de la Întruparea lui Hristos, prin care această restituire și împlinire devine o realitate deschisă omului. Unitatea care nu afectează diferențele constituie taina Întrupării, dar în ea se află și taina omului și a lumii.

⁸⁶ Acest lucru este adevărat și cu privire la contribuția lui SHERWOOD la Congresul internațional al bizantinologilor de la München, 1958, deși într-o mare măsură se ocupă de afirmațiile antropologice ale Sfântului Maxim; vezi IDEM, *Maximus and Origenism*. APXH KAI TEOΣ, în *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress* (27 pp.).

⁸⁷ Același lucru este adevărat și în privința lui HAUSHERR.

⁸⁸ DALMAIS, „L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur”, în *Recherches et Débats* 36 (1961), pp. 202-211 și „La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise”, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 13-25. În legătură cu aceasta mai trebuie menționat K.-H. UTHEMANN, „Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor”, *ibid.*, pp. 223-233.

Numai dragostea, ca factor unificator, este, pentru Sfântul Maxim, capabilă să combine aceste elemente într-o unică lucrare divino-umană, pentru că ea îi include pe toți și respectă libertatea tuturor.

În capitolele următoare, vom încerca să prezentăm diferitele aspecte ale viziunii antropologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul pornind de la hristologia sa, trecând prin cosmologie și ajungând la subtilitățile doctrinei despre desăvârșire. Din rațiuni evidente – cum ar fi legătura clară a Sfântului Maxim cu o lungă tradiție de gândire creștină, în care s-a format și eclecticismul cuprinzător ce caracterizează relația sa cu predecesorii săi (ca Evagrie, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, Sfinții Părinți Capadocieni, Sfântul Nemesius din Emesa etc.) –, această prezentare va include inevitabil secțiuni de studiu comparativ. Secțiunile vor fi lărgite în punctele de interes special, acolo unde prezentările sistematice ale unui astfel de material comparativ lipsesc sau sunt insuficiente sau acolo unde pare a fi necesară o cunoaștere detaliată a cadrului cultural al Sfântului Maxim pentru înțelegerea poziției sale, ca și pentru argumentarea tezei înseși. În alte situații, cu toate că o prezentare similară de material comparativ ar fi la fel de interesantă *per se*, a trebuit abandonată, fiind de mai mică importanță pentru argumentația și scopul general al acestei lucrări.

Concentrarea atenției noastre asupra antropologiei Sfântului Maxim și asupra aspectelor care pot să evidențieze în mod special originalitatea și consistența poziției lui teologice ne determină să lăsăm deoparte elemente foarte importante ale gândirii sale, dar care sunt mai puțin relevante pentru tema noastră. Astfel de elemente ar fi eclesiologia Sfântului Maxim și doctrina sa despre Sfintele Taine, principiile sale exegetice, cunoașterea practică a exercițiilor duhovnicești de către el etc. Tot aici mai trebuie amintită doctrina Sfântului Maxim despre Sfântul Duh și rolul Sfântului Duh în diverse etape ale dezvoltării duhovnicești, la care ne vom întoarce cu diverse ocazii, dar căreia nu îi vom acorda nici o secțiune specială. Motivul acestei omiteri este în special faptul că dorim să ne concentrăm atenția asupra punctelor unde influența convingerilor hristologice ale Sfântului Maxim, ca esență a întregii sale gândiri, se poate vedea cel mai clar, în vreme ce convingerile pneumatologice pe care le împărtășește cu tradiția răsăriteană în general sunt de mai mică importanță în contextul nostru.⁸⁹

⁸⁹ LOOSEN, în *Logos und Pneuma*, pp. 87-126, oferă o prezentare sistematică a înțelegerii termenului πνεῦμα la Sfântul Maxim și în mod special a rolului lui πνεῦμα în cadrul dezvoltării și desăvârșirii duhovnicești a omului. Rezumă cele mai importante aspecte ale acestei teme, dar în același timp arată clar – chiar și prin caracterul ei foarte formal și prin di-

Perspectiva noastră este doar teologică. Din acest motiv, aspectele care țin mai mult de domeniul istoriei și fenomenologiei religiei au trebuit neglijate. Punctele de vedere strict filozofice sunt introduse numai în măsura în care aparțin contextului necesar pentru înțelegerea gândirii Sfântului Maxim sau atunci când oferă un cadru de înțelegere al unui anumit accent sau aspect particular al argumentării sale.

menșiunea destul de restrânsă – că doctrina Sfântului Maxim nu este originală sub acest aspect, nici așa de interesantă încât să fie comparabilă cu doctrina sa despre Logos și λόγοι.

CAPITOLUL I

Fundamentul hristologic

A. Moștenirea calcedoniană și teologia Sfântului Maxim despre Întrupare

Este un lucru general acceptat printre teologi faptul ca dogma despre Hristos și teologia Întrupării formează centrul gândirii Sfântului Maxim. Ar fi suficient să amintim aici afirmațiile lui Sherwood. Din perspectiva lui, sistemul teologic al Sfântului Maxim formează un întreg cuprinzător, o sinteză, iar centrul acestei sinteze este „taina lui Hristos”¹, care este același lucru cu „taina iubirii”². Alți specialiști în teologia Sfântului Maxim au făcut aceleași generalizări.³ Oricine se apleacă asupra scrierilor Sfântului Maxim poate observa adevărul acestor opinii.

Este însă tot atât de evident faptul că tipul de hristologie cu care vom lucra în acest caz este strâns legat de formulările Sinodului de la Calcedon. Pentru Sfântul Maxim, Întruparea înseamnă tocmai unirea ipostatică a naturii divine și umane. Termenii-cheie ai teologiei calcedoniene se regăsesc peste tot în scrierile Sfântului Maxim; într-adevăr, se poate chiar demonstra că aceste aluzii frecvente la Calcedon indică direcția principală a gândirii sale și merg mult dincolo de ceea ce ține de o teologie a Întrupării într-un sens mai restrâns.⁴

¹ Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 29.

² SHERWOOD, *op. cit.*, p. 91.

³ Vezi, de exemplu, LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 50; HEINTJES, StC 11 (1935), p. 194 și IDEM, BiNJ 6 (1943), p. 78 f.; DALMAIS, *Irénikon* 26 (1953), p. 21; HAUSHERR, *Philautie*, pp. 151-154, și nu mai puțin VON BALTHASAR, KL², pp. 62 f., 66 și 204 ff.

⁴ De exemplu putem găsi termenul ἀδιάρητος în Ep 15; PG 91, 560 D; ἀδιάρητως în Ep 13; PG 91, 524 D; Amb 5; PG 91, 1052 B; Amb 7; 1097 B; Amb 10; 1136 B; Amb 41; 1312C (împreună cu ἀδιάρητος). Vezi și VON BALTHASAR, KL², pp. 37, 55, 232. Mult mai frecvent sunt însă folosiți termenii ἀσύγχυτος și ἀσυγχύτως; vezi de exemplu Ep 12; PG 91, 469 AC; Ep 15; 557D; Amb 3; PG 91, 1040 C; Amb 4; 1044D; Amb 7; 1077 C; Amb

Putem să mergem însă mai departe și să afirmăm că dependența Sfântului Maxim de Calcedon și de teologia lui nu-și află cea mai puternică expresie într-o repetare intenționată a formulelor Sinodului, ci într-o reflectare teologică asupra conținutului său hristologic, care se dovedește astfel a fi decisivă într-o diversitate de contexte teologice. Și în special perspectiva Sfântului Maxim asupra problemei *communicatio idiomatum* a celor două naturi este cea care merită atenția noastră, întrucât aici se pare că, într-o anumită măsură, a adus o contribuție de inițiator, mai ales pentru că a așezat în gândirea sa o bază bine elaborată, un fundament bine conceput pentru teologia îndumnezeirii și desăvârșirii duhovnicești.

Nici ideea de *communicatio idiomatum* (comunicarea însușirilor) în sine, nici centralitatea ei nu sunt, desigur, o inovație a Sfântului Maxim. Ideea avea deja un loc central. Încă dinainte de Sinodul de la Calcedon începuse să se folosească – cu un scop mai mult sau mai puțin definit –, iar după Calcedon – ca de altfel de-a lungul întregului secol al VI-lea –, se pare că ajunsese să fie un lucru foarte obișnuit a se atribui însușirile divine lui Hristos-Omul și însușirile umane lui Hristos-Dumnezeu, într-un mod mai mult sau mai puțin mecanic. Diverse cercuri și grupuri au dezvoltat ideea în diferite feluri. S-a pus în evidență, foarte corect, faptul că atributul de *Theotokos* (Născătoare de Dumnezeu) presupune o formă de *communicatio idiomatum* și că așa-numita formulă teopashită, utilizată în cercurile „monofizite”: *unus ex Trinitate passus est* (Unul din Treime a pățimit) reprezintă o aplicare particulară a aceleiași idei.⁵

Ideea unei *communicatio idiomatum* se întîlnește încă de la Sfântul Irieneu și într-o mare măsură, la Origen; este deja preluată și dezvoltată în Biserica primară⁶, chiar dacă a fost actualizată în special în secolul al V-lea și a dobândit o funcție mai clară după Sinodul de la Calcedon. La Apolinarie, ideea capătă o poziție dominantă⁷, în timp ce, pe de altă parte, antiohienii au considerat utilizarea prea frecventă a formulărilor *communicatio* a fi periculoasă. Evaluarea ei pozitivă de către Apolinarie a provocat la Nestorie o

10; 1176 C; *Amb* 27; 1269 B (ἀσύγχυτος); și *ThPol* 15; PG 91, 169 B; *Pyrrh*; PG 91, 296 D; *Amb* 5; 1052 B; 1053 B; 1057 D; *Amb* 7; 1077 C; 1097 B și *Amb* 42; 1320 B (ἀσυγχύτως). Vezi VONBALTHASAR, KL², pp. 37, 54 f., 57, 150, 158, 204, 230, 250 și 330. De asemenea, este folosit și ἀτρέπτως, de exemplu în *Thal* 22; CCSG 7, p. 137; *Ep* 15; PG 91, 556 D și *Amb* 42; PG 91, 1320 C (vezi de asemenea și ἀνολλοιώτως, *Thal* 22; CCSG, p. 137.) ἀχωρίστως este chiar destul de frecvent folosit de Sfântul Maxim; vezi de exemplu *Amb* 4; PG 91, 1044 D; *Amb* 5; 1049 C și 1052 C.

⁵ Vezi E. AMANN, art. „Théopaschite”, DTC 15, col. 505 ff.

⁶ Vezi A. MICHEL, art. „Idiomes”, DTC7: 1, col. 596 ff.

⁷ Vezi A. GRILLMEIER, „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon”, *Chalk I*, p. 112.

limitare negativă corespunzătoare. Conform modificării sale, *communicatio idiomatum* se poate aplica numai *persoanei* în care s-a realizat unirea, lui Hristos. Dar Logosului divin și naturii umane în sine, aplicarea ei este interzisă.⁸ Însă o astfel de atitudine restrictivă față de idee era deja cunoscută mai dinainte⁹ și s-a regăsit mai târziu și printre ortodocși. Astfel, la sfârșitul secolului la V-lea, papa Ghelasie susține, desigur, ideea de *communicatio idiomatum*, dar, în același timp, este foarte dornic să sublinieze că aceasta nu are nici o influență asupra naturilor.¹⁰ Într-un fel, era mai ușor pentru monofiziți să folosească ideea fără rezerve.¹¹ De fapt, a ajuns mai târziu să joace un rol foarte important în monofizism – de exemplu la Severus. Însă acest lucru nu l-a împiedicat pe un om ca Sahdona, care se afla în relație strânsă cu nestorienii, să propovăduiască o *communicatio idiomatum* reală.¹²

Așadar, contribuția personală a Sfântului Maxim în această privință trebuie căutată în altă direcție. Așa cum vom vedea mai târziu, utilizarea nelimitată și iresponsabilă a ideii de *communicatio* într-un sens mai formal îi este, de fapt, străină Sfântului Maxim. Contribuția sa la dezvoltarea teologică pe acest plan este, prin urmare, mai puțin legată de ideea de *communicatio idiomatum* în sine, cât de elaborarea ideii de întrepătrundere reciprocă, de *perihoreză*. Această ultimă idee devine centrală în teologia Sfântului Maxim și se dezvoltă astfel încât ajunge să modifice și să modereze ideea de *communicatio*.

Importanța realizării Sfântului Maxim este cel mai bine ilustrată în faptul că termenul *perihoreză* – ca expresie a felului de relație de *communicatio* care există între natura divină și cea umană în Hristos – pare să fi fost folosit prima oară chiar de Sfântul Maxim.¹³ În scrierea lui Pseudo-Chiril, *De sacrosanta Trinitatae*, găsim acest termen cu sens asemănător¹⁴, dar tratatul nu poate fi anterior Sfântului Maxim. Mai degrabă pare să fi fost influențat de ideile Sfântului Maxim într-un fel care ne amintește de Sfântul Ioan Damaschinul.¹⁵

⁸ Vezi MICHEL, *art. cit.*, col. 597.

⁹ Spre exemplu, atât antiarianul Eustatie al Antiohiei, cât și arianul Eusebie de Emesa au adoptat o astfel de atitudine; vezi GRILLMEIER, *art. cit.*, pp. 128 și 134.

¹⁰ Vezi F.HOFMANN, „Der Kampf de Pápste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormisdas”, Chalk 2, p. 63 f.

¹¹ Vezi, de exemplu, J. LEBON, „La christologie du monophysisme sévérien”, Chalk I, p. 568 și n. 98.

¹² Vezi W. DE VRIES, „Die syrisch-nestorianische haltung zui Chalkedon”, Chalk I, p. 634.

¹³ Vezi G.L. PRETIGE, *God in Patristic Thought*², Londra 1952, p. 291.

¹⁴ Ps.-Chiril, *De Sacrosancta Trinitate*, 22; PG 77, 1164 A; 24; 1165 C; 27; 1172 D.

¹⁵ În realitate, găsim acest tratat încorporat în lucrarea Sfântului Ioan, *De fide orthodoxa* (deși nu cap. 22) și s-a argumentat că ar putea fi chiar o operă a Sfântului Ioan. Vezi J. M. HOECK, *art.* „Joh. von Damaskus”, LThK², 5(1960), col. 1024.

Ce înseamnă atunci *perihoreză* la Sfântul Maxim? Răspunsul la această întrebare este de primă importanță, mai întâi pentru că ne poate ajuta în chip hotărâtor să definim caracterul poziției calcedoniene a Sfântului Maxim. Dacă Sfântul Maxim înțelege *perihoreza* mai mult sau mai puțin exclusiv, ca pătrundere divină în natura umană, atunci ezitarea inițială asupra împotrivirii față de începuturile monotelismului, pe care unii teologi au găsit-o în primele scrieri¹⁶ ale Sfântului Maxim, s-ar putea confirma, întrucât această perspectivă unilaterală asupra ideii de *communicatio idiomatum* era familiară în cercurile „monofizite”. Pe de altă parte, dacă Sfântul Maxim utilizează conceptul de *perihoreză* numai cu rezerve puternice, sub toate aspectele, atunci ar deveni evidentă tendința antiohiană.

Problema se complică și mai mult prin faptul că au fost prezentate opinii parțial contradictorii de către teologi interesați în mod special de acest aspect al teologiei Sfântului Maxim.¹⁷ Există un acord general¹⁸ asupra faptului că preocuparea Sfântului Maxim pentru ideea de *communicatio* este strâns legată de interesul său pentru lucrările lui Hristos, dar părerile au fost împărțite cu privire la natura acestei preocupări. Un cărturar mai vechi și sistematic, ca H. Weser, a remarcat deja poziția centrală a termenului *perichoresis* în teologia Sfântului Maxim, însă el l-a definit destul de vag, arătând că cele două naturi ale ipostasului se rotesc în mod mistic și se mișcă una în cealaltă ca roțile celor patru creaturi din Ezechia 1:16 și „post personale unionem et actiones et qualitates secum communicant”.¹⁹

Dar Weser merge mai departe și ajunge la o concluzie îndeajuns de definită, spunând că voința divină exercită o dominație superioară asupra voinței umane în acest proces.²⁰ Din acest punct de vedere, pătrunderea trebuie înțeleasă în primul rând ca o activitate dumnezeiască. O părere similară poate fi găsită la G. L. Prestige, care, la fel, atribuie Sfântului Maxim o poziție foarte importantă în ceea ce privește dezvoltarea mai departe a ideii de

¹⁶ Vezi Introducerea, pp. 22-23 mai sus.

¹⁷ Faptul că a fost neglijat de LOOSEN, *Logos und Pneuma*, unde nici măcar nu este menționat termenul *perichoresis*, este surprinzător.

¹⁸ VON BALTHASAR, KL², p. 253 subliniază chiar că termenul ἀντίδοσις (*communicatio*) are un sens activ la Sfântul Maxim. Acest termen este, de fapt, un echivalent al lui περιχώρησις.

¹⁹ WESER, *S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione*, p. 15.

²⁰ Vezi WESER, *op. cit.*, p. 16: „Apparet etiam hoc loco humanitatem privilegia sua non satis conservare”. Însă și Sfântul Maxim dezvoltă o soteriologie care se bazează pe cooperarea dintre natură și har; vezi B. STUDER, „Zur Soteriologie des Maximus”, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 239-246.

communicatio. Prestige pornește de la sensul pe care Anaxagoras îl dă cuvântului *perichoresis*, „ rotație ”²¹, și îl traduce în opera Sfântului Maxim – într-un anume context nehristologic – ca „împlinirea cercului”²². În contextul hristologic însă, el recunoaște un sens fundamental de „reciprocitate a acțiunii”²³, dar îl definește mai târziu, referindu-se la sensul original al termenului, ca „rotire de la un punct de plecare înapoi către acel punct”. El subliniază că noi găsim totdeauna la Sfântul Maxim o *perichoresis* „spre” (εἰς sau πρὸς), dar niciodată „în” sau „prin” fiecare. Folosind termenul, accentuează Prestige, Sfântul Maxim intenționează să arate nu unitatea lui Hristos ca atare, ci activitatea unificată a celor două naturi.²⁴ Prestige continuă să analizeze cum folosește termenul Pseudo-Chiril, utilizare pe care el o înțelege ca pe o dezvoltare în continuare a intențiilor Sfântului Maxim, și ajunge, la sfârșit, la concluzia caracteristică că procesul este, în cele din urmă, unilateral și că metafora de care ne ocupăm nu este deosebit de relevantă sau potrivită pentru scopul ei. Prestige o consideră mai mult sau mai puțin un joc de cuvinte.²⁵

Însă împotriva unei asemenea opinii H. A. Wolfson a reacționat puternic, sprijinit pe deplin de conținutul textelor. Wolfson subliniază faptul că Sfinții Maxim și Dionisie Pseudo-Areopagitul nu ezită niciodată să vorbească despre pătrunderea „în” cealaltă natură și că procesul exprimat prin conceptul de *perihoreză* nu este un proces unilateral, ci reciproc. Dar Wolfson restrânge într-o oarecare măsură importanța acestei afirmații, subliniind în același timp că rațiunea atitudinii curajoase din partea acestor scriitori vechi creștini este faptul că, în ceea ce privește „înomenirea” naturii divine sau pătrunderea naturii umane în cea divină, se face referire, de fapt, la *Întrupare*.²⁶ Wolfson a făcut aici aluzie la secretul utilizării de către Sfântul Maxim a conceptului de *perihoreză*, fără a se referi la complexitatea și bogăția gândirii sale teologice asupra Întrupării și fără a oferi ceva mai mult decât o critică formală a poziției pe care o găsim la Weser și la Prestige. Mai multă pătrundere în teologia Sfântului Maxim găsim, de fapt, la V. Lossky, care arată că impresia de unilateralitate pe care am putea-o deduce din texte se leagă de faptul că procesul *perihorezei* este gândit, firește, ca pornind de la

²¹ Vezi LIDDEL&SCOTT, *Greek-English Lexicon* II, cuvântul περιχώρησις.

²² *Thal* 59; CCSG 7, p. 53.

²³ PRESTIGE, *op. cit.*, p. 293.

²⁴ Vezi *ibid.*, p. 294.

²⁵ Vezi *ibid.*, p. 294 f.

²⁶ H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Mass. 1956, p. 424 f.

Dumnezeu – și, prin urmare, de la natura divină –, deoarece *perihoreza* este o parte a iconomiei mântuirii, dar că atunci când Întruparea devine o realitate, acest lucru înseamnă, atât pentru Sfântul Maxim, cât și pentru Sfântul Ioan Damaschin, că natura umană este într-adevăr făcută să poată pătrunde în natura divină.²⁷

Discuția teologilor cu privire la ideea *perihorezei* în opera Sfântului Maxim necesită, evident, mai multă clarificare, o analiză mai atentă a textelor în care această idee este exprimată foarte explicit. Vom vedea că o astfel de analiză ne va oferi nu numai o viziune mai clară a contribuției personale a Sfântului Maxim la teologia hristologică, ci și a fidelității sale fundamentale față de Calcedon.

Dacă Sfântul Maxim este primul scriitor creștin care a dat termenului de *perihoreză* o poziție centrală în hristologia ortodoxă, nu este greu să ne dăm seama *de unde* a pornit. Indirect, el însuși ne-a indicat. În Scoliile la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul există undeva o referință²⁸, aparent făcută chiar de Sfântul Maxim²⁹, la *Ep* 101 a Sfântului Grigorie de Nazianz, unde Sfântul Grigorie vorbește, cu referire la Ef. 3,17, despre sălășluirea lui Hristos în om și despre o anumită „amestecare” (κρᾶσις) a celor două naturi și a atributelor lor. Sfântul Grigorie continuă: „(...) și pătrunzând (περιχωρῶν) una în cealaltă în virtutea adeziunii lor reciproce (συμφύσις)”.³⁰ În context, comunicarea reciprocă de atribute pare să fie văzută mai mult ca o consecință a *perihorezei* decât ca o cauză a ei. Și tocmai această tendință trebuie să-l fi atras pe Sfântul Maxim, care este mult mai interesat de *perihoreză*, ca expresie a lucrării, decât de comunicarea reciprocă a atributelor divine ca atare. Pornind, probabil, de la verbul περιχωρεῖν, pe care îl folosește Sfântul Grigorie, Sfântul Maxim a dezvoltat propria sa concepție despre *perihoreză*.³¹

²⁷ V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Londra 1957, p. 145 f. Faptul că Lossky combină acest lucru cu doctrina „energiilor” divine este o altă problemă, ce nu poate fi tratată aici.

²⁸ PG 4, 533 C.

²⁹ Potrivit lui VON BALTHASAR în KL², p. 255, n. 11, acest pasaj ar trebui să fie atribuit Sfântului Maxim, deși majoritatea scoliilor sunt atribuite lui Ioan de Skytopolis (vezi KL², pp. 644-672).

³⁰ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Ep*. 101; PG 37, 181 C. Această scrisoare mai este citată în alt loc de către Sfântul Maxim, vezi *Amb* 42; PG 91, 1336 A. În privința acestui context și a folosirii conceptului de către Sfântul Maxim, vezi, mai departe, P. PIRET, *Le Christ et la Trinité*, p. 349 ff.

³¹ Despre folosirea termenului de către Sfântul Grigorie într-un context nehristologic, vezi, de exemplu, *Or*. 18; PG 35, 1041 A și 22: 4; 1136 B.

La Sfântul Maxim acest concept pare de fapt să fie foarte bogat, mai ales atunci când se adaugă la textele unde întâlnim termenul *perihoreză* ca atare alte texte în care se dezvoltă idei similare sau identice, fără utilizarea explicită a substantivului περιχώρησις sau a verbului περιχωρεῖν. Pentru nevoia de claritate, vom încerca aici să sistematizăm diferitele aspecte întâlnite la Sfântul Maxim ale acestei idei.

a. Mai întâi trebuie să recunoaștem – așa cum Weser și Prestige au subliniat – un accent fundamental pe ideea de pătrundere divină în sfera umanului. Întruparea este deja, în sensul ei fundamental, o *perihoreză*.³² Este totuși greu să dovedim că Sfântul Maxim vede actul inițial al Întrupării divine ca fiind elementul caracteristic al ideii de *perihoreză*. Pentru că termenul *perihoreză* este frecvent folosit numai în relație cu îndumnezeirea și cu relația reciprocă dintre uman și divin în procesul de îndumnezeire, ea însăși un dar al harului. Cel mai clar exemplu de utilizare a termenului care se referă la pătrunderea divinului în lumea umanului ca atare este un pasaj, *Thal 59*³³, care conține o înlănțuire de definiții; citim acolo – și chiar și aici, cu referire la întruparea care se petrece în fiecare credincios în parte – că adevărata revelație a obiectului credinței este pătrunderea (περιχώρησις) inefabilă a acestuia în cel credincios, pe măsura credinței acestuia.³⁴ Însă această *perihoreză* este ea însăși definită ca urcuș (ἐπάνοδος) al credincioșilor către Cel ce este Începutul și Sfârșitul.³⁵ Prin urmare, teologi ca Weser și Prestige par să fi pus prea mult accent pe primul aspect al procesului de *perihoreză* și să subestimeze al doilea aspect.³⁶ În *Myst 2*, de exemplu, avem o paralelă clară

³² Faptul că Sfântul Maxim dezvoltă în același timp o teologie a Întrupării, cu un orizont mult mai larg, trebuie lăsat deoparte aici.

³³ CCSG 22, p. 51 ff.

³⁴ CCSG 22, p. 53: ἡ κατὰ ἀναλογία τῆς ἐν ἐκάστῳ πίστεως ἀβρῆτος τοῦ πεπιστευμένου περιχώρησις. Remarcați însă în acest text rolul activ al credinței umane (πεπιστευμένου) în relație cu revelația aceasta (ἀποκάλυψις). Expresia κατὰ ἀναλογία este importantă în acest context. Ea trebuie comparată cu formula *tantum-quantum*, care va fi tratată în paragraful de mai jos.

³⁵ CCSG22, p. 53. Termenul ἐπάνοδος nu trebuie neapărat tradus prin „întoarcere”.

³⁶ Trebuie remarcat însă că Prestige considera tocmai acest ultim text ca suport al părerii sale că nu există o pătrundere reciprocă a celor două naturi, în adevăratul sens al cuvântului, ci doar o mișcare circulară dintr-un punct fix înapoi către acel punct; vezi *PRESTIGE, op.cit.*, p. 293. Dar în felul acesta, Prestige nu a observat lucrul important, că perihoreza umană, despre care Sfântul Maxim vorbește la fel de des ca și despre cea dumnezeiască, nu este concepută de Sfânt ca o întoarcere către un punct fix de plecare. Interpretarea perihorezei la Prestige, ca mișcare într-o singură direcție, nu reușește să explice textele. Pasajul pe care l-am citat vorbește, mai degrabă, în favoarea opiniei lui Wolfson, că Întru-

– deși nu într-un context hristologic –, unde, cu toate că termenul de *perihoreză* nu este folosit, Sfântul Maxim vorbește despre o relație de transfer între nivelurile inteligibile și sensibile ale ordinii create. Căci și acolo Sfântul Maxim scoate în evidență o anumită reciprocitate în care elementele diferite rămân neamestecate (ἀσυγχύτως) unele în raport cu altele.³⁷

b. Până acum nu apare încă elementul caracteristic al gândirii Sfântului Maxim, adică nu înainte de a ajunge la al doilea aspect al ideii de *perihoreză* și anume pătrunderea umanului în sfera divinului. Un bun exemplu al acestui aspect se găsește în *Amb 5*, unde pătrunderea (Sfântul Maxim folosește verbul περιχωρεῖν) naturii umane în *totalitatea* naturii divine se consideră a fi rodul acelei uniri fără amestecare (ἀσυγχύτως) cu natura divină, care s-a petrecut în Hristos. În felul acesta, spune Sfântul Maxim, absolut nimic din ceea ce este uman nu rămâne separat de divinul, cu care s-a unit în mod ipostatic.³⁸ Acest text arată clar că termenul *perihoreză* nu este doar o expresie a predominanței divine asupra umanului, ci, mai degrabă, este considerat ca expresie potrivită a unirii fără amestecare în consecințele ei de deplină reciprocitate. După părerea Sfântului Maxim, *perihoreza* umană nu este iluzorie, ci reală. Wolfson a făcut o referire foarte corectă la acest text în critica sa la adresa lui Prestige.³⁹

c. În scrierile Sfântului Maxim termenul *perihoreză* exprimă în primul rând tocmai acest aspect de *reciprocitate* în cadrul unei relații divino-umane înțelese în mod calcedonian. De aceea această reciprocitate trebuie introdusă aici ca un al treilea aspect, căci peste tot unde Sfântul Maxim vorbește despre *perihoreză* vorbește și despre o *pătrundere reciprocă*. Fondul acestei poziții se regăsește firesc în aspectul reciprocității (observați expresia εἰς ἀλλήλας), pe care l-am remarcat deja la Sfântul Grigorie de Nazianz.⁴⁰

parea dumnezeiască și îndumnezeirea omului sunt mai mult sau mai puțin același proces. Mai trebuie notat că presupunerea lui Prestige, că *Thal 59* este „un exemplu neutru, care nu are legătură cu teologia”, nu face interpretarea sa mai plauzibilă!

³⁷ PG 91, 669 BC. Paralela este elaborată aici și în legătură cu Biserica de pe pământ, în relație cu lumea de sus și, în acel context, cel puțin, se folosește cuvântul προσχωρεῖν; Vezi *loc. cit.*

³⁸ PG 91, 1053 B.

³⁹ Vezi Wolfson, *op. cit.*, p. 425, unde mai găsim și următorul comentariu rezumativ: „...se menționează numai un fel de pătrundere, și aceea este pătrunderea naturii umane prin cea divină, și se spune că aceasta a avut loc în baza unirii naturii umane cu natura divină.” HEINZER, în *Gottes Sohn als Mensch*, susține cu tărie ideea întrepătrunderii reciproce; vezi pp. 122-125.

⁴⁰ *Ep.* 101; PG 37, 181 C.

Unirea celor două naturi în Hristos se poate exprima, așa cum am văzut la Sfântul Grigorie, ca un fel de „amestecare” (κρᾶσις) – în sensul stoic al cuvântului⁴¹ – și prin urmare, ne putem aștepta firește ca termenul περιχωρεῖν, περιχώρησις, ca elaborare a conceptului stoic de χωρεῖν, să fie folosit în relație cu explicarea termenului „amestecare”, drept un fel de sinonim pentru ἀντιπαρεκτείνω, în care caz ar însemna întrepătrunderea unor obiecte amestecate.⁴²

Wolfson a subliniat că atunci când Sfinții Părinți utilizau termenul *perihoreză* ca să explice sensul expresiei *communicatio idiomatum*, acest lucru însemna o încercare de a explica această legătură prin intermediul analogiei oferite de conceptul stoic de „amestecare” (κρᾶσις).⁴³ Însă atunci aspectul reciprocității este evident de la sine și nu poate fi exclus prin faptul că – să luăm un exemplu clasic, citat și de Wolfson – vinul se toarnă în apă și nu apa în vin. De îndată ce s-a realizat unirea, *perihoreza* este reciprocă.⁴⁴ De fapt, și Urs von Balthasar a subliniat aspectul reciproc al conceptului de *perihoreză* ca fiind în legătură cu fizica stoică. Deoarece în ambele cazuri, spune el, se presupune că obiectele pot pătrunde unul într-altul fără a suferi vreo schimbare.⁴⁵ Îi este caracteristic Sfântului Maxim să vorbească, într-un context cosmologic general, pe de o parte, despre „întrepătrunderea contrariilor în virtutea amestecării lor” (κατὰ τὴν κρᾶσις εἰς ἀλλήλα περιχώρησις) și să definească acest proces, pe de altă parte, ca „o înaintare nevătămătoare a unuia prin celălalt” (χωρεῖν δι’ ἀλλήλων ἀλυμαντως).⁴⁶ Dacă se înțelege mai departe termenul *communicatio* (αντιδοσις) ca exprimând o lucrare și fiind, până la un punct, sinonim cu *perihoreză*, aspectul reciprocității este încă și mai evident. În *Disp. c. Pyrrh.*, terminologia Sfântului Maxim s-a transformat într-o formulă. Este încă și mai remarcabil faptul că expresia εἰς ἀλλήλας din *Disp.* este o parte integrantă a întregului.⁴⁷

⁴¹ Vezi, de exemplu, WOLFSON, *op. cit.*, p. 380.

⁴² Vezi *ibid.*, p. 419 f.

⁴³ *Ibid.*, p. 420.

⁴⁴ Despre exemplul vinului și al apei, vezi, mai departe, WOLFSON, *op. cit.*, p. 420 f.

⁴⁵ VON BALTHASAR, *KL*², p. 231.

⁴⁶ *Amb* 17; PG 91, 1228 C. Cele spuse de noi nu trebuie să fie înțelese în sensul că Sfântul Maxim folosește o terminologie exclusiv stoică în acest context. Utilizarea de către el a termenului aristotelian *synthesis* (întâlnit de asemenea în contextul deja amintit), spre exemplu, este, printre alte lucruri, un avertisment împotriva unei astfel de concluzii grăbite. Aici, ca de fapt peste tot, Sfântul Maxim este eclectic.

⁴⁷ Vezi PG 91, 345 D: τῷ ἀπορρήτῳ ὀρίπῳ τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως.

Faptul că termenul *perihoreză* intenționează să exprime o reciprocitate *activă* este deosebit de evident în textele unde se folosește împreună cu un alt cuvânt care exprimă aspectul mai static al unirii celor două naturi. Un astfel de termen static se găsește deja la Sfântul Grigorie de Nazianz – chiar în textul unde Sfântul Maxim a găsit, probabil, punctul de plecare al dezvoltării conceptului de *perihoreză*, pentru că acolo aflăm că naturile se întrepătrund „în virtutea afinității lor reciproce” (τῶ λόγῳ τῆς συμφυΐας). Această afinitate este premisa unei perihoreze dinamice.⁴⁸ Găsim la Sfântul Maxim același mod de gândire ca cel pe care îl întâlnim în două secțiuni din *Op. theol. et pol.*, scrise cu câțiva ani înaintea *Disp. c. Pyrrh.*⁴⁹

În prima din aceste secțiuni Sfântul Maxim vorbește despre două energii în Hristos: energia divină, care, conform iconomiei mântuirii, este clar prezentată ca având inițiativa, și cea umană, care, în acord cu planul divin, este întru totul (δὲ ὅλου) unită cu cea divină „prin afinitatea și pătrunderea lor reciprocă” (τῆ πρὸς ἀλλήλας συμφυΐα καὶ περιχωρήσει).⁵⁰ Întrucât contextul arată că Sfântul Maxim vorbește aici în primul rând despre lucrarea lui Hristos, ideea că cei doi termeni, „afinitate” și „pătrundere”, ar fi sinonimi pare să fie exclusă. Primul cuvânt se referă mai degrabă la relația dintre cele două naturi stabilită prin Întrupare, în timp ce al doilea termen denotă – ca o consecință a acestei relații – întrepătrunderea lor. A doua secțiune pare să confirme această interpretare. Pentru că acolo aflăm că una și aceeași lucrare purcede de la Hristos într-un mod întrepătruns și unit (συμφυῶς καὶ ἠνωμένως), cu alte cuvinte, ca de la doi subiecți uniți într-unul, dar cu o rezervă clară: „după întrepătrunderea unitară din ei” (κατὰ τὴν ἐν τούτοις ἐνωίαν περιχώρησιν).⁵¹ Prin *perihoreză*, care este o lucrare a naturilor una către cealaltă, se realizează o lucrare comună și o direcție unică de intenție.

Sfântul Maxim pune accent pe reciprocitate, mai întâi de toate pentru a sublinia lucrarea unitară pe care o exprimă ea și a cărei expresie este. Însă după Sfântul Maxim, ea ține de caracterul acestei unități, faptul că este întru totul „neamestecată” (ἀσύγχυτος).⁵² Prin urmare, nu este niciodată o unire de „naturi” (κατὰ φύσιν).⁵³ Este vorba despre „o nouitate de moduri” (τῶν

⁴⁸ Vezi *Ep.* 101; PG 37, 181C.

⁴⁹ *ThPol* 7 și 20. Pentru datarea lor, vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, pp. 51 și 41 f.

⁵⁰ *ThPol* 7; PG 91, 85 D- 88 A.

⁵¹ *ThPol* 20; PG 91, 232A.

⁵² Un termen calcedonian favorit al Sfântului Maxim.

⁵³ Vezi *ThPol* 8; PG 91, 108 C.

τρόπων καινότης), dar niciodată de „o schimbare a *logosului*” (κατὰ τὸν λόγου ἀλλοίωσις).⁵⁴ Este o unire care se caracterizează cel mai bine prin asemănarea dintre foc și fier. Aprins în foc, fierul se face roșu, dar rămâne ceea ce este în sine însuși. Fierul și focul se află împreună într-unul și același ipostas, însă bucata de fier se manifestă potrivit naturii sale – dar și potrivit ambelor naturi –, adică dogorește, dar într-un fel propriu numai fierului.⁵⁵ „Bona profecto integritas!”, exclamă Weser în fața unei astfel de predominanțe unilaterale a divinului⁵⁶, însă evident că Sfântul Maxim a privit problema într-o lumină foarte diferită. Într-adevăr, avem aici un fel de adopție a umanului în sfera divinului, dar natura umană însăși tinde către această adopție și de aceea (ca și în cazul fierului cu focul) dezvoltă întotdeauna, în cadrul acestei uniri, ceea ce îi este caracteristic și propriu ei înseși. Sabia încinsă taie și arde în același timp.⁵⁷ Și în acest caz există o *perihoreză* și o *communicatio* pentru desăvârșirea ambelor (διὰ τὴν ἄκραν τούτων), după cum spune Sfântul Maxim⁵⁸, și prin ea se manifestă „modul de comunicare ce este în acord cu unirea lor inefabilă”.⁵⁹ Așa cum a subliniat Lossky, Sfântul Maxim (și Sfântul Ioan Damaschinul) vorbesc, evident, despre o umanitate care se îndumnezeiește, dar această îndumnezeire – fără schimbare în ceea ce este propriu fiecărei naturi – se realizează în deplin acord cu natura *umană* în sine.⁶⁰

d. Astfel, în încercarea sa de a exprima unitatea răscumpărătoare a umanului și divinului în Hristos, Sfântul Maxim rămâne fidel Calcedonului. Gradul și caracterul acestei fidelități se manifestă foarte clar prin ceea ce am putea numi al patrulea aspect al ideii de *perihoreză*. Sfântul Maxim dorește să pună în evidență pretutindeni atât „noutatea” acestei uniri răscumpărătoare, cât și faptul că ea implică tocmai o dezvoltare reală a ceea ce este spe-

⁵⁴ Vezi *Amb* 5; PG 91, 1053 B.

⁵⁵ Vezi *ThPol* 16; PG 91, 189C-192A.

⁵⁶ WESER, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁷ Vezi *Amb* 5; PG 91, 1060 A, unde este dezvoltat același registru de imagini.

⁵⁸ *ThPol* 16; PG 91, 189 D.

⁵⁹ *Amb* 5; PG 91, 1057 D. Sfântul Maxim operează aici cu binecunoscuta sa dialectică dintre principiul imuabil al naturii (λόγος φύσεως), pe de o parte, și un mod de existență unificat (τρόπος ὑπάρξεως), pe de altă parte.

⁶⁰ Vezi LOSSKY, *op. cit.*, p. 146, unde autorul subliniază, în mod similar, că imaginea fierului și a focului este frecvent folosită de Părinți, ca expresie a statutului naturii umane îndumnezeite. Se mai poate adăuga faptul că îndumnezeirea, în acest context patristic, implică tocmai *statutul* acesta binecuvântat, neamestecat, dar activ al unirii „ipostatice” și „perihoretice” cu Dumnezeu în Hristos.

cific naturii umane.⁶¹ Dar în acord cu acest dublu scop, Sfântul Maxim își aduce cea mai importantă contribuție, nu numai evidențiind diferența perpetuă dintre cele două naturi și unitatea ipostasului, ci, mai presus de toate, arătând că un aspect este direct legat și dependent de celălalt. Unirea celor două naturi se bazează pe o anumită *polaritate* între ele tocmai în virtutea faptului că ele sunt umană și divină. Sfântul Maxim consideră această polaritate pozitivă ca fiind intuiția decisivă a Sinodului de la Calcedon, iar pentru Sfântul Maxim instrumentul principal prin care a exprimat această polaritate este ceea ce von Balthasar a numit, în chip inspirat, marea „Entsprechungsformel” (*tantum – quantum*, cu sinonimele lor).⁶² Exemplele de utilizare a acestei *formule a reciprocității* legate de ideea de *perihoreză* sunt numeroase. Aici se poate face doar o analiză scurtă a câtorva texte.

Putem găsi un punct de plecare potrivit într-un pasaj din *Amb 10* (în ciuda faptului ca termenul însuși de *perihoreză* lipsește). Aici Sfântul Maxim arată că Dumnezeu și omul își sunt paradigme (παράδειγματα) unul altuia, adică se află în relație unul cu celălalt într-o anumită polaritate, relație care își găsește expresia clasică în ideea de *imago Dei*. Stabilind aceasta, Sfântul Maxim merge mai departe, utilizând formula caracteristică reciprocității la care m-am referit deja: „(...) și că Dumnezeu se face om din dragoste pentru om (διὰ φιλανθρωπίαν, o expresie caracteristică la Sfinții Părinți greci pentru dragostea lui Dumnezeu care a dus la Întrupare), într-atât cât omul, după puterea pe care Dumnezeu i-a dat-o, se îndumnezeiește” – și, *mutatis mutandis*, „că omul este răpit de Dumnezeu cu mintea spre cele ce nu se pot cunoaște într-atât cât omul, prin virtuți, îl face arătat pe Dumnezeu cel nevăzut după fire”.⁶³ Dacă pornim de la premisa evidentă că această expresie a îndumnezeirii are ca paradigmă procesul unirii în Hristos, ne dăm seama imediat că ea este relevantă și în analiza hristologiei Sfântului Maxim și putem mai departe să tragem concluzia că, potrivit Sfântului, Maxim există o astfel de relație de polaritate între Dumnezeu și om, că Întruparea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului se condiționează reciproc. Se pare că de fapt acest fel de reciprocitate vrea să exprime termenul de *perihoreză*, ter-

⁶¹ Vezi VON BALTHASAR, KL², p. 254, care a accentuat faptul important că termenul cel mare al Calcedonului este *σώζειν*, și că această „mântuire” înseamnă păstrarea caracteristicilor ambelor naturi.

⁶² Vezi VON BALTHASAR, KL², p. 277. Unul din marile merite ale lui von Balthasar este faptul de a fi descoperit importanța teologică a acestei formule.

⁶³ *Amb 10*; PG 91, 1113 BC. Pentru traducere, vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 144. Acest pasaj va fi interpretat cu privire la alte aspecte în cap. III: A, 4 (vezi p. 146 f.) și în cap. VI:10 și 11 (vezi pp. 468 și 474-475 f. de mai jos).

men dezvoltat pe baza formulărilor de la Calcedon. Omul se face dumnezeu în măsura în care Dumnezeu se face om și este înălțat pentru dragostea lui Dumnezeu în măsura în care Dumnezeu s-a golit pe Sine, fără schimbare, și și-a asumat natura umană.⁶⁴

Prin urmare, Sfântul Maxim poate vorbi – în termeni paradoxali – despre o „reciprocitate binecuvântată” (καλή ἀντιστροφή), o polaritate activă, care Îl înduplecă pe Dumnezeu să se facă om datorită îndumnezeirii omului și care îl determină pe om să se facă dumnezeu datorită înomenirii lui Dumnezeu.⁶⁵ În același fel *kenoza* omului în raport cu patimile sale este proporțională cu *kenoza* lui Dumnezeu în Întruparea Lui,⁶⁶ iar contracția (συστολή) prin care Dumnezeu, pentru Sine Însuși, îl ține pe om la Sine, pentru Sine, corespunde expansiunii (διαστολή) prin care El S-a pogorât în această lume pentru om.⁶⁷

Se poate obiecta față de cele spuse până acum că am operat cu afirmații despre îndumnezeire, altfel spus, cu împrărierea de către credincios a lucrării divine a mântuirii, când noi am încercat să dovedim importanța generală, și hristologică, a formulelor reciprocității. Relația strânsă dintre aceste afirmații și hristologie este, desigur, foarte evidentă în sine, dar dacă polaritatea exprimată prin „formula reciprocității” se vrea într-adevăr a fi o dezvoltare a hristologiei calcedoniene, ar fi trebuit să ne așteptăm ca această formulă să fi fost utilizată și pentru a exprima păstrarea individualității fiecărei naturi. De fapt, nu găsim că este așa.

Însă putem răspunde că, în afara formulei *tantum-quantum*, există, de fapt, în scrierile Sfântului Maxim alte expresii legate de polaritatea dintre uman și divin.⁶⁸ De exemplu, expresia ἕως-μέχρι, așa cum este folosită ea în *ThPol* 8, oferă un sinonim caracteristic, într-un context de felul celui pe care îl căutăm.⁶⁹ Citim acolo în legătură cu *Tomul lui Leon* că unitatea dintre

⁶⁴ *Amb* 60; PG 91, 1385 BC. Aceasta într-adevăr nu este o formă de dochetism, ci teologie calcedoniană amplu dezvoltată.

⁶⁵ *Amb* 7; PG 91, 1084 C.

⁶⁶ *OrDom*; CCSG 23, p. 32 f.

⁶⁷ *Amb* 33; PG 91, 1288 A.

⁶⁸ În cadrul teologiei îndumnezeirii ar mai trebui făcută referire la expresia κατὰ ἀναλογία din *Thal* 59; CCSG 22, p. 53.

⁶⁹ PG 91, 97 A. Importanța acestui pasaj în contextul teologiei calcedoniene a fost recunoscută de VON BALTHASAR (KL², p. 254), cel care a subliniat și caracterul frapant al formulei înseși (KL², p. 259). Totuși el nu a sesizat consecințele mai ample pe care noi suntem invitați să le descoperim atunci când vedem această expresie ca pe un sinonim al formulei *tantum-quantum*. Originalitatea manifestată de Sfântul Maxim în acest punct a fost

divin și uman este asigurată tocmai prin păstrarea diferenței dintre ele. Acolo aflăm că unirea celor două contrarii există de fapt numai atâta vreme cât (ἕως-μέχρι) se păstrează (σώζεται) diferența (διαφορά) lor naturală.⁷⁰ Astfel, unitatea lor nu este amenințată nici de amestecare, nici de schimbare; dimpotrivă, tocmai faptul că fiecare natură își păstrează propriul caracter și își dezvoltă propria lucrare în armonie cu ea garantează unirea lor neîmpărțită și nedespărțită. Intuițiile hristologice ale Calcedonului nu ar fi putut fi mai puternic exprimate într-o singură formulă decât prin această ἕως-μέχρι. Și totodată, devine evidentă relația strânsă dintre această expresie și formula maximiană, mai bine cunoscută, a reciprocității.⁷¹

Prin urmare, nu există nici un motiv pentru a presupune că fidelitatea sa față de Calcedon dispare atunci când Sfântul Maxim se ocupă în unele texte mai mult de aspectul unității decât de cel al diferenței. Am văzut de fapt că pentru el unitatea presupune, într-adevăr, păstrarea caracteristicilor fiecărei naturi, că unitatea de care este preocupat este tocmai acea unitate care există numai atunci când se îndeplinește acea condiție. De fapt, astfel de termeni, caracteristici Sfântului Maxim, precum *teandric* (θεανδρικός) și *identitate* (ταυτότης), ambigui în sine, își dobândesc bogăția și importanța tocmai prin această interpretare calcedoniană personală. Vom oferi numai câteva indicii pentru a demonstra acest lucru.

În privința termenului *teandric*, textul cel mai interesant se găsește în *Amb 5*. Acolo Sfântul Maxim analizează în detaliu *Ep 49* către Gaius a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul⁷², și, nu mai puțin, mult discutata expresie „noua energie teandrică” (ἡ κοινὴ θεανδρική ἐνέργεια)⁷³, fals și tendențios schimbată de Cirus în „o (singură) energie teandrică” (μία... ἐνέργεια)⁷⁴, falsificare pe care Sfântul Maxim nici măcar nu o menționează în

pusă în evidență mult mai puternic de către J. TERNUS, „Das Seelen-und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung”, Chalk 3, p. 107.

⁷⁰ PG 91, 96 D-97 A.

⁷¹ Vezi și *Ep 15*; PG 91, 560 A: ὅπερ καθ' ὅσον μὲν διαφέρει τοῖς ἀφορίζουσιν αὐτὸ (sc. τὸ συντιθέμενον) τῶν κατ' οὐσίαν ὁνογενῶν ἰδιώμασι, τοσοῦτον τῷ συγγειμένῳ καθ' ὑπόστασιν ἐνίζεται ταυτιζόμενον.

⁷² PG 3, 1072 A-C.

⁷³ PG 3, 1072 C.

⁷⁴ Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 113, n. 17. Serghie a încercat într-o perioadă să facă din această expresie, în forma ei falsificată, o bază a unirii (așa în unirea alexandrină din 633); vezi W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, pp. 228 f. și 231.

Amb 5.⁷⁵ În *Amb 5* – ca și în *ThPol 7* – Sfântul Maxim argumentează că expresia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul trebuie să fie interpretată ca o cooperare a energiei divine și a energiei umane și nu ca o forma amestecată a amândurora.⁷⁶ Din acest motiv, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul nu vorbește de fapt despre o (singură) energie, ci despre o nouă energie. Această „noutate” exprimă aspectul unității, dar unitatea despre care vorbim aici nu este, după cum arată clar Sfântul Maxim, o problemă de aritmetică.⁷⁷

Conform acestei interpretări, Sfântul Maxim mai arată, în acest întreg capitol din *Amb 5*, că el dorește în mod special să pună în lumină atât dualismul unității, cât și aspectul unității în relație cu dualismul lucrării lui Hristos. Se poate observa aici un număr de expresii clare și surprinzătoare⁷⁸: 1) că Hristos este, în virtutea unirii Sale ipostatice, „om mai presus de om” (ὕπερ ἄνθρωπον ἄνθρωπος) (aceeași expresie se întâlnește și la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul); 2) că există o diferență după natură între *logoi* (οἱ κατὰ φύσιν λόγοι), însemnând păstrarea naturilor și caracteristicilor lor, și modurile supranaturale (οἱ ὑπερ φύσιν τρόποι), însemnând că naturile, din punctul de vedere al lucrărilor, în virtutea unirii lor, transcend, ca să spunem așa, propriile limite; 3) că aspectul reciprocității înseamnă faptul că patimile lui Hristos se petrec „într-un mod divin” (θεϊκῶς), sunt liber acceptate, în timp ce, pe de altă parte, lucrările divine ale lui Hristos se săvârșesc „în mod uman” (ἀνθρωπικῶς), întrucât ele se săvârșesc în trup; 4) că, din acest motiv, unirea ipostatică înseamnă că nu mai este vorba doar de un „simplu om” (ψιλὸς ἄνθρωπος) sau un „Dumnezeu gol” (γυμνὸς Θεός); 5) că energia divină este, prin urmare, „umanizată” (ἀνδρωθεῖσα); 6) și, în sfârșit, că procesul teandric înseamnă o împreună lucrare a energiei divine și a celei umane, într-un mod care este, în același timp, divin și uman (θεϊκῶς ἅμα καὶ ἀνδρικῶς), aparținând naturii umane și celei divine ca atare.

Pare de la sine înțeles, tocmai în acest context, că important cu adevărat pentru Sfântul Maxim este să pună atributele ambelor naturi în relație cu

⁷⁵ Faptul că era conștient de falsificare apare indirect din ceea ce spune în *ThPol 7*; PG 91, 85 A, unde se discută același text. Mai vezi și scolia la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul; PG 4, 553 BC.

⁷⁶ PG 91, 1056 B. Despre dimensiunea teandrică în general, vezi studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 71-91.

⁷⁷ *ThPol 7*; PG 91, 85 A. Această problemă a fost analizată de A. RIOU, *Le monde...*, pp. 73-121. Cu privire la relația dintre Sfântul Maxim și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, mai vezi și E. BELLINI, „Maxime interprete...”, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 37-49.

⁷⁸ Vezi PG 91, 1056 A-C.

unitatea lor comună, deși, desigur, întotdeauna fără schimbare sau amestecare. Cu alte cuvinte, numai în acest context capătă sens pentru el ideea de *communicatio idiomatum*. Acum este liber să spună, fără a provoca vreo neînțelegere, că Dumnezeu mai poate fi numit și pătimitor (παθςτός). *ThPol* 9 este un text care oferă exemple foarte bune ale acestei comunicări reciproce de atribute⁷⁹, și tot acolo aflăm – printr-o referire la Sfântul Grigorie de Nazianz – că ceea ce aparține omului, în Hristos nu se săvârșește „după om” (κατὰ ἄνθρωπον) și ceea ce aparține lui Dumnezeu nu se săvârșește „după Dumnezeu” (κατὰ θεόν) – un echivalent negativ, după cum vedem, a ceea ce este formulat în termeni pozitivi în *Amb* 5.⁸⁰ Iar într-alt text Sfântul Maxim mărturisește, într-un mod similar și caracteristic, că ceea ce este nelimitat (divinul) este împreună-limitat cu ceea ce este limitat (umanul), iar ceea ce este limitat (umanul) se dezvoltă după măsurile infinitului.⁸¹

Acesta este, așadar, „modul inefabil al adeziunii reciproce” despre care vorbește atât de mult Sfântul Maxim.⁸² Este însă în sine paradoxal, o taină pe care o manifestă prin puterea ei de a transcende limitele elementelor unificate, păstrându-le totodată întru totul neatînse.⁸³ Această taină a unirii ipostatice Sfântul Maxim o numește acum – pe baza polarității și relației reciproce dintre uman și divin – „identitate” (ταυτότης), cuvânt care poate fi cu ușurință interpretat greșit, dacă este scos din contextul pe care l-am indicat acum și pe care, de aceea, trebuie să evităm să-l traducem pur și simplu ca „identitate” (cu toate că acesta este sensul original al cuvântului) – după cum von Balthasar a arătat în mod corect –, ci, mai degrabă, ca „păstrare unificată” sau cu o altă expresie similară⁸⁴, întrucât Sfântul Maxim definește acest termen ca „identitate întru totul neschimbabilă” (ἀπαράλλακτος ἐν ὅλοις ταυτότης).⁸⁵ Prin urmare, vom trage concluzia că aceasta este o „identitate” care înseamnă tocmai faptul că elementele își păstrează și își dezvoltă propria identitate în virtutea unității lor. În acord cu această înțelegere, Sfântul Maxim definește, de asemenea, ταυτότης (identitatea) ca „neschimbabilitate” (ἀπαρραλλαξία), adică în cadrul propriei sale unități.

⁷⁹ PG 91, 120 B: παθητόν-ἀπαθη; ἄκτιστον-κτιστόν; περιγραφτόν-ἀπερίγραφτον; ἐπιγειον-οὐράνιον; ὁρώμενον-νοούμενον și χωρητόν-ἀχώρητον.

⁸⁰ PG 91, 120 A.

⁸¹ Vezi *Ep* 21; PG 91, 604 B.

⁸² Vezi *Amb* 5; PG 91, 1056 D-1057A.

⁸³ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 211.

⁸⁴ În privința ambiguității cuvântului ταυτότης, vezi VON BALTHASAR, KL², p. 231.

⁸⁵ *Amb* 10; PG 91, 1189 A (folosit aici ca o lege cosmică mai generală).

Așadar, ne întoarcem aici la o referire la teologia calcedoniană, care arată clar în ce relație se află Sfântul Maxim cu ea atunci când vorbește despre *perihoreză* și *communicatio idiomatum*. Fidelitatea Sfântului Maxim față de intuițiile calcedoniene implică faptul că el dezvoltă conținutul formulilor Sinodului până la un punct în care tensiunile lor interioare se reconciliază în recunoașterea tainei hristologice a unității în diversitate.

B. Sfântul Maxim Mărturisitorul și poziția neocalcedoniană

Hans Urs von Balthazar, în a doua ediție a importantului său studiu asupra teologiei Sfântului Maxim, *Kosmische Liturgie*, scotea în evidență, printre altele, faptul că încă nu a fost studiată relația Sfântului Maxim cu teologia neocalcedoniană, deși, arată el, acum ar fi posibil, întrucât ipoteza enunțată de Loofs privind legătura dintre cei doi scriitori pe nume Leonțiu a fost clarificată.⁸⁶ Am încercat în prima parte a acestui capitol să analizăm câteva aspecte ale hristologiei Sfântului Maxim, care arată clar dependența sa de formulele și sensurile (intuițiile, înțelesurile) profunde ale Sinodului de la Calcedon, dar este tot atât de important, desigur, să încercăm, pe cât posibil, să aflăm și în ce direcție ne-ar putea conduce investigațiile pe care von Balthazar ni le sugerează. Deocamdată nu vom putea face mai mult decât să dăm câteva indicii cu privire la relația Sfântului Maxim cu teologia neocalcedoniană, însă sperăm să demonstrăm că el era conștient de această relație, nu numai datorită fidelității sale față de Sinodul de la Constantinopol, unde această teologie ieșea biruitoare, ci și ca rezultat al unei reflecții teologice asupra problemelor pe care le ridicau înseși pozițiile teologilor neocalcedonieni.

Ideea de teologie neocalcedoniană a fost introdusă de foarte puțină vreme în studiile istorice ale dogmei creștine a secolului al VI-lea. Însă ne-am îndepărta prea mult de la subiect dacă am intra în detaliile discuției teologice care a dus, în final, la stabilirea acestei noțiuni. De fapt, o trecere în revistă a dezbaterii a fost deja prezentată într-o disertație susținută la Bonn, publicată de S. Helmer în 1962.⁸⁷ Dorim să indicăm doar câteva elemente esențiale ale

⁸⁶ Vezi VON BALTHAZAR, KL², p. 13.

⁸⁷ S. HELMER, *Der Neuchalkedonismus*. Diss. Bonn 1962.

gândirii acestei școli de teologie – care se regăsesc în parte și în formulările de la Constantinopol (553) – prin care se poate analiza legătura Sfântului Maxim cu ea.

Conceptul de neocalcedonism a fost sugerat la început de J. Lebon, care l-a folosit în cartea sa despre monofizismul severian, pentru a delimita un anumit grup de teologi calcedonieni la care a observat două trăsături caracteristice: mai întâi ei făceau referire pe larg la scrierile Sfântului Chiril al Alexandriei, ale cărui formulări hristologice ambigue încercau să le armonizeze cu cele ale Calcedonului, iar apoi, utilizau o filozofie aristoteliană, pentru a construi o teologie științifică a Întrupării.⁸⁸ Sugestiile lui Lebon au fost apoi dezvoltate mai ales de Ch. Moeller, care a încercat să găsească izvorul curentului neocalcedonian prea mult înapoi în istorie (încă înainte de Calcedon), astfel încât conceptul însuși se afla în pericolul de a-și pierde sensul.⁸⁹

Însă, în acest punct, M. Richard s-a simțit obligat să reacționeze și a încercat să realizeze o evaluare critică și o definiție mai precisă a conceptului. Așadar, Richard a hotărât că diferența definitorie dintre poziția neocalcedoniană și cea strict calcedoniană este faptul că cea dintâi acceptă și formula „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul” (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη)⁹⁰, și așa-numita formulă teopashită, care a fost derivată de la Sfântul Chiril, din a douăsprezecea anatemă a sa⁹¹, în vreme ce calcedo-

⁸⁸ LEBON, *Le monophysisme sévérien*. Diss. Louvain 1909. Pentru rezumatul poziției lui Lebon, vezi M. RICHARD, „Le Néo-chalcédonisme”, MSR 3 (1946), p. 57. – O definiție mai precisă a fost oferită de Lebon cinci ani mai târziu, când a afirmat că neocalcedonismul este o poziție teologică de la începutul secolului al VI-lea, care încearcă să unească și să împacă formulele aparent ireconciliabile ale Sfântului Chiril și ale Calcedonului, în sensul lor original; vezi LEBON, „Ephrem d’Amid, patriarche d’Antioche (526-44)”, în *Mél. d’Hist. offerts à Ch. Moeller I* (1914), p. 213 f.; mai vezi IDEM, „Restitutions á Theodoret de Cyr”, RHE 26 (1930), p. 535.

⁸⁹ CH. MOELLER, „Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI^e siècle en Orient, Nephalius d’Alexandrie”, RHE 40 (1944-45); pp. 73-140; cf IDEM, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, Chalk I, pp. 637-720. Independent de Moeller, R. V. SELLERS, în *The Council of Chalcedon*, Londra 1953, în special pp. 302-350, a ajuns la un rezultat similar. O atitudine negativă față de noul concept a fost exprimată mai ales de H.M. DIEPEN, *Le trois Chapitres au Concile de Chalcédoine*, Oosterhaut 1953 și de J.-M. ALONSO, „En torno al «neocalcedonismo»”, *XV Semana Española de teología*, 1956, pp. 329-336. O evaluare critică generală găsim nu numai în teza lui Helmer (vezi nota 86), ci și la GRILLMEIER, „Der Neu-Chalcédonismus. Um die Berechtigung eines Neuen Kapitels in der Dogmengeschichte”, HJG 77 (1958), pp. 151-166.

⁹⁰ Vezi Sfântul Chiril, *Ep* 46; PG 77, 241.

⁹¹ Sfântul Chiril, *Ep* 17, PG77, 121 D.

nienii le resping⁹² Moeller a acceptat mai târziu această poziție, iar în articolul său din „Das Konzil von Chalkedon” a oferit o distincție și mai clară: în privința poziției neocalcedoniene, nu este de ajuns o simplă citare a acestor formule – pentru că acest lucru poate fi făcut și de cei din afara grupului –, dar formulările hristologice „o fire” și „două firi” trebuie considerate împreună și ambele înțelese ca fiind esențiale pentru o prezentare corectă a dogmei creștine.⁹³ O altă caracteristică a teologiei neocalcedoniene este, după Moeller, aceea că încearcă, așa cum putem observa în cazul lui Leonțiu al Ierusalimului, să mențină noțiunea trinitară de ipostas a Sfântului Vasile și să o utilizeze într-un context hristologic, în care „ipostas” este înțeles ca „notae individuantes”, iar calitățile empirice ale naturii umane dispar, prin urmare, în ipostasul Logosului.⁹⁴ Din acest motiv, Moeller trage concluzia că nu se poate exclude posibilitatea ca rădăcinile monoenergismului și ale monotelismului să se găsească mai degrabă în neocalcedonism decât în monofizismul severian.⁹⁵ Mai trebuie menționat și faptul că teologia neocalcedoniană a înțeles unirea ipostatică drept unire „sintetică” (ἑνωσις κατὰ σύνθεσιν) și că a pus accent pe ideea că această unire este *ex duabus naturis* tot pe atât cât este și *in duabus naturis*.⁹⁶

Printre reprezentanții acestei poziții, care, la Constantinopol, în anul 553, ajunsese să fie în mare măsură poziția oficială a Bisericii, existau nume precum Nephalius, Ioan Scolasticul (Grammaticus), Efrem al Antiohiei, Leonțiu al Ierusalimului (care trebuie deosebit de Leonțiu al Bizanțului), împăratul Iustinian, Teodor de Raithun, Evloghie al Alexandriei și Pseudo-Pamfil.⁹⁷ În acest grup mai trebuie inclus și Ioan de Skytopolis, discipol al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, și Teodor de Faran, care, după opinia lui W. Elert, este același cu Teodor de Raithun.⁹⁸

Prin triumful său din anul 553, neocalcedonismul a fost de cea mai mare importanță pentru dezvoltarea ulterioară a teologiei ortodoxe. De ace-

⁹² Vezi RICHARD, *art. cit.*, p. 159.

⁹³ Vezi MOELLER, Chalk I, pp. 666.

⁹⁴ Vezi MOELLER, „Texte «monophysites» de Léonce de Jérusalem”, ETL 27 (1951), p. 471 ff.

⁹⁵ Vezi MOELLER, Chalk I, p. 695, n. 167 și p. 720.

⁹⁶ Cf. de exemplu P. GALTIER, „L'Occidente et le néo-chalcédonisme”, Greg 40 (1959), p. 55 și, de asemenea VON BALTHASAR, KL², p. 242, n. 4.

⁹⁷ Vezi GRILLMEIER, HJG 77 (1958), p. 161.

⁹⁸ Vezi ELERT, *op. cit.*, pp. 203-212; mai vezi și MOELLER, în Chalk I, p. 695, n. 167. Elert vede în Teodor de Faran teologul susținător al unirii de la Alexandria din 633, care a încercat pentru prima dată să efectueze o sinteză între Sfântul Chiril și teologia de la Calcedon cu ajutorul concepțiilor Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul (vezi *op. cit.*, p. 228 f.).

ea, un studiu al legăturii Sfântului Maxim cu neocalcedonismul are o valoare intrinsecă deosebită și, dacă este adevărat că monoenergismul și monotelismul își au amândouă rădăcinile în neocalcedonism, un astfel de studiu devine încă și mai important. Căci dacă Moeller, care a subliniat faptul că acesta este cadrul celor două erezii ale secolului al VII-lea cu care a avut de luptat Sfântul Maxim, ar avea dreptate, ar fi greu de înțeles cum putea să combine Sfântul Maxim fidelitatea față de Sinodul de la Constantinopol cu împotrivirea activă față de aceste erezii. Cunoscând poziția de mai târziu a Sfântului Maxim și luând în considerare consecvența gândirii sale, este de așteptat ca el să urmeze mai degrabă linia unei teologii strict calcedoniene și să fie restrictiv în atitudinea sa față de neocalcedonism. Pe de altă parte, dacă s-ar demonstra suficient că Sfântul Maxim a acceptat neocalcedonismul în mod necritic, ar trebui cel puțin să admitem că ezitarea inițială a Sfântului în legătură cu monoenergismul și monotelismul, evidențiată de Grumel și de alți teologi, a avut o motivație firească: un punct teologic de pornire comun. Se mai susține că există un anumit paralelism, care se poate observa între încercările împăratului Iustinian de unificare a diverselor partide ale secolului al VI-lea, pentru care o teologie similară furniza premisele intelectuale și încercările similare făcute de patriarhul Serghie în secolul al VII-lea. Problema care ne interesează în această secțiune ar putea astfel să aducă puțină lumină asupra metodelor teologice ale Sfântului Maxim în acea situație istorică complicată în care a apărut contribuția sa.

Însă, așa cum vom vedea mai târziu, ar fi nedrept să spunem că legătura Sfântului Maxim cu neocalcedonismul ar putea fi demonstrată evidențiind doar natura fidelității sale față de Sinodul de la Constantinopol. Pentru că, de fapt, Sinodul de la Constantinopol nu a tratat în mod explicit toate problemele care fuseseră discutate de teologii neocalcedonieni și nici nu a exprimat toate convingerile pe care scolasticii le-au găsit a fi caracteristice neocalcedonismului în întregul său. Iar Sfântul Maxim, pe de altă parte, nu și-a restrâns interesul față de formulele și pozițiile neocalcedoniene la cele care au fost tratate explicit la Constantinopol. Pentru a oferi câteva idei legate de relația Sfântului Maxim cu acest curent de gândire în ansamblul lui, ar trebui să-i studiem poziția cu privire la elementele cele mai caracteristice ale neocalcedonismului, fie ele exprimate sau nu la Constantinopol. În același timp însă, nu vom încerca aici să ne ocupăm de relațiile sale individuale cu diverși teologi neocalcedonieni, care ar fi o altă problemă, mai largă și mai complicată. Să folosim, așadar, câteva dintre elementele caracteristice teologiei neocalcedoniene, puse în evidență de scolastici, ca pe un fel de criterii prin care să analizăm relația Sfântului Maxim cu acest curent general de gândire.

1. Locul Sfântului Chiril al Alexandriei în scrierile Sfântului Maxim

Ca autoritate, Sfântul Chiril al Alexandriei ocupă un loc remarcabil în scrierile Sfântului Maxim. Însă acest lucru nu are, în sine, o importanță hotărâtoare. Căci încă din secolul al VI-lea, Sfântul Chiril era frecvent citat și se făceau adesea referiri la el, ca sursă de mare autoritate a teologiei ortodoxe, iar poziția sa ca autoritate citată se întărise deja prin trimiterile care se făceau la el în Constantinopolitanum II și în anatemele împotriva „celor trei capete”. Într-o vreme în care monoenergismul și monotelismul amenințau să covârșescă Biserica, trebuie să fi fost însă foarte greu să se facă referire fără rezerve la Sfântul Chiril. Și cu toate acestea, Sfântul Maxim nu ezită. Citatele din Sfântul Chiril, utilizate de cercurile „monofizite” și monotelite sunt folosite și de Sfântul Maxim, dar interpretate în mod ortodox. (Chiar și alte pasaje din Sfântul Chiril sunt citate sau se face trimitere la ele.) S-ar putea obiecta că Sfântul Maxim ar fi fost mai mult sau mai puțin obligat să discute aceste pasaje, pentru că ele erau toate strâns legate de argumentele pro sau contra monofizismului și monotelismului, dar este cel puțin izbitor faptul că pasajele extrase din Sfântul Chiril, discutate de Sfântul Maxim, capătă o interpretare viguroasă și clară, bazată pe ceea ce Sfântul Maxim afirmă a fi înseși intențiile Sfântului Chiril. Prin urmare, nu este deloc ușor a înțelege presupunerea lui Dalmais că Sfântul Maxim nu-l cunoștea prea bine pe Sfântul Chiril.⁹⁹

Până la acea perioadă, este într-adevăr discutabil dacă un anumit scriitor îl citează direct pe Sfântul Chiril sau dacă folosește unul din numeroasele florilegii care circulau; cu toate acestea, este izbitor faptul că Sfântul Maxim afirmă că îl interpretează pe Sfântul Chiril în acord cu propriile intenții ale acestuia, în timp ce știe totodată că cei împotriva cărora luptă fac referire tot la Sfântul Chiril, ca la o autoritate a lor.¹⁰⁰ Mai mult, Sfântul Maxim însuși a construit *florilegii* în care găsim citate din Sfântul Chiril, deși numărul lor este foarte restrâns. În *ThPol* 15, cel mai extins dintre florilegiile Sfântului Maxim, se află două astfel de citate¹⁰¹, iar în *ThPol* 27, un florilegiu care tratează problema celor două energii, mai sunt două citate din Sfântul Chiril.¹⁰² Mai

⁹⁹ Vezi DALMAIS, RAM 29 (1953), p. 133.

¹⁰⁰ Vezi *Ep* 12; PG 91, 472 A.

¹⁰¹ PG 91, 176 BC.

¹⁰² PG 91, 281 C și 284 C ff.

trebuie observat că afirmațiile Sfântului Chiril nu sunt numai apărute și interpretate de Sfântul Maxim împotriva acelor cercuri în care cuvintele Sfântului Chiril, după părerea Sfântului Maxim, erau greșit folosite, dar ele par, totodată, a fi reținute ca parte a unui program teologic definit.

Atașamentul Sfântului Maxim față de Sfântul Chiril este, în final, deosebit de remarcabil într-o serie de puncte care fuseseră actualizate de teologia neocalcedoniană, așa cum vom vedea în paragrafele următoare.

2. Evaluarea pozitivă a expresiei Sfântului Chiril „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul”

Această formulare larg dezbătută este explicată de Sfântul Maxim cu mai multe ocazii. Sfântul Maxim continuă vechea luptă împotriva monofizismului, raportându-se clar la această expresie. Se referă direct la ea – mai ales în *Ep* 12 (adresată lui Ioan Șambelanul și datată noiembrie-decembrie 641)¹⁰³ –, așa cum o întâlnim în *Ep. 2 ad Succensum* și în *Ep. ad Eulogium*¹⁰⁴ ale Sfântului Chiril, și o interpretează în armonie cu punctul de vedere ortodox. Astfel, după părerea Sfântului Maxim, Sfântul Chiril nu a intenționat niciodată să desființeze deosebirea naturilor în Hristos după unirea lor (ένωσις)¹⁰⁵, așa cum au dorit să facă Apolinarie, Eutihie și Sever¹⁰⁶, lucru pe care însuși Sfântul Chiril l-a subliniat foarte clar.¹⁰⁷ Sfântul Maxim arată că în numeroase pasaje Sfântul Chiril lămurește faptul că el nu a intenționat niciodată să împiedice pe cineva să vorbească despre două firi după unirea lor, nici nu a dorit să desființeze diferența dintre ele.¹⁰⁸ Expresia folosită de Sfântul Chiril în scrisoarea sa către Succensus trebuie înțeleasă din punctul de vedere al faptului că această scrisoare era îndreptată împotriva nestorienilor.¹⁰⁹

De asemenea, în alte locuri și mai înainte, Sfântul Maxim arată că cele două naturi în Hristos rămân neamestecate chiar și după unirea lor.¹¹⁰ Căci

¹⁰³ Vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 45.

¹⁰⁴ PG 77, 241 și 225 B.

¹⁰⁵ PG 91, 496 B.

¹⁰⁶ PG 91, 501 D.

¹⁰⁷ PG 91, 472 A și C.

¹⁰⁸ PG 91, 477 D-480 A.

¹⁰⁹ PG 91, 481 B.

¹¹⁰ Vezi *Ep* 15; PG 91, 565 C. Pentru datarea acestei scrisori, vezi SHERWOOD, *op. cit.*, p. 40.

afirmațiile despre o fire în Hristos ale Sfântului Chiril trebuie interpretate în acord cu cele ce a spus într-altă parte, iar formulele ambigue trebuie analizate în lumina acestora din urmă. Și apoi devine evident, spune Sfântul Maxim, că natura umană rămâne, în perspectiva Sfântului Chiril, intactă și după unire.¹¹¹ Prin expresia „întrupată” (σεσαρκωμένη) Sfântul Chiril subliniază, de fapt, natura umană, întrucât omul este alcătuit din trup (σάρξ) și dintr-un suflet inteligibil (ψυχὴ νοερά).¹¹² După părerea Sfântului Chiril, argumentează Sfântul Maxim, Întruparea este unirea dintre Logos și trup, care posedă un suflet inteligibil și rațional (νοερά τε καὶ λογικὴ ψυχὴ), și astfel, cuvântul „întrupat” din formulă denotă pur și simplu „esența firii noastre” (ἡ τῆς ταῦτ ἡμῶς φύσεως οὐσία).¹¹³ Aceasta este o interpretare a Sfântului Chiril, care apare clar în armonie cu textul celei de a patra anateme a Sinodului de la Constantinopol.¹¹⁴ Aceeași convingere apare exprimată de Sfântul Maxim în *Ep* 12, în care aflăm că „umanitatea” (ἀνθρωπότης), după Sfântul Chiril, este „trup însuflețit în chip inteligibil” (σάρξ ἐψυχωμένη λογικῶς), și astfel, în expresia „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul”, ambele naturi sunt denotate prin „nume” (ὄνομα) și „prin definiție limitativă” (ὄρος). ὄνομα este indicată prin cuvintele „o fire a Cuvântului”, pentru că prin ele Sfântul Chiril exprimă atât ceea ce este comun substanței, cât și ceea ce este particular în relație cu ipostasul, iar ὄρος este indicat prin cuvântul „întrupat”, pentru că acesta denotă firea omenească.¹¹⁵

Evident că această formulă mult discutată a Sfântului Chiril este, după părerea Sfântului Maxim, atât de potrivnică interpretării monofizite, încât oferă mai degrabă o descriere perfectă a relației în Hristos a celor două naturi, care rămân neschimbate. Interesul neocalcedonian de a păstra expresia Sfântului Chiril ca formulă alternativă capătă aici, într-un mod caracteristic Sfântului Maxim, o interpretare exactă, care este, în același timp, strict calcedoniană. Și în același timp, μία, legată formal de φύσις, pare să fie identificată de Sfântul Maxim – într-un fel care ne amintește de Sfântul Chiril însuși – cu μία ὑπόστασις.

¹¹¹ *Ep* 12; PG 91, 496 C.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ep* 13; PG 91, 525 A.

¹¹⁴ *Vezi Concil. Oecumen. Decr.*, p. 91.

¹¹⁵ PG 91, 501 BC.

3. *Expresiile „o natură” și „două naturi”, înțelese corect, sunt complementare*

Se poate întâlni la Sfântul Maxim și această poziție caracteristică neocalcedonismului, deși nu prea des. În acest context există două texte care ne atrag în mod special atenția. Sfântul Maxim subliniază în *Ep* 12 că expresia „două naturi” este folosită atunci când se dorește a arăta că există o diferență între cele două naturi chiar și după unirea lor, dar vorbește despre *o* natură întrupată când (se) face referire la modul inefabil în care se realizează unirea lor în Hristos.¹¹⁶ Iar în *Ep* 18 recunoaștem o dialectică ce pare să fie foarte mult influențată de neocalcedonism în general și este clar legată de Sinodul de la Calcedon. Aflăm din această scrisoare că așa cum cineva care nu mărturisește că Hristos este *o* natură întrupată a lui Dumnezeu – Cuvântul pe baza unirii ipostatică, cu condiția de a fi corect înțeleasă în duhul Sfântului Chiril, nu crede că această unire s-a realizat cu adevărat, tot așa, cineva care nu mărturisește două naturi după unirea lor, două naturi pe care le are Hristos acum, nu poate înțelege că diferența (dintre cele două naturi) s-a păstrat.¹¹⁷ Precum vedem, Sfântul Maxim stabilește și aici o relație foarte caracteristică între cele două aspecte, afirmând nu numai că ele sunt alternative acceptabile sau necesare, ci și că sunt dependente una de alta.

4. *Unirea ipostatică și „sintetică”*

În formulările Calcedonului, expresia „unire ipostatică” (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) lipsea, dar la Constantinopol a fost acceptată în versiunea Sfântului Chiril, introdusă în a IV-a anatemă și identificată acolo cu unirea „sintetică” (ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν).¹¹⁸ Sfântul Maxim rămâne fidel acestei înțelegeri. El subliniază, de exemplu în *Ep* 12, că unirea umanului cu divinul în Hristos este καθ' ὑπόστασιν¹¹⁹, iar în *Ep* 18, expresia ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν este acceptată ca atare.¹²⁰ Evident, acest lucru nu este deloc sur-

¹¹⁶ PG 91, 477 B.

¹¹⁷ PG 91, 588 B.

¹¹⁸ *Concil. Oecumen. Decr.*, p. 91; cf. *Anatfl.* 8, *ibid.*, p. 93 f.

¹¹⁹ PG 91, 481 D f.

¹²⁰ PG 91, 588 B.

prinzător, dar mai găsim că el înțelege prin $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ atât unirea trupului și a sufletului în om, cât și unirea divinului și umanului în Hristos.¹²¹ Acest termen este în același timp liber de orice asocieri cu conceptul de amestec în sensul de amalgamare. Pentru că, după Sfântul Maxim, este lucru caracteristic oricărei „sinteze” faptul că există o unire care, deși inseparabilă, permite o împlinire adevărată a individualității elementelor ei.¹²² Putem trage încă o dată concluzia că Sfântul Maxim utilizează ceea ce am putea numi o terminologie neocalcedoniană, cu o anumită strictețe (calcedoniană) în aplicarea ei. Este evident că în aceeași direcție poate fi găsită și interpretarea pe care el o dă formulărilor Sfântului Chiril.

5. Hristos este mărturisit a fi nu numai „in duabus naturis”, dar și „ex duabus naturis”

Era important pentru neocalcedonism să sublinieze faptul că Întruparea implica în Hristos apariția unei noi uniri. Din acest motiv erau deosebit de dornici să scoată în evidență, în acest context, expresia „ex duabus naturis”. Sfântul Maxim este familiarizat și cu această tendință, deși aici pare să ezite mai mult să accepte poziția neocalcedoniană decât în alte puncte pe care le-am atins. Această ezitare se poate datora, într-o anumită măsură, formulărilor Sinodului de la Calcedon, unde ambele expresii au fost evitate.¹²³ Sfântul Maxim nu are, evident, nici o reținere în a folosi expresia $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\kappa$ ¹²⁴, dar este, în același timp, foarte atent să nu pună accent pe unire în defavoarea importanței elementelor ei constitutive. În *Ep* 13 își manifestă încă o dată capacitatea dialectică, exact în acest context, atunci când subliniază faptul că așa cum poate cineva mărturisi că Hristos este alcătuit „din două naturi” ($\epsilon\kappa$ $\delta\upsilon\omicron$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$), după cum întregul este alcătuit „din părțile sale” ($\epsilon\kappa$ $\mu\epsilon\rho\omega\nu$), tot așa poate cineva să gândească, atunci când spune că Hristos chiar și după unirea celor două naturi este „în două naturi” ($\epsilon\nu$ $\delta\upsilon\omicron$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon$ -

¹²¹ Vezi *Ep* 12; PG 91, 496 A. Vezi, mai departe, despre folosirea acestei analogii de către Sfântul Maxim, în cap. III, mai jos. Cu privire la întreaga problemă și contextul ei, vezi HEINZER, *op. cit.*, pp. 94-108. Vezi și K.-H. UTHEMANN, „Das anthropologische Modell...”, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 223-233.

¹²² Vezi *Ep* 13; PG 91, 521 C și tratarea concisă a conceptului de către VON BAL-THASAR în KL², pp. 57-66.

¹²³ Cf. SELLERS, *The Council of Chalcedon*, p. 344, n. 4.

¹²⁴ O întâlnim spre exemplu în *Ep* 12; PG 91, 496 A.

σιν), că este „în Dumnezeu și în umanitate” (ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι) la fel cum întregul se regăsește în părțile sale.¹²⁵ Atenția Sfântului Maxim de a nu pune accent pe conceptul de „ex duabus naturis” într-o așa măsură încât să diminueze importanța expresiei „in duabus naturis” este caracteristică întregii sale atitudini. Deoarece pentru el, așa cum am văzut, accentul pe unirea dintre cele două elemente în Hristos este legat intim și chiar dependent de accentul pus, în egală măsură, pe păstrarea acestor elemente. Dacă Sherwood are dreptate în plasarea *Ep* 13 într-o perioadă comparativ timpurie din viața Sfântului Maxim, este evident că interesul Sfântului Maxim față de formulările neocalcedoniene și față de utilizarea lor nu implică nici o tendință spre a favoriza în vreun fel posibilele consecințe „eretice” ale acestei tendințe teologice pentru care ele reprezintă o expresie. Pentru el, unitatea care există în Hristos este o taină, este caracterul tainic ce poate fi menținut numai dacă accentul pe această unire nu este lăsat să afecteze integritatea elementelor ei constitutive. Formula „ex duabus naturis” exprimă astfel, pentru el, această unire ca pe un fapt nou, copleșitor, în vreme ce „in duabus naturis” exprimă tocmai caracterul mistic al acestei uniri.

6. „O energie”

Aceeași interpretare a Sfântului Chiril pe care Sfântul Maxim o folosește cu privire la textele citate în cercurile „monofizite” o utilizează, *mutatis mutandis*, și în legătură cu formulările Sfântului Chiril privind *o energie* (μία ἐνέργεια). Cel mai important citat monotelit din Sfântul Chiril era expresia „o energie a ambelor naturi în dualitate” (μία τε καὶ συγγενῆς δι’ ἀμφοῖν ἐνέργεια)¹²⁶, la care se refereau frecvent, ca și la expresia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul: „noua (schimbată în mod fals cu „o”) energie teandrică”.¹²⁷ Ambele aceste formule sunt tratate detaliat de către Sfântul Maxim și li se dă o interpretare ortodoxă. Însă pentru studiul relației sale cu tendințele neocalcedoniene este suficientă o analiză a felului în care el tratează el textul Sfântului Chiril.

¹²⁵ PG 91, 524 D- 525 A. Pentru o discuție generală cu privire la doctrina celor două naturi în Hristos, vezi PIRET, *op. cit.*, pp. 203-239. Vezi de asemenea și PIRET. „Christologie et théologie trinitaire...”, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 215-222.

¹²⁶ *In Ioann.* 4; PG 73, 577 CD; vezi și HEFELE, *Conciliengeschichte* 3, p. 115.

¹²⁷ Vezi p. 48-49 de mai sus; vezi și HEFELE, *op. cit.*, p. 116 f.

Sfântul Maxim folosește o metodă potrivit căreia el extrage adevărata interpretare a cuvintelor Sfântului Chiril din sensul pe care îl dă el cuvintelor „substanță” (οὐσία) și „natură” (φύσις). Astfel, Sfântul Maxim face referire în *ThPol* 7 la un pasaj din Sfântul Chiril, în care se presupune că expresia „o voință” putea fi folosită de Sfântul Chiril numai cu referire la una și aceeași substanță.¹²⁸ În florilegium-ul său, *ThPol* 27, Sfântul Maxim oferă încă un citat, mai lung, din Sfântul Chiril, unde acesta combină conceptele de natură și substanță cu cel de energie.¹²⁹ Pe baza acestei convingeri devine relativ ușor pentru Sfântul Maxim să arate că Sfântul Chiril a propovăduit „coexistența” (συμφύσις) și „unirea” (ένωσις) energiilor legate fiecare de propria natură. Deoarece, pe de o parte, Dumnezeu a luat trup, iar energia legată de natura omenească este astfel „îndumnezeită” fără a înceta de a mai fi ceea ce este în sine, iar pe de altă parte, trebuie spus că Logosul S-a făcut om și Își împlinește lucrarea dumnezeiască într-un fel omenesc.¹³⁰ Așadar, după Sfântul Maxim, Sfântul Chiril nu dorește să afirme o energie amestecată, ci, pur și simplu, o *perihoreză* între energia dumnezeiască și cea omenească. Fiecare energie rămâne ceea ce este și în același timp se transcende, ca să spunem așa.

De aici reiese că Sfântul Maxim, în disputa cu Pyrrhus, poate să împingă și mai departe interpretarea pe care o dă cuvintelor Sfântului Chiril despre o energie. Aici, Sfântul Maxim spune că prin „o energie” Sfântul Chiril nu a dorit să susțină că dumnezeirea și umanitatea lui Hristos ar trebui să aibă o singură energie comună. Ceea ce Sfântul Chiril dorise să sublinieze era unitatea și identitatea voinței divine înseși, fie ea întrupată sau nu. Tatăl lucrează într-un fel „neîntrupat” (ἀσωμάτως), dar Fiul Întrupat a împlinit lucrările dumnezeiești „în trup” (σωματικῶς), adică prin legătura ce o avea cu propriul trup. În ciuda acestei legături, există una și aceeași energie divină care lucrează, dar în același timp, conform Sfântului Chiril, lucrările lui Hristos se realizează δι’ ἁμφοῖν.¹³¹ Prin urmare, ne întâlnim încă o

¹²⁸ PG 91, 81 A. Citatul este de la Sfântul Chiril, *In Ioann.* 10, și aparține acelor texte care s-au păstrat sub formă de fragmente. Acesta scrie: Μιᾶς γὰρ οὐσίας, έν δὴ καὶ τὸ θέλημα. La această formulă s-a făcut referire și la cel de al VI-lea sinod ecumenic, vezi *Actio* 10, MANSI, 11, cap. 416.

¹²⁹ PG 91, 284C-285A. Printre formulările acestui text o mai găsim și pe următoarea: Τὰ γὰρ τῆς αὐτῆς ενεργείας όντα, καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας όμολόγηται. Vezi, de asemenea, referirea la aceeași viziune asupra Sfântului Chiril din *ThPol* 9; PG 91, 125 A și 25; PG 91, 273 A.

¹³⁰ *ThPol* 8; PG 91, 101 AB.

¹³¹ *Pyrrh.*; PG 91, 344 BC.

dată cu ideea de *perihoreză*. Ceea ce implică faptul că energia divină, fără a-și pierde identitatea, poate lucra $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\omega\varsigma$.¹³² Acesta este sensul în care se poate vorbi despre o energie. Dar energia umană, așa cum am văzut, se „îndumnezeiește”, adică poate lucra „în mod dumnezeiesc” ($\theta\epsilon\iota\kappa\omega\varsigma$), și de aceea trebuie să vorbim despre două energii. Ca și în cazul celor două naturi, Sfântul Maxim poate spune, într-un fel neocalcedonian, că ambele expresii sunt potrivite și complementare, dar aceasta nu implică, în gândirea Sfântului Maxim, consecințe monoenergiste sau monotelite și nici măcar vreo ezitare cu privire la ele.

Prin urmare, expresia „o energie” este, pentru Sfântul Maxim, tot atât de puțin echivocă în sine ca și expresia „o fire”, câtă vreme este corect aplicată. Sfântul Maxim arată că Sfântul Chiril, prin expresia $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\ \acute{\alpha}\mu\phi\omicron\iota\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\delta\epsilon\delta\epsilon\iota\gamma\mu\epsilon\nu\eta\ \mu\acute{\iota}\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ¹³³, nu a dorit să desființeze diferența de substanță dintre energiile care sunt unite cu naturile lor, adică naturile „din” care și „în” care unul Hristos există, ci numai să afirme „conjuncția constitutivă” ($\sigma\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$) care rezidă în unirea până la cel mai înalt nivel a energiilor în Hristos.¹³⁴

7. Conceptul de ipostas

În hotărârea lui de a păstra conceptul capadocian de ipostas, neocalcedonismul a ajuns, printre altele, la a defini *ipostasul* ca *notae individuantes*. În consecință, caracteristicile concrete ale naturii umane erau în pericolul de a fi înghițite sau amestecate cu Ipostasul divin.¹³⁵ Care a fost reacția Sfântului Maxim la această tendință? Întrebare care trebuie pusă dacă vrem să lămurim legătura sa cu neocalcedonismul. Von Balthasar a arătat clar că în utilizarea conceptului de ipostas Sfântul Maxim a mers mult mai departe decât predecesorii lui în general.¹³⁶ Pe de o parte, Sfântul Maxim poate, bineînțeles (în mod capadocian), să definească ipostasul ca pe o substanță cu

¹³² Vezi același argument în *ThPol* 9; 125 AB.

¹³³ Sfântul Maxim citează textul Sfântului Chiril cu mici diferențe în anumite locuri.

¹³⁴ *ThPol* 7; PG 91, 85 C. Termenul $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ este neutru în acest context, iar Sfântul Maxim preferă să îl folosească pentru a accentua asocierea de însușiri diferite sau opuse, de exemplu materie și formă, în *Char* 3. 30; CSC p. 128. Cu privire la importanța textului de la *ThPol* 7 în legătură cu lupta pentru voințele lui Hristos, vezi LÉTHEL, *op. cit.*, pp. 65-74.

¹³⁵ Vezi MOELLER, ETL 27 (1951), p. 469 și 473.

¹³⁶ VON BALTHASAR, KL², mai ales pp. 227, 243 și 247-253.

caracteristicile ei individuale (οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων)¹³⁷, dar, pe de altă parte, vorbește despre un *ipostas sintetic* – concept neocalcedonian în sine – într-un fel în care, în cazul lui Hristos, acesta poate include umanitatea în întregul ei, nu numai natura umană universală, ci și însușirile ei individuale.¹³⁸ Logosul Și-a asumat trupul în „identitatea” lui ipostatică (ταυτότης)¹³⁹, dar aceasta nu înseamnă că însușirile naturii umane sunt înghițite de cele ale naturii divine. În ipostas se unesc nu numai două naturi, ci și două moduri de existență (τρόποι ὑπόρξεως).¹⁴⁰ Însă Ipostasul lui Hristos este unic, și de aceea natura umană poate să-și găsească împlinirea tocmai în relație cu acest Ipostas. Natura umană, cu energia și voința ei, se păstrează și se confirmă în unire sintetică cu natura divină în Hristos și este enipostaziată acolo.¹⁴¹ Tocmai pentru că acest Ipostas este unul și sintetic, se află, prin aceasta, departe de pericolul de a înghiți ceea ce este natural uman, și astfel umanul se realizează pe deplin numai acolo. Dezvoltarea acestei linii de gândire este însă strâns legată de conceptul maximian de libertate, care nu poate fi discutat aici.

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.¹⁴² Așadar, până aici, nu se poate vedea la Sfântul Maxim nici o ezitare în raport cu monoenergismul sau cu monotelismul, în ciuda 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 Constantinopol se asociază, așa cum am văzut, cu o înțelegere profundă a intuițiilor hristologice calcedoniene, care pare ea însăși să excludă orice ezitare de acest fel.

¹³⁷ Vezi *Ep* 15; PG 91, 557 D.

¹³⁸ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 227.

¹³⁹ *Amb* 3; PG 91, 1040 C.

¹⁴⁰ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 242.

¹⁴¹ Vezi *Ep* 13; PG 91, 532 B și *ThPol* 4; PG 91, 61 B; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 243. – Despre schema aceasta în general, vezi analiza clarificatoare a lui PIRET, *op. cit.*, pp. 157-185.

¹⁴² Așa-numita formulă teopashită, *unus ex Trinitate passus est*, pare să fie singura sferă importantă din teologia neocalcedoniană ce nu este acoperită în scrierile Sfântului Maxim.

Contextul cosmologic

Poate părea neobișnuit să tratăm cosmologia Sfântului Maxim după hristologie. Dincolo de această ordine însă, se află convingerea că ideile hristologice, în special așa cum au fost ele exprimate la sinoadele Bisericii, sunt de primă importanță pentru Sfântul Maxim în dezvoltarea teologiei sale asupra creației, din care antropologia, la rândul ei, reprezintă cea mai importantă parte. Așa cum sperăm să arătăm în acest capitol, perspectiva sa asupra creației se înțelege cel mai bine în relație cu dogma centrală a hristologiei calcedoniene: definirea unirii celor două naturi în Hristos ca neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite, și comunicându-se reciproc. Aceasta înseamnă că asocierea hristologică a unității inseparabile cu păstrarea identității este caracteristică, după Sfântul Maxim, atât relației lui Dumnezeu cu creația, cât și diverselor individualități ale creației, în relația dintre ele, deși, bineînțeles, mai sunt și alte elemente ale cosmologiei Sfântului Maxim care nu intră numai decît în această perspectivă.

Nu se poate găsi cu ușurință, în scrierile Sfântului Maxim, un rezumat succint al elementelor de bază ale cosmologiei sale. Prima secțiune a *Char* 4 poate totuși să servească acest scop într-o oarecare măsură. De aceea intenționăm să-i folosim conținutul drept contur adecvat pentru acest capitol. Aspectele adiționale vor fi extrase din altă parte.

În această secțiune din *Char* 4 se pot distinge cel puțin opt elemente ale cosmologiei maximiene, ce vor fi mai mult sau mai puțin dezvoltate în diverse direcții, pentru a oferi o imagine mai precisă a teologiei Sfântului Maxim despre creație. Menționate într-o ordine diferită față de cea a Sfântului Maxim, aceste elemente (asupra cărora Sfântul Maxim nu insistă foarte mult în textul său) sunt: 1) *creatio ex nihilo*, cu accent special pe aspectele de distanță și diferență, care deosebesc pe Creator de creație (4.1); 2) creația din voia lui Dumnezeu (4.3,4); 3) creația din bunăvoirea lui Dumnezeu (4.3); 4) creația prin Cuvânt (4.3); 5) creația din înțelepciunea lui Dumnezeu (4.1); 6) creația ca pogorământ dumnezeiesc, introducând un element de mișcare (4.1,2,6); 7) fiecare făptură, alcătuită din substanță și accident (4, 9); 8) creație nu de

proprietăți, ci de substanțe cu proprietăți, care au nevoie de providența divină (4.6,9,14). Le vom prezenta pe rând în următoarele subcapitole.¹

1. Ideea de creatio ex nihilo și alte expresii ale aspectului diferențierii în creație

Convingerea că Dumnezeu a creat lumea din nimic este afirmată în întreaga tradiție creștină ortodoxă. Ea exprimă superioritatea lui Dumnezeu față de om și față de toate celelalte făpturi create. Dumnezeu nu are nevoie de nici o materie preexistentă ca să creeze. Această idee exprimă convingerea că Dumnezeu este Creatorul a toate câte sunt, iar El nu este subordonat sau dependent de nimic altceva. Sub acest aspect, dogma *creației ex nihilo* se leagă strâns de teologia negativă și de convingerea că nu există categorii umane capabile să exprime taina lui Dumnezeu.²

Sfântul Maxim face de mai multe ori referiri explicite la această doctrină. În *Char* 4.1 aduce slavă lui Dumnezeu pentru că a adus la existență din nimic³ toate cele ce sunt, iar în *Amb* 7, nu numai că pornește de la ideea că Dumnezeu a adus la existență toate cele ce sunt din cele ce nu sunt⁴, dar exprimă și convingerea că Dumnezeu a în-ființat din neființă⁵ creația văzută și nevăzută. Mai trebuie observat că, în alt pasaj din *Amb*, Sfântul Maxim dă o definiție pentru τέλος ca fiind „finalitatea pentru care există toate câte sunt, El Însuși neavând finalitate”⁶, iar în asociere cu afirmația care apare mai târziu în text⁷, că această finalitate se află numai în Dumnezeu, se poate

¹ Vezi CSC, p. 194-200. – Un al nouălea element ar fi trebuit adăugat aici: creația se petrece în timp. Ne-ar fi dat posibilitatea să discutăm concepția Sfântului Maxim despre categoria timpului creat în raport cu eternitatea. Dar, pentru că acest subiect ne-ar fi îndepărtat de scopul acestui capitol, ne-am decis să îl lăsăm deoparte.

² Pentru mărturii ale ideii de *creatio ex nihilo* în Biserica primară, vezi, de exemplu, Theophilus of Antioch, *Ad Autolyc.* I, 4; PG 6, 1029 B; Irenaeus, *Adv. haeres.* 2. 10, 4; PG 7, 736 B; cf. 3. 8, 3; 868 AB; Origen, *De princ., praef.* 4; GCS Orig. 5, p. 9, 14; Chrysostom, în *Gen. hom.* 2, 2; PG 53, 28 și Augustin, *In Io., tract.* 42, 10; PL 35, 1703; *Conf.* 11, 5; CSEL 33, 285 și 12, 7; CSEL 33, 314.

³ CSC, p. 94.

⁴ PG 91, 1077 C.

⁵ PG 91, 1080 A. Aceeași convingere este sugerată chiar la începutul textului din *Amb* 7; 1069 B.

⁶ PG 91, 1072 C.

⁷ PG 91, 1073 B.

vedea că, pentru Sfântul Maxim, argumentele de cauzalitate și cele teleologice slujesc împreună pentru a arăta superioritatea lui Dumnezeu în relație cu toate celelalte.

Această distanță absolută dintre Dumnezeu și creația Sa este de cea mai mare importanță în cosmologia Sfântului Maxim. Ideea de *creatio ex nihilo* reprezintă doar expresia ei fundamentală. Acesteia îi corespunde foarte strâns rolul pe care conceptele de „neamestecare” și „neschimbare” îl au în hristologia Sfântului Maxim, și de aceea vom insista și asupra altor expresii care definesc aceeași concepție.

Prăpastia fundamentală

Sfântul Maxim recunoaște în principiu o prăpastie fundamentală (χάσμα) între natura creată și cea necreată⁸, pe care numai voința creatoare a lui Dumnezeu poate să o depășească.⁹ Așadar, nu numai iconomia mântuirii, instituită pentru omul căzut, ci și actul originar al creației trebuie înțeles ca expresie a iubirii lui Dumnezeu. Pentru că în creație Dumnezeu concepe ca partener al Său o lume cu totul distinctă, pe care însă vrea să o aducă la unitate cu Sine, fără a-i anihila distincția. Pe de o parte, Dumnezeu trebuie totdeauna recunoscut ca Ființa supremă, dar, pe de altă parte, nu trebuie negată evaluarea biblică a creației, în multiplicitatea ei, ca fiind bună în esența ei. Pornind de la aceste premise, Sfântul Maxim desființează mitul origenist al căderii de dinaintea istoriei, care L-ar fi determinat pe Dumnezeu să creeze lumea empirică, și, în același timp, păstrează toată terminologia apofatică a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. O distincție clară și o relație pozitivă între creația pământească și Creatorul ei trebuie considerate împreună, premisă dublă, care, pentru Sfântul Maxim, este în același timp și cosmologică și hristologică. Iar lucrarea de unificare, de depășire a distanței, fără a o suprima, este, după el, doar a lui Dumnezeu, căci numai natura dumnezeiască poate rămâne neafectată de o astfel de lucrare.

Această concepție de bază este exprimată, după cum am văzut, nu numai prin ideea de *creatio ex nihilo* sau de prăpastie fundamentală între creat și necreat, ci și printr-o serie de termeni care, așa cum vom vedea, sunt într-o măsură surprinzător de mare, în primul rând sau cel puțin în al doilea rând, hristologici.

⁸ Cf. VON BALTHASAR, KL², pp. 89 și 161.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 111.

Διαφορά, diferență

Pare să fie cel mai general dintre acești termeni. A fost folosit, de exemplu, în conflictele hristologice, chiar și de Sfântul Chiril al Alexandriei, care admisesse o *διαφορά*, dar nu *διαίρεσις*, în Hristos¹⁰, și fusese citat în Crezul de la Calcedon, în dogma păstrării acestei *διαφορά* a celor două naturi în Hristos, după unirea lor ipostatică.¹¹ Dar, pe de altă parte, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul pare să fi utilizat termenul într-un sens mai larg, cosmologic, vorbind de *διαφοραί* ca fiind o caracteristică a tuturor elementelor unui întreg aflate în relație de reciprocitate¹² și, totodată, vorbind despre o diferență generală a ființei (*τὸ τῆς οὐσίας διάφορον*).¹³

Însă acest sens general al cuvântului actualizează felul în care Leonțiu al Bizanțului a utilizat conceptul de *διαφορά*. Bazându-se în special pe Porfirie – pentru care cuvântul indica nu numai toate diferențele dintre lucruri, ci și diferența dintre diverse specii, și care împărțise tipul de *διαφοραί* în *συστατικαί* (cele ce se referă la caracteristici care se întâlnesc într-o anumită specie) și *διαίρετικαί* (acele caracteristici prin care o anumită specie se poate diferenția) –, Leonțiu a utilizat și el conceptul pentru a denota tot felul de diferențe în lumea creată¹⁴ și, de asemenea, pentru a face referire la trăsăturile caracteristice unei anumite specii. El cunoaște chiar expresia *συστατικαὶ διαφοραί*.¹⁵

Toți acești predecesori au avut probabil o anumită influență asupra Sfântului Maxim, în legătură cu acest termen. Sfântul Maxim însuși vorbește despre cel puțin două feluri de *διαφορά*: o diferență de substanță sau de natură (*διαφορά οὐσιώδης*)¹⁶, care rămâne veșnic, și o diferență de voință între oameni, care este chemată să dispară într-o armonie de voință¹⁷, cea dintâi având un caracter ontologic, cea de a doua unul moral.¹⁸

¹⁰ *Scholia de incarn.*; PG 75, 1385 C; vezi și *Adv. Nestor.* 2, 6; PG 76, 85 B.

¹¹ Vezi *Concil. Oecumen. Decr.*, p. 62, 35 ff.; cf. Sfântul Chiril, *Ep 4 ad Nestor.*; PG 77, 45C.

¹² *De div. nom.* 8, 9; PG 3, 897 C; cf. 12,4; 972 B.

¹³ *De eccles.hier.* 4.3, 1; PG 3, 473 C; cf. *De div. nom.* 5, 8; 824 B; felul cum folosește el termenul este mai puțin stabil decât pare să sugereze VON BALTHASAR; vezi KL², (GLDG 8,3), p. 40 f.

¹⁴ *Epilysis*; PG 86: 2; 1921 C.

¹⁵ Vezi *Trig. cap.* 23; PG 86:2; 1909 A; cf. J. P. JUNGLAS, *Leontius von Byzanz* (FLDG 8.3), Paderborn 1908, p. 70 f.

¹⁶ *ThPol* 14; PG 91, 149 D.

¹⁷ *Thal* 2; CCSG 7, p. 51.

¹⁸ La acestea mai poate fi adăugat un al treilea tip: diferența dintre persoane (*διαφορά προσωπική*), folosită în contextul trinitar, vezi, de exemplu, *Ep 15*; PG 91, 553 D. *Δια-*

Primul tip maximian de διαφορά este, desigur, folosit în primul rând în hristologie. Astfel, Sfântul Maxim, ca și Sfântul Chiril, face o distincție clară între διαφορά și διαίρεσις (separare, despărțire)¹⁹ – distincție care arată că διαφορά διαίρετική a lui Porfirie nu mai putea fi folosită în sens pozitiv – și afirmă, într-un cuget cu Sfântul Chiril și cu Calcedonul, că διαφορά dintre cele două naturi în Hristos se păstrează (σώζεσθαι – de observat sensul dublu al acestui cuvânt, „a mântui” și „a păstra”, utilizat frecvent în hristologia de mai târziu) chiar și după unirea într-un singur ipostas.²⁰ Această διαφορά este astfel κατά φύσιν²¹ sau κατ' οὐσίαν.²² În termeni calcedonieni se mai numește și ἀσύγχυτος διαφορά²³ – expresie care înseamnă păstrarea fiecărei naturi în Hristos²⁴ –, deși nu mai sunt disjuncte ψιλὴ διαφορά, deoarece există o relație vie stabilită între natura umană și cea divină în Hristos.²⁵

De aici Sfântul Maxim se pare că folosește și mai departe conceptul de διαφορά de natură, într-un sens mai general, cosmologic sau antropologic. De fapt, nu se știe totdeauna dintru început dacă Sfântul Maxim are intenția de a formula o afirmație hristologică sau nu, pentru că abordează adesea în termeni generali aceste subiecte. Astfel, definește διαφορά οὐσιώδης, care este opusul lui ἔνωσις οὐσιώδης, dar este un echivalent al lui διαφορά, așa cum a fost înțeleasă de Porfirie și Leonțiu, ca principiu (λόγος) după care οὐσία și φύσις rămân în întregul lor nemicșorate și neschimbate (ἀτρεπτος), necontopite și neamestecate (ἀσύγχυτος)²⁶, sau ca principiu conform căruia se păstrează diversitatea în raport cu celelalte (ἑτερότης). Acesta poate fi folosit atât în relație cu Dumnezeu și cu divinul, cât și în relația dintre diverse feluri de ființe create. Ca și în cazul lui Hristos, se poate spune, în acest context, și despre un creștin îndumnezeit că διαφορά dintre uman și divin rămâne ἀσύγχυτος.²⁷

φορά persoanelor Sfintei Treimi este folosită și de Sfântul Vasile cel Mare, vezi *Adv. Eun.* 1.19; PG 29, 556 B; cf. Ps.-Chiril, *De sacros. Trin.* 10; PG 77, 1144 A.

¹⁹ *Ep* 12; PG 91, 469 AB.

²⁰ Vezi spre exemplu, *ibid.*; 91, 472 D.

²¹ *Ep* 15; PG 91, 556 A.

²² *Ibid.*; 561 AB.

²³ *Ep* 13; PG 91, 521 C.

²⁴ *Ep* 15; PG 91, 556 B.

²⁵ *Ep* 12; PG 91, 473 A; cf. *ThPol* 2; PG 91, 41 AB. După cum a arătat VON BALTHASAR în *KL*², p. 255, acest fapt este o presupunere a dezvoltării de către Sfântul Maxim a ideii de περιχώρησις (mai vezi și cap. I de mai sus).

²⁶ *ThPol* 14; PG 91, 149 D.

²⁷ Vezi, de exemplu, *ThPol* 20; PG 91, 233 C și 236 B. Despre importanța teologică a acestei *opuscula*, vezi, mai departe, LÉTHEL, *op. cit.*, pp. 74-77.

Cu privire la διαφορά, care este o caracteristică generală a lumii create în raport cu cea divină și necreată, Sfântul Maxim afirmă că ea este constitutivă (συστατική) și distinctivă (ἀφοριστική), ceea ce nu înseamnă numai că nu va dispărea niciodată, ci – mai important – că are un sens pozitiv în măsura în care este o expresie a scopului lui Dumnezeu.²⁸ Sfântul Maxim opune acest caracter neschimbabil noțiunii de ἰδιότης, care este elementul individualizator și, astfel, nu general, ci parțial (μερική).²⁹

Vedem clar că Sfântul Maxim are grijă să folosească totdeauna împreună, la toate nivelurile, aspectele de unitate și diferențiere, atât în hristologie, cât și în cosmologie: de fapt, conceptul de diferență (διαφορά) unifică toate ființele create, deși ele se diferențiază individual. Singur Dumnezeu se ridică suprem mai presus de orice διαφορά și διάκρισις, și totuși, ca Făcător a toate, permite ființelor raționale să se împărtășească de Sine.³⁰ Sfântul Maxim dezvoltă pe larg, în diverse texte, această implicație dublă a unei diferențe caracteristice creației, care se apropie foarte mult de formulele hristologice. Astfel, aflăm în *Myst 2* că toată zidirea, alcătuită din ființe văzute și nevăzute³¹, este *una* și nu este divizată după componentele ei diferite. Însăși diferența (διαφορά) componentelor ei, conformă cu caracteristicile (ἰδιότης) lor naturale, este circumscrisă de relația (ἀναφορά) ei cu propria unitate.³² Iar în *Amb 7* Sfântul Maxim subliniază faptul că diferența (διαφορά) și diversitatea (ποικιλία) sunt caracteristice lumii ființelor create și se manifestă în așa fel, încât Logosul unic este recunoscut drept mulți λόγοι în diferența indivizibilă (ἀδιαίρετος διαφορά) a creației, datorită individualității neamestecate (ασύγχυτος ἰδιότης) a tuturor ființelor – deși, pe de altă parte, diverșii λόγοι pot fi văzuți ca Logos unic, datorită relației (ἀναφορά) existente între El și tot ce este neamestecat (ἀσύγχυτον).³³

²⁸ Vezi *ThPol 21*; PG 91, 249 C; cf. *Amb 67*; PG 91, 1400 C. Αφοριστική pare să fie aici echivalentul Sfântului Maxim pentru termenul διαίρετική al lui Porfirie; pentru acest aspect însă, Leontiū – poate din motive hristologice – mai folosește termenul συστατική (*Trig. cap. 13*; PG 86:2; 1909 A). – VON BALTHASAR (care nu face referire la Leontiū în acest punct) a insistat în mod deosebit asupra acestui sens pozitiv, care pentru el este una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale teologiei Sfântului Maxim, KL², pp. 63 f. și 117; cf. pp. 153, 258 și 327.

²⁹ *ThPol 21*; PG 91, 249 C.

³⁰ *Amb 7*; PG 91, 1080 AB.

³¹ *Myst 2*; PG 91, 668 C.

³² PG 91, 669 B.

³³ *Amb 7*; PG 91, 1077 C.

Astfel, după Sfântul Maxim, în creația lui Dumnezeu diferența condiționează unitatea și unitatea diferența, la fel cum se întâmplă și în Hristos.³⁴ În sfârșit, același principiu teologic este foarte bine ilustrat în secțiunea 41 din *Amb* 10, unde relația dintre unități și părți și a părților este descrisă cu aceeași dialectică complicată, incluzând termenii hristologici. Există, spune Sfântul Maxim, o convergență (σύννευσις) a părților către unități și o unitate (ἔνωσις) corespunzătoare a unităților în relație cu părțile, iar în relația reciprocă a părților între ele se poate observa nu numai diferențierea (διάκρισις) neamestecată, conform diferenței (διαφορά) individualizatoare a fiecăreia, ci și o unitate neamestecată (ἀσύγχυτος ἔνωσις), conform identității (ταυτότης) imuabile, în general.³⁵

Așadar, în creația lui Dumnezeu, διαφορά înseamnă o ordine stabilită, care menține atât variațiile, cât și unitatea în creația care este creație, distinctă, la rândul ei, de Creator.³⁶ În cele din urmă, ea ține de providența divină și revelează o judecată, după care Dumnezeu se descoperă ca Proniator înțelept, distribuind λόγοι potrivit.³⁷

Al doilea tip de diferență, cel al voinței și al minții (διαφορά γνωμική), este mai puțin tratat de Sfântul Maxim – există alți termeni care exprimă mai bine acest fel de diferențiere. Este clar însă că el denotă mai ales o lipsă a armoniei, cum ar fi cea dintre părți și universalitățile lor, adică o situație în care se manifestă numai diferența, nu și unitatea, iar aspectul dublu dispare.³⁸ Dar unei astfel de diferențe între individualități, care variază în funcție de diversele lor „vieți și comportamente, minți și hotărâri, dorințe, înțelegeri, nevoi, obiceiuri și idei”, îi corespunde, cu înțelepciune, și o providență divină multiformă.³⁹ Chiar și aici apare, în cele din urmă, un principiu pozitiv al unității în diversitate.

³⁴ Vezi același fel de polaritate între τὰ καθόλου și τὰ μερικά în *Amb* 10; PG 91, 1169 C.

³⁵ *Amb* 10; PG 91, 1188 C-1189 A. Mai vezi și cap. VI, 9; pp. 438-444 de mai jos.

³⁶ Ordinea aceasta trebuie, desigur, privită și ca pregătire pentru confirmarea ei în Hristos.

³⁷ *Amb* 10; PG 91, 1133 CD.

³⁸ Vezi *Thal* 2; CCSG 7, p. 51.

³⁹ *Amb* 10; PG 91, 1192 D-1193 A.

Διαίρεσις, împărțire

Următorul termen-cheie este echivalentul negativ al conceptului de diferență, pentru că diferența de natură sau de substanță nu implică în mod necesar împărțire. Nu este un element constitutiv al creației și, prin urmare, nu este legat în mod pozitiv de dogma *creatio ex nihilo*. Am ales însă să îl menționăm aici doar pentru a arăta felul cum el se opune conceptului pozitiv de diferență. Διαίρεσις este eliminată atunci când se leagă în mod pozitiv, una de alta, naturi sau entități separate. Aceasta este iarăși o convingere bazată pe hristologie: unitatea umanului și divinului în Hristos, în cuvintele Calcedonului, este mărturisită ca „neîmpărțită”, ἀδιαίρετας. (La Sinodul de la Constantinopol din 553, a fost cu desăvârșire respinsă orice διαίρεσις în Hristos.) Astfel, ca element neconstitutiv al creației căzute, împărțirea nu trebuie confundată cu diferența, ci mai degrabă desființată prin restaurarea și îndumnezeirea omului în Hristos.

Această înțelegere a termenului διαίρεσις (opus lui διαφορά) a fost lămurită în hristologia ortodoxă, dar monofiziții nu par să o fi acceptat. Sfântul Grigorie de Nazianz arătase deja cu fermitate că nu există nici o διαίρεσις în Hristos, în sens arian, și că διαίρεσεσ în Hristos nu înseamnă disociere (ἀλλοτριώσις).⁴⁰ Și, mai important, Sfântul Chiril al Alexandriei nu numai că a respins o φυσικὴ διαίρεσις⁴¹ în Hristos, dar a arătat și deosebirea dintre o διαφορά care trebuie acceptată⁴² și o διαίρεσις care trebuie respinsă.⁴³ În mod caracteristic, Sfântul Maxim folosește și această gândire tradițională, în perspectiva sa generală cosmologică și antropologică.

Așadar, pentru Sfântul Maxim, διαίρεσις nu este niciodată element constitutiv al creației. Înainte de a arăta consecințele lui hristologice, Sfântul Maxim poate, de exemplu, să dea o definiție contrastivă, strict terminologică, a cuvintelor διαίρεσις și διαφορά. Ceea ce se supune lui διαφορά este doar diferit și determinat de ea, pentru că ea arată cum sunt alcătuite lucrurile, dar ceea ce se supune lui διαίρεσις se desface în bucăți și se separă prin acesta.⁴⁴ În hristologia sa, Sfântul Maxim este în desăvârșit acord cu Tradiția, acuzându-l pe Nestorie de a fi introdus o διαίρεσις în Hristos⁴⁵ și

⁴⁰ Or. 39, 11; PG 36, 348 A.

⁴¹ Ep 40 ad Acac. Melit.; PG 77, 196 A.

⁴² Scholia de incarn.; PG 75, 1385 C.

⁴³ Vezi Adv. Nestor. 2, 6; PG 76, 85 C.

⁴⁴ Ep 12; PG 91, 469 B.

⁴⁵ ThPol 2; PG 91, 41 AB.

afirmând că Sfântul Chiril a acceptat *διαφορά*, dar niciodată nu a introdus prin ea *διαίρεσις*.⁴⁶

La fel ca Sfântul Grigorie de Nazianz, la care el face referiri, și Sfântul Maxim susține că numărul (*ἀριθμός*) se raportează la cantitate⁴⁷, și la fel ca Sfântul Leonțiu de Bizanț, care a dezvoltat mai târziu aceeași idee⁴⁸, arată că nu se introduce prin acesta vreo *διαίρεσις* în creație.⁴⁹ El afirmă că fiecare număr manifestă o anumită *διαφορά*, dar nici o *διαίρεσις*.⁵⁰ Nici unitate, nici separare nu se produce prin el.⁵¹ Astfel, două naturi și două voințe în Hristos nu produc împărțire, dar același lucru este adevărat și în legătură cu cele create, care sunt totdeauna supuse categoriei de număr.

Sfântul Maxim mai cunoaște însă și o altă utilizare a cuvântului *διαίρεσις*, care, la prima vedere, pare să fie mai greu de înțeles în contextul celor spuse până acum. În cadrul cosmologiei și antropologiei generale – raportat însă la hristologie –, Sfântul Maxim distinge (în *Amb* 41) cinci *διαίρεσις* deosebite, care includ diferențe, numite, de obicei, *διαφοραί*: 1) împărțire între natura necreată și creația ca întreg⁵²; 2) împărțirea, în cadrul creației, între inteligibil și sensibil; 3) împărțirea între ceruri și pământ în cadrul lumii sensibile; 4) împărțirea pământului între rai și pământul locuit; 5) împărțirea la nivel uman între bărbat și femeie.⁵³ Însă, în același timp, omul trebuia la început să reconcilieze aceste separări, reconciliere care, de fapt, s-a realizat prin Hristos, și astfel cuvântul *διαίρεσις* nu și-a pierdut sensul negativ. Accentul se pune pe ideea că toate aceste împărțiri trebuie depășite de om, în calitate de mediator.

Însă rolul lui încă poate fi înțeles în acest sens numai dacă nu uităm că, pentru Sfântul Maxim, *διαφορά* și *διαίρεσις* sunt două concepte total diferite. Deoarece omul, în calitate de mediator, este chemat să desființeze diferențele, la nivel moral, ca *διαίρεσις*, dar nu ca *διαφοραί*, la nivel ontologic. Ca *διαφοραί*, ele trebuie păstrate, dar reunite prin el.

⁴⁶ *ThPol* 7; PG 91, 88 AB.

⁴⁷ *Or.* 31 (*Theol.* 5), 18; MASON, p. 166. Notăți că Sfântul Maxim transcrie *διαίρεσις*, și nu *φύσις*, ceea ce îi permite să folosească mai ușor textul, care inițial servise un scop trinitar, și nu unul hristologic.

⁴⁸ *Epilysis*; PG 86: 2; 1920 A-C.

⁴⁹ *Ep* 12; PG 91, 473 C.

⁵⁰ PG 91, 477 A.

⁵¹ *Ep* 13; PG 91, 513 A.

⁵² PG 91, 1304 D.

⁵³ PG 91, 1305 AB. Prezentarea celor cinci „împărțiri” de către Sfântul Maxim ne va servi ca principiu de sistematizare în cap. VI de mai jos.

Διάστασις-διάστημα, separare – distanță

Doi termeni ambigui. Nu sunt nici întru totul negativi, nici cu totul pozitivi.

Διάστασις nu are, de obicei, o conotație hristologică în Biserica primară, deși Eusebiu îl respinge atunci când este vorba despre Fiul în raport cu Tatăl, iar Sfântul Chiril al Alexandriei îl folosește, în context hristologic, ca echivalent al διαφορά-*ei*.⁵⁴ Se spune că διάστημα, care este, în primul rând, o expresie cu sens temporal sau spațial, a fost folosit, cu sensul de mai înainte, de către arieni în argumentarea lor hristologică.⁵⁵ Însă pentru Sfântul Maxim – care utilizează cuvântul διάστημα tot în sens strict spațial⁵⁶ –, sensul generalizat, parțial metaforic, în care Sfântul Grigorie de Nyssa utilizează termenul, pare să fi fost mai influent. Pentru Sfântul Grigorie, διάστημα – distanță în timp și spațiu – este o caracteristică a întregii creații, de care singur Dumnezeu rămâne neatins.⁵⁷

Termenul în sine este astfel o altă expresie a prăpastiei care Îl separă pe Dumnezeu de creație. Sfântul Maxim pornește, în mod evident, de la această ultimă înțelegere a lui διάστημα, după cum arăta în mod convingător von Balthasar, dar el pare să ajungă, la sfârșit, la o apreciere întrucâtva diferită a acestui concept, semnalată probabil de preferința sa pentru termenul διάστασις în raport cu διάστημα.⁵⁸ De exemplu, în *Ep 2*, putem vedea cum διάστασις spațial dintre oameni se poate depăși prin comunicare spirituală⁵⁹ și cum διάστασις poate dispărea de la Dumnezeu și de la oameni.⁶⁰ Sfântul Maxim nu neagă διάστημα fundamental despre care vorbește Sfântul Grigorie, dar el pune accentul pe altceva.

Sfântul Maxim poate porni de la ideea Sfântului Grigorie – și uneori folosește termenul διάστημα cu exact același sens. Într-o astfel de situație, afirmă că toate făpturile, care au, firește, un început, pentru că există, au și un διάστημα, pentru că sunt în mișcare. În primul caz ele se află „sub pute-

⁵⁴ Vezi Eusebius, *Demonstr. evang.* 4, 3; PG 22, 257 B și Sfântul Chiril, *Adv. Nestor.* 2, 6; PG 76, 85 A.

⁵⁵ Vezi de exemplu Alexander Alex., *Ep 6*; PG 18, 557 A.

⁵⁶ Vezi, de exemplu, *Ep 2*; PG 91, 393 A.

⁵⁷ *In Ecclesi.*, hom. 7; JAEGER 5, p. 412, 14.

⁵⁸ Vezi VON BALTHASAR, KL², pp. 132 f. și 601; cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 109.

⁵⁹ PG 91, 393 A.

⁶⁰ *Ibid.*; 396 C.

rea naturii”, iar în al doilea „sub vreme”.⁶¹ Așadar, termenul διάστημα, în utilizarea lui cosmologică, pe baza sensului său temporar, este, pentru Sfântul Maxim, intim legat de mișcare, aspect care predomină în utilizarea pe care o dă Sfântul Maxim acestui termen. Διάστημα–διάστασις este mai întâi de toate un punct de pornire pozitiv pentru mișcarea firească a făpturilor create, concepție pe care o afirmă constant, ca respingere categorică a origenismului, pentru care mișcarea a fost o consecință a căderii. Acest lucru poate fi ilustrat cu alte pasaje. În *Gnost.* 1. 5⁶², Sfântul Maxim spune că timpul are un început, o etapă de mijloc și un sfârșit.⁶³ Căci timpul însuși, care are o mișcare orânduită, se deosebește prin număr și chiar prin eon, care se află în categoria lui „când”, suferă διάστασις, pentru că are un început. Precum vedem, διάστασις denotă aici faptul că, aducând istoria întru ființă, Dumnezeu a stabilit o distanță pentru Sine Însuși. Această distanță este însă premisa pozitivă pentru o mișcare către Dumnezeu. Sfântul Maxim utilizează termenul aproape la fel ca Sfântul Grigorie, dar domină aspectul temporal și dinamic. Așa cum corect a subliniat Sherwood în legătură cu această problemă, „accentul maximian cade pe mișcare”.⁶⁴ Ceea ce înseamnă, totodată, și că, pentru Sfântul Maxim, διάστασις se află într-o relație specială cu στάσις, repaos. Devenirea nu înseamnă, pentru el, numai existență, ci și mișcare, în categoria timpului, situație exprimată prin termenii διάστημα–διάστασις, iar această mișcare este menită să se îndrepte către τέλος-ul ei, care este Dumnezeu.⁶⁵ Atunci când acest lucru se realizează, omul se află la stadiul de στάσις (motiv pentru care Sfântul Maxim îl preferă pe διάστασις termenului διάστημα). Văzute prin prisma punctului de pornire, nu mai există nici o διάστασις, deși rămâne διάστημα, la care se gândea Sfântul Grigorie, în legătură cu Dumnezeu.

Dar mai important este faptul că în acest repaos se realizează îndumnezeirea, termen care trebuie totdeauna înțeles pe baza expresiilor *communicatio idiomatum* și *perihoreză*: omul se face dumnezeu, iar Dumnezeu se face

⁶¹ *Amb* 67; PG 91, 1397 B.

⁶² PG 90, 1085 A.

⁶³ Recunoaștem triada obișnuită: ἀρχή, μεσότης, τέλος.

⁶⁴ SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 109, într-o critică la VON BALTHASAR, *Die „Gnostischen Centurien”*, Freiburg i.Br. 1941, p. 109. Ultimul, care minimalizase într-o oarecare măsură diferența dintre Sfântul Grigorie și Sfântul Maxim în acest punct, și-a modificat puțin poziția în cea de a doua ediție a operei sale despre *Gnostic Centuries*, KL², p. 601.

⁶⁵ Vezi sub 6. mai jos, pp. 98 ff.

om; îndumnezeirea omului este, din alt punct de vedere, Întruparea continuă a lui Dumnezeu.⁶⁶ De aceea, Sfântul Maxim poate spune că διάστασις dispare (în στάσις) [odihnă, repaos]. Omul experiază acest lucru viețuind în Hristos, în Care unirea ipostatică depășește orice diferență și distanță. Astfel Sfântul Maxim afirmă că prin Întrupare Dumnezeu va fi, în cele din urmă, în afara oricărei διάστασις (separări) spațiale în relație cu „cei vrednici”, și, în același text, se referă la îndumnezeire și la Hristos, drept Cap al trupului.⁶⁷ În același mod, în *Gnost.* 2.77-78, διάστημα (distanță) este văzut, în sens gregorian, în primul rând ca punct de pornire pozitiv al lui γνώσις sau ca înaintare în γνώσις care include virtuțile, văzute ca Întrupare a Logosului în om și care duce în final la comuniunea mistică cu Dumnezeu.⁶⁸

Din această perspectivă, nu este nimic surprinzător în faptul că Sfântul Maxim afirmă și că nu există separare și διάστασις τῶν ἄκρων (adică a naturilor distincte și a atributelor lor) în Hristos, deși există două energii în Persoana Lui,⁶⁹ și, totodată, că Hristos păstrează la un loc această τῶν ἄκρων διάστασις.⁷⁰

Atingând însăși limita capacităților sale naturale, mișcat de Dumnezeu, în această στάσις omul împărtășește împreună cu Hristos caracterul nedes-părțit al unirii ipostatice a naturilor, energiilor și voințelor, diferite, dar ne-separate, întru Sine. Omul nu pătrunde în tainele lui Dumnezeu, în Ființa Lui, dar participă la dumnezeire. Este vorba de o infinitate în care nu există – ca să spunem așa – nici un διάστημα și în care se odihnește orice mișcare naturală⁷¹, ceea ce nu înseamnă că nu mai există mișcare, pentru că mișcarea ține de condiția creatului. Astfel, pentru om, στάσις înseamnă – în paradoxul Sfântului Maxim – odihna veșnic mișcătoare (ἀεικίνητος στάσις).⁷²

⁶⁶ Vezi cap. VI: 11; pp. 472-475 mai jos.

⁶⁷ *Gnost.* 2. 25; PG 90, 1136 BC.

⁶⁸ PG 90, 1161 A-C. Ordinea aceasta a dezvoltării spirituale va fi tratată în cap. VI mai jos.

⁶⁹ *ThPol* 20; PG 91, 232 D.

⁷⁰ *Ep* 15; PG 91, 556 A. Acest aspect este relevant și când Sfântul Maxim vorbește în *Ep* 18 despre dezbinarea din Biserică ca despre ο τομή και διάστασις de la trupul lui Hristos; PG 91, 589 B.

⁷¹ *Amb* 15; PG 91, 1217 C.

⁷² *Thal* 59; CCSG 22, p. 53; 65; CCSG 22, p. 285 și *Amb* 67; 91, 1401 A; vezi ἀεικίνησια, *Ep* 6; PG 91, 432 B.

Διαστολή, distincție, extindere

Este un termen din scrierile Sfântului Maxim, cu conotații atât pozitive, cât și negative. Trebuie însă considerat în același context al dialecticii între unitate și diferențiere bazate pe premise hristologice, pe care am găsit-o deja ca fiind caracteristică cosmologiei Sfântului Maxim. Termenul își are corespondentul în συστολή, și amândoi indică aspecte necesare ale creației. Von Balthasar a subliniat faptul că, la Sfântul Maxim, această interacțiune διαστολή-συστολή este o lege cosmică ce atinge punctul culminant în consecințele ei hristologice⁷³, dar putem vorbi, pe drept cuvânt, și despre o concepție hristologică ce reiese din cosmologia Sfântului Maxim și mai apoi este dezvoltată în hristologia sa.

Scopul Sfântului Maxim pare să fie, și aici, acela de a asigura o unitate care nu afectează diferența componentelor ei, ci mai degrabă care își dobândește puterea și persistența prin aceste componente.⁷⁴ Atât συστολή, cât și διαστολή sunt caracteristici ale οὐσίας-*ei*, spune Sfântul Maxim. Astfel, întreaga creație – toate câte intră în sfera creatului – se mișcă (pentru că mișcarea ține de condițiile creației) conform unui principiu și unui mod dublu de διαστολή și συστολή, extindere și contracție. Mișcarea lui διαστολή merge de la speciile cele mai generale până la cele mai diferențiate, iar mișcarea lui συστολή, în sens contrar. În ambele cazuri însă, mișcarea atinge o limită trasată de caracterul creaturii înseși: nimic nu este mai particular decât ceea ce este particularizat de către Creator și nimic nu poate fi mai cu adevărat universal în creație decât faptul că toate sunt create.⁷⁵

Prin urmare, unitatea creației se extinde la toate câte au o existență particulară, iar particularitățile își păstrează identitatea în ceea ce este comun firii create. În afara acestor condiții există prăpastia, care nu poate fi depășită prin puterile creației înseși, ci numai prin Dumnezeu, Care este Creatorul. Putem astfel să tragem concluzia că, din perspectiva Sfântului Maxim, mișcarea διαστολή-*ei*, a diferențierii, ca mișcare a pogorării lui Dumnezeu în creație, se apropie foarte mult de întrupare și, prin urmare, mișcarea συστολή-*ei* se apropie foarte mult de îndumnezeire. De fapt, până aici nu este numai o inspirație hristologică la temelia perspectivei cosmice a Sfântului Maxim; ea se dezvoltă mai departe la nivel hristologic. Pentru că însuși Sfântul

⁷³ KL², p. 278; cf. pp. 157 și 163.

⁷⁴ Ep 15; PG 91, 564 AB.

⁷⁵ Amb 10; PG 91, 1177 BC.

Maxim afirmă, folosind formula *tantum-quantum* (care susține aceeași idee a unei mișcări duble, fără a fi afectate părțile), că Dumnezeu realizează o *συστολή* a credincioșilor pentru Sine, în unire cu Sine, în aceeași măsură în care El iese din Sine din dragoste pentru ei, după principiul pogorării.⁷⁶

Astfel, în contextul său adecvat, conceptul de *διαστολή* are, la Sfântul Maxim, un sens pozitiv. Însă, în discuțiile hristologice, Sfântul Maxim s-a simțit probabil obligat să facă și o deosebire între acest aspect pozitiv și unul negativ. El spune că există, de fapt, două feluri de *διαστολή*: a) cea care este *κατ' ἐναντίωσιν*, adică o deosebire între contrarii care nu se exclud unele pe altele, cum ar fi între trup și suflet; și b) cea care este *κατὰ τὸ ἀντικεῖσθαι*, adică o deosebire între contrarii care se exclud reciproc, cum ar fi viața și moartea. Primul tip reprezintă o caracteristică a substanțelor sau naturilor care nu pot fi contradictorii, pentru că participă la ființa creată; al doilea tip privește attribute speciale ale naturilor și se pot astfel exclude reciproc.⁷⁷ Attributele contradictorii sunt însă, în sine, rezultatele căderii și nu afectează perspectiva pozitivă a creației. O *διαστολή* care se află într-o relație pozitivă cu o *συστολή* este, într-adevăr, semn al mărginirii creației, dar are un sens pozitiv în planul lui Dumnezeu, așa cum se revelează el în Hristos. Dar, izolată de principiul unității, *διαστολή*, chiar și în relație cu Hristos, nu are nici o funcție pozitivă⁷⁸, pentru că numai unitatea naturilor și a particularităților lor asigură comuniunea cu Dumnezeu, Care este, în chip esențial, unic și simplu.

Alți termeni

Există, desigur, în scrierile Sfântului Maxim o serie de alți termeni și alte concepte care descoperă alte aspecte ale limitărilor și distincțiilor naturale ale creatului, dar nu avem de ce să ne oprim prea mult asupra lor. Vom menționa doar câteva și le vom indica funcția.⁷⁹

Întrucât creația se caracterizează printr-o „diferență și o multiplicitate uriașe” (*ἄπειρος διαφορὰ καὶ τοικιλία*)⁸⁰ – ele se regăsesc laolaltă⁸¹ –,

⁷⁶ *Amb* 33; PG 91, 1288 A: τοσοῦτον ἡμᾶς σί' ἑαυτὸν πρὸς ἔνωσιν ἑαυτοῦ συστείλας, ὅσον αὐτὸς δι' ἡμᾶς ἑαυτὸν συγκαταβάσεως λόγῳ διέστειλεν.

⁷⁷ *ThPol* 17; PG 91, 212 CD.

⁷⁸ Vezi *ThPol* 19; PG 91, 221 BC.

⁷⁹ Sensul acestora este, desigur, mai mult sau mai puțin sesizat în contextul lor, iar noi îi menționăm doar pentru a înfățișa bogăția și complexitatea viziunii Sfântului Maxim.

⁸⁰ *Amb* 7; PG 91, 1077 C.

trebuie, desigur, să menționăm mai întâi de toate numărul (ἀριθμός) și corativul lui, cantitatea (ποσότης).⁸²

Cu toate că, după părerea Sfântului Maxim, αριθμος, *număr*, nu înseamnă nici calitate, nici cantitate, este totuși strâns legat de cantitate,⁸³ pentru că orice diferență (διαφορά) revelează o anumită cantitate, care aduce cu sine numărul.⁸⁴ Numărul denotă cantitate, și nu calitate.⁸⁵ Și totuși el se leagă și de calitate, în măsura în care numărul și cantitatea se bazează totdeauna pe o diferență, care este aceea a calității.⁸⁶ Ceea ce se exclude în legătură cu numărul este însă διαίρεσις⁸⁷, căci fiecare număr este, de fapt, ἀδιαίρετος.⁸⁸ El nu este afectat în sine nici de mișcarea schimbătoare, care caracterizează calitatea, nici de διαστολή și συστολή, ce caracterizează ființa, nici de creștere sau descreștere, care țin de cantitate.⁸⁹ Numărul este, așadar, un termen neutru, ce depinde de diferența și de multiplicitatea creației, dar care nu califică aceste concepte. Numerele în multiplicitatea lor sunt însă considerate, în același timp, după cum arăta von Balthasar, ca o sinteză a unității ființei, care își are temelia în Dumnezeu Cel mai presus de număr și de unitate aritmetică.⁹⁰

Un alt concept legat de creație este cel al *mișcării* (κίνησις) – vezi mai jos, sub 6 –, bazată în mod pozitiv pe distanță (διάστημα), pe *spațiu* (τόπος) și pe *timp* (χρόνος). Sfântul Maxim afirmă că toate sunt sub timp și spațiu⁹¹ și că χρόνος, αἰών și τόπος sunt caracteristici ale acestei lumi.⁹²

⁸¹ *Amb* 22; PG 91, 1256 D.

⁸² Contextul istoric al gândirii Sfântului Maxim este prezentat sumar de VON BALTHASAR, KL², p. 100-103.

⁸³ *Ep* 15; PG 91, 564 D; cf., de exemplu, *Ep* 13; 513 A; vezi și VON BALTHASAR, KL², p. 104.

⁸⁴ *Ep* 12; PG 91, 477 A.

⁸⁵ *Ibid.*; 476 C.

⁸⁶ *Ibid.*; 477A. Sfântul Maxim vorbește și despre o calitate a esenței, ποιότης οὐσιώδης; vezi *ThPol* 21; PG 91, 248 C; cf. Sfântului Chiril al Alexandriei: ποιότης φυσική, *Ep* 40; PG 77, 193 B.

⁸⁷ Vezi, de exemplu, *Ep* 12; PG 91, 477 A și 13; 513 A.

⁸⁸ *Ep* 15; PG 91, 564 A.

⁸⁹ *Ep* 12; PG 91, 477 AB.

⁹⁰ Vezi VON BALTHASAR, KL², pp. 107-109; trimiterile sunt însă la scoliile la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, a căror autenticitate este îndoielnică, nu mai puțin pentru von Balthasar însuși.

⁹¹ *Amb* 10; PG 91, 1180 BC.

⁹² *Ibid.*; 1153 B.

Dar Dumnezeu a stabilit și categoriile de τάξις, *ordine*, și θέσις, *poziție*, instituție – ambele apar frecvent la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul⁹³ –, care denotă nu numai diferență în raport cu Dumnezeu, ci, în primul rând, grija permanentă a lui Dumnezeu pentru creația Sa.⁹⁴ Sensul lui τάξις, care la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul denotă ordinea ierarhică stabilită⁹⁵, nu este elaborat în detaliu la Sfântul Maxim, nici nu este termen-cheie în scrierile sale, ci pare să fie similar celui din scrierile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Θέσις este utilizat de Sfântul Maxim mai frecvent și mai clar. El se referă la toate lucrurile caracterizate prin diferență și mișcare. Astfel, se spune că întreaga gândire reprezintă o calitate (sau un accident), dar că își are fixată poziția (θέσις) în substanță⁹⁶, iar liniile trasate de la centrul unui cerc către periferia lui au o poziție nediferențiată în centrul însuși.⁹⁷ Θέσις este, de fapt, o stabilitate intenționată a celor create, care nu exclude mișcarea⁹⁸ sau unitatea lor în Dumnezeu.⁹⁹ Acesta denotă o lucrare divină suverană, dar adevărata θέσις în raport cu Dumnezeu – așa cum este El experimentat de mistici – se găsește numai ca o afirmație în cadrul negației.¹⁰⁰ Din același punct de vedere, îndumnezeirea este privită ca un θέσις, stabilită exclusiv prin harul lui Dumnezeu, și nu este o consecință nici a naturii omului, nici a relației sale naturale cu Dumnezeu.¹⁰¹ Luați împreună, termenii τάξις și θέσις confirmă astfel convingerea Sfântului Maxim că întreaga creație este un rezultat al lucrării pozitive a lui Dumnezeu, care își are finalitatea într-o unitate desăvârșită.

În sfârșit, trebuie să observăm în acest context cum Sfântul Maxim, în Amb 41 – text la care ne-am mai referit deja –, exprimă clar combinația de diferențiere și unitate, care reprezintă pentru el o reflexie constantă a planului lui Dumnezeu pentru creația Sa. Astfel, el afirmă că numai într-un anu-

⁹³ Pentru rolul lor la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, vezi, de exemplu, VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 121.

⁹⁴ Termenii care le denumesc apar împreună printre cei care caracterizează creația în genere, vezi, de exemplu, în Amb 10; PG 91, 1176 B și 1188 D.

⁹⁵ Vezi, de exemplu, *De coel. hier.* 10, 2; PG 3, 273 AB.

⁹⁶ *Gnost.* 2. 3; PG 90, 1125 D.

⁹⁷ *Gnost.* 2. 4; PG 90, 1125 D-1128 A.

⁹⁸ Cf. Amb 10; PG 91, 1136 B.

⁹⁹ Vezi folosirea lui θέσις la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, de exemplu, în *De coel. hier.* 13, 3; PG 3, 301 D, și a termenului θεσμός, vezi, de exemplu, *ibid.* 10, 1; 273 A; cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, Paris 1954, p. 83 f.

¹⁰⁰ Vezi Thal 25; CCSG 7, p. 165.

¹⁰¹ Amb 20; PG 91, 1237 AB.

mit sens lucrurile create sunt separate unele de altele, pentru că, în alt sens, ele sunt întru totul identice. Indivizii diferiți ai unui γένος sunt uniți prin natura acestui γένος, pe care toți o au. Și tot așa sunt formele mai înalte ale lui γένη și categoriile particulare legate de universalii etc. În sfârșit, toate ființele create sunt identice, în sensul că toate se pot rezuma, după natura lor, în categoria lui γένος. Iar Sfântul Maxim încheie că toate lucrurile diferențiate sunt unite prin această universalitate a categoriei și a speciilor.¹⁰²

Acest ultim exemplu arată încă o dată ceea ce este în mod evident aspectul dominant al cosmologiei Sfântului Maxim: că ceea ce diferențiază în creația lui Dumnezeu (de exemplu categoria lui γένος) și unește, iar ceea ce unește (de exemplu caracterul creat a toate câte există) păstrează totodată individualitatea. Și tocmai acest aspect al unității în diversitate este cel care, pe baza ideii de *creatio ex nihilo* și a prăpastiei dintre Dumnezeu și creația Sa, combină, în același timp, cosmologia cu hristologia sa, în așa fel încât se obține o viziune unitară a planului și a lucrării lui Dumnezeu.

2. Creație din voia lui Dumnezeu

Acest al doilea aspect al cosmologiei Sfântului Maxim este strâns legat de ideea sa de prăpastie între Dumnezeu și creatură și totodată de ideea de *creatio ex nihilo*. Căci nu există nici un alt factor, în această viziune, decât voința, sfatul și hotărârea supremă a lui Dumnezeu, care L-au făcut să cre-eze lumea.¹⁰³

În *Char* 4, Sfântul Maxim subliniază în două rânduri faptul că Dumnezeu a creat lumea atunci când a vrut.¹⁰⁴ El face acest lucru ca să afirme suveranitatea lui Dumnezeu. Creatorul nu este determinat de nici o obligație necesară și toate legile și categoriile sunt create de El pentru un scop stabilit de El.¹⁰⁵ Numai printr-o hotărâre a voinței lui Dumnezeu a fost adusă la

¹⁰² Vezi *Amb* 41; PG 91, 1312 B-1313 A.

¹⁰³ Prin bunăvoința Sa, Dumnezeu a creat lumea din nimic, afirmă Sfântul Maxim în *Amb* 7; PG 91, 1080 A.

¹⁰⁴ 4. 3 și 4; CSC, p. 194; cf. *Amb* 42; PG 91, 1328 C.

¹⁰⁵ La fel și categoria *timpului*, care este menționată în mod special în citatele din *Char* 4. Din acest punct de vedere, creația doar prin voința lui Dumnezeu implică o *transcendență* a sferei veșniciei, care este cea a lui Dumnezeu, față de cea a temporalității, caracteristică existenței finite; vezi VON BALTHASAR, KL², p. 121, unde se subliniază absența amestecării categoriilor la Sfântul Maxim.

existență lumea văzută și nevăzută.¹⁰⁶ De aceea Sfântul Maxim afirmă – într-o mult discutată referire la Pantaenus¹⁰⁷ – că Dumnezeu cunoaște toate lucrurile care există ca pe propriile Sale intenții (ὡς ἴδια θελήματα), pentru că El le-a creat pe toate din propria voință (θελήματι).¹⁰⁸

Această ultimă afirmație actualizează îndată un alt complex de idei al gândirii Sfântului Maxim: teologia sa despre λόγοι, despre principiile creației diferențiate, preexistente în Dumnezeu. Căci rațiunile (λόγοι) sunt considerate de el ca voințe sau intenții divine.¹⁰⁹ Întrucât o tratare mai detaliată a doctrinei Sfântului Maxim despre λόγοι o vom face la punctul 4 de mai jos, aici ne rezumăm la a sublinia relația strânsă dintre această doctrină și doctrina creației din voia lui Dumnezeu. Λόγοι reprezintă, la Sfântul Maxim, nu numai un factor definitoriu și unificator, ci și un plan dumnezeiesc, recapitulat în Logos, în Care se regăsesc toți ceilalți λόγοι.

Dezvoltând această idee despre rațiunile (λόγοι) creației, Sfântul Maxim își construiește doctrina pe teologia alexandrină, completată și corectată în parte de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. După cum a arătat Sherwood, doctrina Logosului, așa cum este ea dezvoltată în *Amb 7*, de exemplu, completează respingerea de către Sfântul Maxim a origenismului¹¹⁰ și are ca bază a aspectului ei dinamic lucrarea elaborată de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.¹¹¹ De fapt, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul subliniase deja caracterul intențional al rațiunilor (λόγοι) creației.¹¹² În *De div. Nom.* 5.8, identifică παραδείγματα și rațiunile (λόγοι) preexistente și le definește ca „voințe divine”.¹¹³ La Sfântul Maxim această definiție reiese firesc.¹¹⁴ El nu afirmă doar că acești λόγοι erau preexistenți în Dumnezeu, în sfatul

¹⁰⁶ *Thal 22*; CCSG 7, p. 137. Această afirmație este în armonie deplină cu teologia capadociană, vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et resurr.*; PG 46, 121 B.

¹⁰⁷ Vezi O. STĂLIN, în GCS Clemens 3, p. LXV; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 114, notele 4 și 5; vezi și SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 175, n. 70.

¹⁰⁸ *Amb 7*; PG 91, 1085 B.

¹⁰⁹ Până unde această teologie a rațiunilor (λόγοι) intenționale este direct legată de ideea energiilor necreate, dezvoltată ulterior de teologia palamită, după cum sugerează LOSSKY, în *The Mystical Theology*, p. 99, este o problemă aparte, ce nu poate fi tratată îndeajuns în această teză. Vezi însă SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 179 f. și IDEM, „Survey of recent Work”, *Traditio* 20 (1964), p. 435 f.

¹¹⁰ SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 167.

¹¹¹ Cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 175 f.

¹¹² Cf. DALMAIS, „La théorie des «Logoi»”, *RSPT* 36 (1952), p. 244.

¹¹³ PG 3, 824 C.

¹¹⁴ El afirmă că „bărbații sfinți” au obiceiul să numească rațiunile lucrurilor (λόγοι) „bune voiri” (*Thal 13*; CCSG 7, p. 95).

Său și că, potrivit lor, Dumnezeu a adus creația la existență¹¹⁵, nici nu face o simplă referire la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul ca autoritate¹¹⁶, ci vede acest caracter particular al rațiunilor ca pe o manifestare a unei legi generale, formulate în felul următor: *Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu voiesc să lucreze, totdeauna și în toate, taina Întrupării Sale* (ἐνσωμάτωσις).¹¹⁷ Mai departe, arată că λόγοι, cunoscuți prin creație, revelează și ei un scop (σκοπός) dumnezeiesc¹¹⁸, despre care știm că vizează, în primul rând, ființele umane.¹¹⁹

Așadar, vedem că doctrina despre rațiunile (λόγοι) creației ca intenții divine asigură totodată o evaluare pozitivă a unei existențe diversificat create și exprimă un factor unificator și un scop divin comun.¹²⁰ Dinamismul despre care vorbește Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, al emanației harului divin, a fost împletit cu un accent puternic pe unitatea într-o diversitate nealterată, bazată pe convingeri hristologice. Căci Întruparea Logosului, care este esența doctrinei despre λόγοι – în creație, ca și în întrupare –, este o lucrare a ambelor.

3. Creație din bunăvoirea lui Dumnezeu. Conceptul de providență și judecată

Doctrina despre creație exclusiv din voia lui Dumnezeu păstrează, la Sfântul Maxim, nu numai atotputernicia lui Dumnezeu în raport cu toate creaturile, ci și independența relativă a creației. Căci ea indică faptul că ființe separate în existența lor diversificată nu sunt în nici un caz rezultatul unei căderi originare – așa cum erau considerate de origeniști –, ci sunt expresia unui scop: ele își vor afla în libertate împlinirea în comuniune cu Dumnezeu, iar unitatea lor, numai în relație cu principiul comun al ființei lor.

¹¹⁵ *Amb* 7; PG 91, 1080 A.

¹¹⁶ *Ibid.*; 1085 A.

¹¹⁷ *Ibid.*; 1084 CD.

¹¹⁸ *Thal* 13; CCSG 7, p. 95.

¹¹⁹ Specific este faptul că Sfântul Maxim raportează cea de a treia cerere a Rugăciunii Domnești la întrebuintarea bună a puterii raționale (ἡ λογική δύναμις) a sufletului uman, despre care se spune că aduce ființele raționale (λογικοί) la rațiunea lor primară (λόγος), vezi *Or Dom*; CCSG 23, p. 57 f.

¹²⁰ Λόγοι κατ' εὐδοκίαν și λόγοι κατ' οἰκονομίαν sunt strâns legate, după cum mai putem vedea în *Ep* 2 (PG 91, 393 C).

Creației empirice îi este dat, așa cum am văzut, un scop (σκοπός), față de care existența diversificată se află într-o relație pozitivă, deși, desigur, acest scop trebuie totodată realizat într-o lume și ea marcată profund de dezbinarea păcatului.

Aceeași înțelegere este exprimată prin ideea creației din bunăvoirea lui Dumnezeu, pe care am ales-o ca al treilea aspect al cosmologiei Sfântului Maxim. Căci aici vedem că scopul creației în viziunea Sfântului Maxim merge dincolo de simpla reunire a ceea ce a fost odată sfâșiat prin păcat, a fost o intenție divină originară, întreruptă de căderea omului.¹²¹ Astfel, când Sfântul Maxim spune, în *Char* 4.3, că Dumnezeu a creat lumea din nesfârșita Sa bunătate¹²², putem înțelege că se referă la acest scop, exact așa cum se realizează el în lucrarea lui Hristos de mântuire și îndumnezeire.¹²³

Acest lucru însă ne conduce imediat la doctrina Sfântului Maxim despre *providența* (πρόνοια) divină și conceptul înrudit al *judecății* (κρίσις). Căci, chiar dacă scopul (σκοπός) Providenței este, într-un sens mai restrâns, să unească ceea ce răul a dezbinat, Providența în sine este mai mult sau mai puțin identică cu iubirea dumnezeiască, ce are, într-adevăr, un obiectiv mai larg.¹²⁴ Iar pentru Sfântul Maxim, Providență înseamnă, în același timp, păstrarea lumii finite în diversitatea ei.¹²⁵

De fapt – așa cum von Balthasar a arătat foarte clar¹²⁶ –, Sfântul Maxim oferă la sfârșit o reevaluare radicală a conceptului dublu, evagrian și origenist, al Providenței și Judecății, iar această reevaluare imprimă atât creației, cât și desăvârșirii umane un sens mult mai presus de orizontul simplei restituirii a unității originare, deși este clar că această emancipare teologică nu a

¹²¹ SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 29, a remarcat că, deși în *Liber asceticus* dumnezeiescul σκοπός înseamnă aproape exclusiv *mântuire*, cel puțin în *Amb* 7 se referă la *îndumnezeire*.

¹²² CSG, p. 194.

¹²³ SHERWOOD în ACW, p. 263, n. 191, vede în *Char* 4. 3 o aluzie la doctrina binei ca răspândindu-se natural, care pentru el formează o problemă nerezolvată de Sfântul Maxim, cel puțin în *Cent. de Char*. Dar nu este oare posibil să vedem în *Char* 4. 3-4 o simplă referire la iconomia mântuirii și îndumnezeirii ca manifestări ale bunătății și bunăvoirii lui Dumnezeu? Dacă binele lui Dumnezeu-Creatorul se răspândește de la sine, ce se manifestă ca atare numai în această iconomie și în acțiunea ei providențială; dar nu trebuie să fie așa, căci Dumnezeu este Stăpânul în Sine (vezi comentariul lui SHERWOOD despre bunătatea ce se comunică și relațiile intratrinitare, în ACW, p. 43.).

¹²⁴ Vezi *Char* 4. 17; CSC, p. 200.

¹²⁵ Vezi expresia πρόνοια συντηρητική din *QuDub* 17; CCSG 10, p. 15; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 607.

¹²⁶ Pentru un rezumat, vezi VON BALTHASAR, KL², p. 131.

fost un proces ușor pentru Sfântul Maxim, după cum vădesc unele formulări ambigue, în special în *Gnost.*¹²⁷ În concepția origenistă, termenii providență și judecată erau strâns legați de mitul unei căderi preistorice a ființelor raționale și al unei creații ulterioare, secunde, a lumii materiale. Pentru Evagrie, κρίσις înseamnă, așadar, judecată asupra acestei (a doua) creații, iar πρόνοια, restituirea divină a unei unități spirituale originare.¹²⁸ Sfântul Maxim folosește această concepție ca punct de plecare, dar o dezvoltă într-o direcție cu totul diferită.

La prima vedere, relația cu Evagrie poate părea foarte strânsă. Căci Sfântul Maxim recunoaște între cele trei feluri de providență, nu numai una care este păstrătoare (συντηρητική), ci și pe cele care sunt transformatoare (επιστρεπτική) și educative (παιδευτική) sau punitive¹²⁹, deși cea din urmă poate fi, desigur, înțeleasă complet în cadrul unei concepții ortodoxe a iconomiei mântuirii. Mai mult, Sfântul Maxim folosește o triadă de μονάς, πρόνοια, κρίσις, care în sine este într-o concepție origenistă, deși afirmă, în același timp, că λόγοι ale celei din urmă „se potrivesc cu” λόγος-ul celei din urmă¹³⁰, sau compară λόγοι-ul unei triade puțin diferite a judecării, providenței

¹²⁷ La Evagrie, providența și judecata aparțin obiectelor *celor cinci moduri de contemplație* (vezi, de ex., *Cent. gnost.* 1. 27; în PO 28, 1958, p. 29), iar VILLER, în RAM 11 (1930), p. 243 ff., deja arătase o similaritate între Sfântul Maxim și Evagrie sub acest aspect (vezi de ex., *Char* 1. 78; CSC, p. 80). Vezi mai departe, în cap. VI: 3, pp. 343-355.

¹²⁸ Vezi, de exemplu, VON BALTHASAR, „Die Hiera des Evagrius”, ZkTh 63 (1939), p. 95 și KL², p. 131.

¹²⁹ *QuDub* 17; CCSG 10, p. 15.

¹³⁰ *Gnost.* 2. 16; PG 90, 1132 B.- Cele trei elemente ale triadei sunt raportate aici la cele trei colibe pe care Apostolul Petru voia să le ridice pe Muntele Schimbării la Față și la cele trei forme de mântuire simbolizate de Ilie, Moise și Hristos: Monada este în legătură cu Hristos și θεολογία, providența, cu Moise și γνῶσις și, în cele din urmă, judecata, cu Ilie și virtutea (*vita practica*). Astfel, observăm că întreaga triadă poate fi privită într-un context hristologic – cu referire la simplitatea divină manifestată în Hristos-Logosul –, ceea ce arată că trebuie să fim foarte atenți aici, ca să stabilim corespondența reală între Evagrie și Sfântul Maxim.

Acest lucru devine și mai clar în legătură cu textul paralel de la *Amb* 10, unde se folosește un aranjament triadic similar în raport cu pericopa din Noul Testament despre Schimbarea la Față. Căci acolo ceea ce privește providența și judecata este calificat ca teologie afirmativă („iconomia”), în contrast cu teologia negativă a Monadei și Triadei. Pentru ultima, fața Celui Transfigurat slujește de chip; pentru providență și judecată, hainele lui strălucitoare (PG 91, 1168 AB), dar și Moise și Ilie, care simbolizează aspecte morale (Ilie doare virtutea) și nicidecum considerații ontologice (1168 CD). Aparent, Sfântul Maxim este mai atent în *Amb* 10 decât în celălalt text, dar nu trebuie tăgăduită, doar pentru motivul acestei consecvențe gândirii sale.

și divinității cu cea a Trupului, Sângelui și Oaselor nevăzute ale Logosului.¹³¹ În cele din urmă, el vorbește de Providență în raport cu reunirea a ceea ce a fost dezintegrat prin acțiunea răului¹³², iar noi putem adăuga că el a stabilit o relație similară între Providență, Judecată și suferința umană¹³³, relație care îl apropie de interpretări origeniste, deși, în același timp, afirmă foarte clar că această suferință vine din lipsa cunoașterii λόγος-ului Providenței și al Judecății și astfel nu constituie o parte integrantă a acestuia. Oriunde ar înclina aceste pasaje, putem cel puțin trage concluzia că în ele, sensul real al utilizării maximiene a termenilor este întrucâtva ambiguu.

În *Amb* 10 avem însă un alt pasaj¹³⁴ care este pe atât de clar pe cât de ambiguu par aceste texte și, prin urmare, tot ce are de spus Sfântul Maxim privitor la acest aspect trebuie comparat cu ce spune acolo.¹³⁵ Și acolo respinge clar înțelegerea evagriană a Providenței și a Judecății și o introduce pe a sa proprie.¹³⁶

Sfântul Maxim se referă, mai întâi, la o serie de cinci moduri de contemplare, diferite de cele cinci moduri ale lui Evagrie.¹³⁷ Contemplarea naturală, spune el, are în vedere următoarele cinci obiecte: substanța (οὐσία), mișcarea (κίνησις), diferența (διαφορά), amestecul (κράσις) și poziția (θέσις).¹³⁸ Dintre acestea, primele trei oferă o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, deși aceasta numai în relația Lui cu creația¹³⁹, și anume ca Ziditor, Proniator și Judecător, iar ultimele două oferă o cunoaștere despre om în viața sa virtuoasă și în relația sa cu Dumnezeu.¹⁴⁰

Dezvoltând diversele elemente ale acestui sistem Sfântul Maxim oferă nu numai alternativa sa la conceptul evagrian de providență și judecată, ci și

¹³¹ *Thal* 35; CCSG 7, p. 241. Evident că această interpretare poate fi trasată până la Evagrie, care vede în virtuțile practice trupul lui Hristos, în contemplația naturală, sângele lui Hristos, iar în cunoștința lui Dumnezeu, inima lui Hristos (*Mirror for Monks*, no. 118-120; GRESSMANN, p. 163).

¹³² *Char* 4. 17; CSC, p. 200.

¹³³ *Thal* 64; CCSG 22, p. 239.

¹³⁴ PG 91, 1133 A-1136 B.

¹³⁵ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 532.

¹³⁶ Acest text a fost comentat de VON BALTHASAR, în KL², p. 532, și de câteva ori de SHERWOOD (vezi *The Earlier Ambigua*, pp. 36 f și 144 ff. Și în ACW, pp. 38-40).

¹³⁷ Cf. p. 84, n. 127 mai sus.

¹³⁸ 1133A.

¹³⁹ Observați că nu există nici o contemplare directă a Sfintei Treimi – sau a lui Dumnezeu, așa cum este în El Însuși – la nivelul celor cinci moduri, așa cum ar părea să fie la Evagrie (vezi Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 27; PO 28, p. 29).

¹⁴⁰ 1133 B.

niște indicii ale cosmologiei sale în general. Astfel, analizând în detaliu ceea ce are el de spus, aflăm că cea dintâi categorie a creației, *substanța*, este aici un învățător al *teologiei*, care însă nu se referă, în acest context, la o contemplare a lui Dumnezeu așa cum este El în Sine Însuși, ci este doar o mărturie despre Dumnezeu-Creatorul, Cauză a toate câte au o cauză. Ea arată că Dumnezeu este, dar nu și *ce* este, accentuează Sfântul Maxim.¹⁴¹

A doua categorie, *mișcarea*, indică, spune el, Providența cu privire la ființele create.¹⁴² Această exprimare simplă se referă clar la înțelegerea evagriană și origenistă a Proniei (πρόνοια) – căci, pentru cel din urmă, Providența este legată de mișcarea de restaurare prin care ființele căzute se întorc de la diversitatea lor primară la o unitate originară –, însă dezvoltarea acestei idei îi aparține Sfântului Maxim. El explică clar că se referă la mișcările naturale ale fiecărei ființe (în sens aristotelian)¹⁴³ – rămânând neschimbate în cadrul propriilor specii și, prin urmare, aflându-se într-o identitate specială de substanță –, adică nu se referă la întoarcerea lor, ci la propria lor realizare pozitivă. Legat de acest aspect este ceea ce Sfântul Maxim are de spus în privința categoriei opuse, a *diferenței*, care indică judecata divină. Și aici punctul de pornire pare similar cu cel al lui Evagrie, după care existența diversificată a ființelor raționale din creația pământească a fost, într-adevăr, privită ca judecată, de vreme ce a fost cauzată de cădere. Dar Sfântul Maxim își dezvoltă ideea într-o direcție cu totul opusă. Pentru el – după cum a subliniat Sherwood¹⁴⁴ – Origen și Evagrie făcuseră, evident, un amestec fals de considerații ontologice și morale legate de conceptele de providență și judecată. Aceste două aspecte trebuie deosebite radical. Providența și judecata,

¹⁴¹ 1133 C. Este un aspect important, căci arată că, așa cum a subliniat SHERWOOD, în ACW, p. 34 f., misterul Sfintei Treimi ca atare este pus de Sfântul Maxim în legătură cu sfera teologiei negative (cf. cap. VI: 10 mai jos). - Această înțelegere restrictivă a teologiei (*theologia*) trebuie avută în vedere și în legătură cu *Gnost. 2. 16* (PG 90, 1132 BC), unde putem vedea că *theologia*, în relație cu *μυστικός*, necesită evident revelație și ea este diferită de contemplarea naturală. Putem încheia spunând că pentru Sfântul Maxim, contemplarea naturală conduce direct la *theologia* doar într-un sens restrâns – ne indică faptul că există o Cauză, dar nu natura acestei Cauze –, pe când *theologia*, în sens mai larg și propriu, necesită revelație activă. În această privință, cosmologia (împreună cu contemplarea naturală) și teologia sunt separate. Acest tip de distincție nu a fost susținut de Evagrie, pentru care contemplația Sfintei Treimi rămâne virtual o *γνώσις οὐσιώδης*, deși singura autentică (vezi, de ex., *Cent. gnost. 2. 47*; PO 28, p. 79; cf. *Letters 29*; FRANKENBERG, pp. 586-87). Vezi, mai departe, tratarea acestor probleme la noi, în cap. VI mai jos, în special pp. 391 ff. și 403 ff.

¹⁴² PG 91, 1133 C.

¹⁴³ Vezi mai departe sub. 6 mai jos.

¹⁴⁴ Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 36 f. și în ACW, p. 39.

În înțeles cosmologic, se referă la aspecte diferite ale ordinii creației; providența transformatoare și judecata punitivă trebuie restrânse la nivel moral. Astfel, Sfântul Maxim arată că prin diversitatea din creație învățăm că Dumnezeu împarte cu înțelepciune scopuri individuale (λόγοι), raportate la puterea naturală a fiecărei ființe, proporționate în funcție de subiectul fiecărei substanțe.¹⁴⁵ Judecata divină este astfel privită ca o pregătire înțeleaptă pentru mișcarea providențială; iar individualitatea și relația unificatoare cu Dumnezeu-Creatorul sunt strâns împletite.

Pentru Sfântul Maxim, existența diversificată este o bună orânduire a lui Dumnezeu, slujind unui scop indicat de capacitățile individuale pentru mișcare. Se simte însă obligat să clarifice și mai mult această idee, și astfel continuă să repete ce fel de providență și ce fel de judecată poate accepta sau pe care trebuie să le respingă în sfera *cosmologică*. În acest context, spune el, nu poate accepta providența transformatoare (ἐπιστρεπτική), pentru că acest termen trebuie să se restrângă la un fel de providență „iconomică”, legată de întoarcerea fapturilor de la ceea ce nu este necesar la ceea ce este necesar, dar acceptă o providență păstrătoare (συντηρητική) și atotcuprinzătoare. Nu acceptă nici o judecată educativă (παιδευτική) sau punitivă asupra păcătoșilor la nivel ontologic, ci, mai degrabă, o rânduire mântuitoare și definitorie a fapturilor¹⁴⁶, care exprimă ceea ce Creatorul, dintru început, a judecat și a alcătuit cu privire la ființă, substanță, mod și calitate.¹⁴⁷ Nu ar fi putut exista o exprimare mai clară a respingerii ideilor evagriene și origeniste și nici o afirmare mai deschisă a unei evaluări pozitive a creației în diversitatea ei individualizată.

Sfântul Maxim mai adaugă însă că el nu neagă prin aceasta nici existența unei providențe și a unei judecăți *morale* – legate de „dorințele voliționale” ale oamenilor. Nici nu pretinde că acestea sunt o *altă* providență și o *altă* judecată. Ele sunt una și aceeași în raport cu puterea lor, dar sunt diferite și diferențiate, atunci când iau parte la deciziile morale ale oamenilor.¹⁴⁸ Am putea adăuga că, într-un anume sens, ele *trebuie* să fie aceleași – după părerea Sfântului Maxim – deoarece toate sunt legate de scopul comun al creației lui Dumnezeu și al mântuirii: relația vie cu Dumnezeu.

Aspectele ontologice și morale nu sunt întotdeauna atât de strict delimitate ca aici, nici chiar în textele în care nu există nici o ambiguitate în raport

¹⁴⁵ 1133 CD.

¹⁴⁶ 1133 D.

¹⁴⁷ 1136 A.

¹⁴⁸ *Loc. cit.*

cu perspectiva evagriană. Dar atunci, aspectul moral – în sens maximian – este mai mult sau mai puțin restrâns la conceptul de judecată, în măsura în care acest concept se leagă de viața virtuoaasă. Astfel, în *Amb* 32, de exemplu, găsim substanța combinată cu Înțelepciunea (Dumnezeu fiind mereu același), cunoașterea cu Providența (Dumnezeu ca fundament al întregii creații) și virtutea cu Judecata (Dumnezeu ca Mântuitor).¹⁴⁹ În ultimul element, Sfântul Maxim trece, după cum observăm, de la o perspectivă cosmologică la una soteriologică.¹⁵⁰ Aceasta nu ne descoperă însă un Sfânt Maxim bântuit de ispite origeniste, ci un Sfânt Maxim pentru care ideea unui scop general al creației și a unui Hristos ca centru al înțelegerii este de primă importanță.

Acest lucru ne ajută să înțelegem mai ușor un număr de texte despre providență și judecată în care acestea sunt interpretate în întregime în context hristologic și care se află astfel într-o poziție de mijloc între afirmația clară din *Amb* 10 și acele pasaje pe care le-am numit ambigue.¹⁵¹ Singur Hristos, ca centru al gândirii, are o afinitate cu toate aspectele speculației Sfântului Maxim. Astfel, în *Thal* 53 aflăm că Judecata și Providența sunt ochii Logosului cu care, chiar și atunci când pătimește, veghează asupra universului¹⁵², iar în *Thal* 54 aflăm că Providența și Judecata sunt aripile pe care vine Logosul, zburând, necunoscut, către ceea ce este – deși, în același timp, Sfântul Maxim pare să relaționeze Providența mai degrabă cu rațiunile (λόγοι) înțelepciunii (aspectul ontologic), iar Judecata cu modurile (τρόποι) educației (aspectul moral, ascetic).¹⁵³ În sfârșit, în *Thal* 63, Sfântul Maxim face legătura între Providență și unirea ipostatică în Hristos și între Judecată

¹⁴⁹ Vezi PG 91; 1281 D-1284 A.

¹⁵⁰ Cf. *Amb* 37; PG 91, 1297 A, unde λόγος προνοίας se leagă de „filozofia naturală” și λόγος κρίσεως, de „filozofia practică” și în *Amb, Prol.*; PG 91, 1032 A, unde se spune că înțelepciunea se leagă egal și de γνώσις, și de πράξις, și astfel de ὁ τῆς προνοίας καὶ κρίσεως λόγος.

¹⁵¹ Printre ultimele ne-am referit deja la *Thal* 35 (CCSG 7, p. 241), unde rațiunile Judecății, Providenței și Divinității sunt comparate cu Trupul, Sângele și Oasele Logosului.

¹⁵² CCSG 7, p. 431.

¹⁵³ CCSG 7, p. 457. Această ultimă tendință, de a distinge între diferitele aspecte în relație cu cele două concepte, se mai găsește și în altă parte la Sfântul Maxim. Aici însă contextul soteriologic pare clar și mai trebuie să aflăm dacă ambii termeni nu sunt, de fapt, luați în sensul lor „iconomic”. Pentru imaginea celor două aripi, cf. Ps.-Origen (Evagrie?), *Sel. In Psalm.*, LOMMATZSCH, 12, 405, unde aripile de la Ps. 67: 13 sunt interpretate ca o referire la πράξις și la θεωρία, iar în 12, 362, unde aripile porumbiței sunt interpretate ca ἡ θεωρία τῶν σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, prin care mintea urcă și își găsește odihna în cunoștința Sfintei Treimi. (Cu privire la paternitatea evagriană a *Sel. in Psalm.*, vezi VON BALTHASAR, *ZkTh* 63, 1939, pp. 90-106 și 181-189, confirmată de M.-J. RONDEAU, în „Le Commentaire sur les Psaumes d’Evagre le Pontique”, OCP 26, 1960, pp. 307-348.)

și Patimile de viață dătătoare ale lui Dumnezeu întrupat. În primul caz, acest lucru poate părea deschis și interpretării evagriene. Dar trebuie să observăm că aspectul soteriologic mai restrâns domină clar aici – cu referiri directe la iconomia mântuirii – și, de vreme ce unirea ipostatică nu este niciodată lipsită de diferența naturală în gândirea Sfântului Maxim, ideea unei restituiri ontologice se exclude total.¹⁵⁴

Devine iarăși clar că gândirea Sfântului Maxim este marcată de o dialectică consecventă, care permite o împletire a unității și a libertății individuale. Folosește corelarea evagriană providență-judecată pentru a exprima această atitudine dublă: Judecata, cu principiul diferențierii deliberate, are un rol pozitiv în contextul Providenței divine, alături de principiul unificării nealterate.

4. Creația prin Cuvânt

Alcătuirea ființelor nu este numai lucrarea Tatălui, ci a tuturor Persoanelor Sfintei Treimi.¹⁵⁵ De aceea Sfântul Maxim afirmă că Dumnezeu, veșnicul Creator, atunci când voiește și lucrează din bunătatea Sa nemărginită, creează prin Cuvântul și Duhul, Cei împreună de o ființă.¹⁵⁶ Dacă ne gândim că, după Sfântul Maxim, lumea concretă în care trăiesc ființele umane este adusă la existență conform rațiunilor (λόγοι) preexistente, care sunt identice cu scopurile pe care le-a pus Dumnezeu în această lume, ne dăm seama că această afirmație actualizează în primul rând relația dintre Logos și rațiuni (λόγοι) și dintre Hristos și creație.

Având în vedere acest aspect, vom întâlni însă, încă o dată, cele două trăsături caracteristice importante ale teologiei maximiene: principiul dublu al diferențierii și unificării și relația strânsă dintre cosmologia și iconomia mântuirii. Să facem o scurtă analiză a acestor două puncte.

¹⁵⁴ Vezi *Thal* 63; CCSG 22, p. 169. Ceea ce rămâne este interpretarea „negativă” a judecății; dar, în cadrul unei înțelegeri morale și soteriologice, aceasta este de așteptat. Sufărințele lui Hristos sunt motivate de păcat, și nu de creația diferențiată ca atare. Pe de altă parte, acesta și alte texte hristologice demonstrează interesul Sfântului Maxim de a pune în legătură reciprocă termenii săi cosmologici și soteriologici, respectiv morali și ontologici.

¹⁵⁵ Vezi *Thal* 28; CCSG 7, p. 207.

¹⁵⁶ *Char* 4.3; CSC, p. 194. Nu ne propunem să tratăm ideea creației prin Duhul Sfânt (cf. Introducere, p. 33 mai sus. Nici Sfântul Maxim nu o plasează în prim-plan. Ceea ce intenționează să sublinieze în *Char* 4 este creația ca operă trinitară.

*Λόγοι-i unei creații diversificate
reflectă împreună scopul Creatorului*

Vechea idee creștină a unor λόγοι ai creației – legați de Logosul-Hristos – pare să fi fost dezvoltată într-un mod mai sistematic de Sfântul Maxim mai mult decât oricare dintre predecesorii săi.¹⁵⁷ La el, această idee se inte-

¹⁵⁷ Probabil pe baza ideii stoice de λόγος σπερματικός, combinată cu speculația creștină timpurie pe tema Logosului (vezi, mai departe, M.SPANNEUT, *Le Stoicisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, p. 324 f.), Origen a fost primul gânditor al Bisericii – deși precedat de Filon (care însă privește rațiunile λόγοι ca pe un fel de îngeri; vezi, mai departe, J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, pp. 163-172) – care a prezentat o remarcabilă teologie a rațiunilor (λόγοι) creației. El le înțelegea ca idei prezente în Hristos, în calitate de Înțelepciune (*In Io.* I, 34; GCS Orig. 4, p. 43, 21; cf. *De princ.* I, 2, 2; GCS Orig. 5, p. 30), unde – înțelese în mod platonice – ele formează împreună lumea inteligibilă (cf. *In Io.* I, 38; GCS Orig. 4, p. 50), un model al lumii simțurilor (cf. *In Io.* 19; GCS Orig. 4. 23 f.) și reprezintă „bunătatea” originară a lucrurilor create (*In Io.* 13, 42; GCS Orig. 4, p. 268, 23 ff.). Această linie de gândire pare a fi urmată, într-o oarecare măsură, de Sfântul Atanasie, care afirmă că Dumnezeu, văzând că o creație diferențiată, potrivit rațiunilor (λόγοι) ei ar fi o lume împărțită, a creat lumea în acord cu Logosul Său (*Or. Contra gentes* 41; PG 25, 84 A) – și se reflectă la Augustin, care folosește cuvântul *ratione* pentru a desemna rațiunile λόγοι, privite de el ca principii eterne și imuabile (*De div. Quaest.* 83, 46, 2; PL 40, 30 și *De civ. Dei* 11, 29; CSEL 40: 1, p. 537), și concepe ideile ca fiind recapitulate în Logos (vezi *In Io.*, *tract.* 1, 9; PL 35, 1383 f.; cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, pp. 280-285). Influența dominantă asupra Sfântului Maxim în această privință a fost evident exercitată totuși de Evagrie și în special de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, care au introdus înțelegerea dinamică și intențională a rațiunilor λόγοι. Pentru Evagrie, conceptul de rațiuni λόγοι ale creației în sens origenist este acceptat mai mult sau mai puțin ca o teorie stabilită, dar ideea abia dacă este dezvoltată mai mult (vezi de ex., *Cent. gnost.* 1. 20; PO 28, p. 25; cf. FRANKENBERG, pp. 62-63; 1. 23; PO 28, 27; cf. FRANKENBERG, pp. 64-67; 2. 35-36; PO 28, 75 f.; cf. FRANKENBERG, pp. 154-155 ff.; 2. 45; PO 28, p. 79; FRANKENBERG, pp. 160-161; 5. 40; PO 28, p. 193; cf. FRANKENBERG, pp. 334-335; 5. 54; PO 28, p. 201; cf. FRANKENBERG, p. 340-341; 6. 54; PO 28, p. 239; cf. FRANKENBERG, pp. 394-395; 6. 72; PO 28, p. 247; cf. FRANKENBERG, pp. 404-405; *Liber gnost.* 104 și 107; FRANKENBERG, pp. 546-547; 125; FRANKENBERG, pp. 548-549; cf. DALMAIS, în RSPT 36, 1952, p. 244 cu n. 2). Mai putem totuși nota accentul caracteristic lui Evagrie pus pe rațiunile (λόγοι) providenței și judecății (vezi de ex. *Cent. gnost.* 5. 16; PO 28, p. 183; cf. FRANKENBERG, pp. 324-325; 5. 23-24; PO 28, p. 187; cf. FRANKENBERG, pp. 326-329) și pe ideea unei „contemplații spirituale” finale, în care rațiunile pot fi văzute în comuniune mistică cu Dumnezeu (vezi *Cent. gnost.* 5. 40; PO 28, p. 193; cf. FRANKENBERG, pp. 334-335).

Ultimul aspect menționat aduce în centrul atenției tăgăduirea evagriană a existenței materiale și trupești. În final, doar ceea ce se cuhoaste prin intelect va rămâne, căci restul este rezultatul accidentului (vezi *Cent. gnost.* 1. 20; PO 28, p. 25). De la Sfântul Dionisie

grează adânc într-o viziune personală, generală, a prezenței tainice și îndumnezeitoare a lui Hristos-Logos în lume.

Sfântul Maxim folosește diferite expresii pentru a descrie sau a defini rațiunile (λόγοι) creației. Cel mai general termen folosit este λόγος τοῦ εἶναι, care se referă în primul rând la Dumnezeu-Cauza. El denotă faptul că existența creată a unui lucru este fundamentată în voința lui Dumnezeu ca acel lucru să fie; este principiul aducerii acestuia întru ființă și implică o participare la Dumnezeu ca ființă. Trebuie însă deosebit, așadar – deși cei doi λόγοι sunt intim legați –, de λόγος τοῦ εἶναι, care exprimă participare la Dumnezeu ca fiind bun și este principiul mișcării din fiecare făptură, adică λόγος ca motor al lucrării morale și al voinței.¹⁵⁸

Dezvoltând mai mult aspectul diferențierii, Sfântul Maxim mai folosește și alți termeni, precum λόγοι τῶν γεγονότων¹⁵⁹ sau λόγοι τῶν ὄντων.¹⁶⁰ Dar expresia lui preferată este λόγος φύσεως.¹⁶¹ Uneori mai folosește și termenul φυσικὸς λόγος.¹⁶² Ceea ce caracterizează rațiunile (λόγοι) este faptul că ele definesc nu numai esența (οὐσία), ci și aducerea la existență (γένεσις), revelând astfel atât concepția antiorigenistă a Sfântului Maxim despre λόγοι, cât și, încă o dată, evaluarea sa pozitivă asupra lumii diversificate a făpturilor.¹⁶³

Pseudo-Areopagitul, Sfântul Maxim a primit o influență pozitivă. Căci, așa cum am arătat deja la sub 2), Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul – ca și comentatorul său, Sfântul Ioan de Skytopolis – pare să fi oferit un aspect dinamic, iar înțelegerea rațiunilor (λόγοι) ca voințe a fost acceptată de Sfântul Maxim fără rezerve (vezi DALMAIS, *art. cit.*, p. 244; VON BALTHASAR, KL², p. 110 ff.; cf și *ibid.*, p. 496). VON BALTHASAR (KL², p. 113) a tras însă concluzia importantă că Sfântul Maxim își manifestă independența față de predecesorii săi prin faptul că el nu concepe rațiunile (λόγοι) ca fiind identice cu esența lui Dumnezeu și nici cu existența lumească a lucrurilor. Prima alternativă ar fi fost o tendință evagriană, iar ultima, un „pericol” dionisian. Vezi și J. PRADO, *Voluntad y naturaleza*, pp. 154-157.

¹⁵⁸ *Amb 7*; PG 91, 1084 B. Pe lângă acestea două, mai există un al treilea λόγος „supra-natural”, acela al αἰεὶ εἶναι. După cum se poate remaca foarte ușor, întreaga concepție a rațiunilor (λόγοι), așa cum este ea cel mai frecvent dezvoltată, are un centru antropologic. Despre cele trei forme ale ființării și rațiunile (λόγοι) lor, vezi cap. VI:5 mai jos. Mai vezi și studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 132, 137

¹⁵⁹ Vezi, de ex., *Thal 2*, CCSG 7, p. 51.

¹⁶⁰ Vezi, de ex., *Char 4*, 45; CSC, p. 212.

¹⁶¹ Vezi *OrDom*; CCSG 23, p. 65; *Ep 2*; PG 91, 404 B; *Amb 31*; PG 91, 1280 A; 42; 1341 C și D (definiția omului).

¹⁶² Vezi *Thal 35*; CCSG 7; p. 239 *Char 1*, 99; CSC, p. 88.

¹⁶³ Vezi *Amb 7*; PG 91, 1081 B.

Întrucât, pe de altă parte, rațiunile (λόγοι) diferențiate preexistă în Dumnezeu, Care le ține pe toate împreună¹⁶⁴, preexistența rațiunilor în Dumnezeu înseamnă, în primul rând, că ele se află neschimbate într-însul.¹⁶⁵ Există λόγοι pentru toate câte există sau vor exista, și ei sunt ferm ancorați și preexistenți în Dumnezeu. Conform acestora, toate sunt și au fost aduse întru ființă și rămân; ceea ce, pe de altă parte, nu înseamnă că lucrurile sau ființele înseși sunt fixe, căci există întotdeauna un element de libertate și mișcare în lumea creată, iar acest element se pune în lucrare în procesul apropierii lor de λόγος-ul lor (ca λόγος τοῦ εἶναι), conform planului lui Dumnezeu pentru ființele individuale, ca și pentru întreaga lume creată. Astfel, ființele pot fi în armonie sau nu cu λόγος-ul lor, dar chiar și dacă sunt în armonie cu el, ele tot se vor mișca după un plan fixat al lui Dumnezeu (πρόθεσις).¹⁶⁶

Vedem îndată că preexistența tuturor rațiunilor (λόγοι) în Dumnezeu asigură unitatea lor în El, dar că diferențierea lor și mobilitatea ființelor create, și ea hotărâtă de Dumnezeu, le asigură în același timp independența și existența individuală. La Dumnezeu este adevărul tuturor rațiunilor (λόγοι), spune Sfântul Maxim¹⁶⁷, dar totodată el afirmă că lucrurile sunt văzute ca fiind limitate, pentru că ele există potrivit propriilor concepte individuale, prin care – ca și prin acelea ale ființelor din preajma lor – se definesc și sunt întru totul circumscrise.¹⁶⁸ Pe de o parte, aflăm că Logosul Cel Unul este o multitudine de λόγοι¹⁶⁹ și, pe de altă parte, că toate rațiunile (λόγοι) subzistă etern în sfatul lui Dumnezeu¹⁷⁰ și preexistă monadic în Dumnezeu.¹⁷¹ Prin urmare, contemplația (θεωρία) creștină poate vedea Logosul în λόγοι¹⁷², dar, pe de altă parte, prezența veșnică a Logosului în λόγοι se percepe, în această lume a timpului și a spațiului, prin credință și într-o perspectivă strict hristologică; doar la sfârșit, din perspectivă eshatologică, se va împlini ea și existențial (ὕπαρκτικῶς).¹⁷³

¹⁶⁴ Astfel ele pot fi numite „dumnezeiești” (vezi *Thal* 46; CCSG 7, p. 309), ceea ce nu înseamnă însă că orice natură creată posedă rațiunile (λόγοι) însușirilor „supranaturale” (vezi *Thal* 59; CCSG 22, p. 55).

¹⁶⁵ *Amb* 7; PG 91, 1081 A; 42, 1329 A.

¹⁶⁶ Vezi *Amb* 42; PG 91, 1329 A.

¹⁶⁷ *Amb* 7; PG 91, 1081 A.

¹⁶⁸ *Ibid.* 1081 B.

¹⁶⁹ *Ibid.*; 1077 C.

¹⁷⁰ *Ibid.*; 1080 A.

¹⁷¹ *Thal* 60; CCSG 22, p. 81.

¹⁷² Vezi LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 76.

¹⁷³ Vezi acest termen în critica Sfântului Maxim la adresa origeniștilor, *Amb* 7; PG 912, 1089 B. Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 191.

Λόγοι-i preexistenți în Dumnezeu sunt uniți în Logos

Am văzut cum principiile diferențierii și unității sunt inseparabile în teologia Sfântului Maxim cu privire la rațiuni (λόγοι). Acest lucru este evident și atunci când analizăm relația dintre Logos și λόγοι. Căci, în timp ce, pe de o parte, aceștia sunt recapitulați în Logos, pe de altă parte, ține de însăși natura Logosului ca El să vrea să se întrupeze, să ia trup, altfel spus, să se diferențieze într-un fel. Putem, într-adevăr, în acest context, să vorbim, ca și I.-H. Dalmais, despre o „mystique du Logos”¹⁷⁴, pentru că taina acestei teologii este aceea că Logosul este sălașul tuturor rațiunilor (λόγοι).¹⁷⁵ Căci, așa cum arăta von Balthasar, răspunsul ortodox la doctrina origenistă a henadei (unității) originare a unor λογικοί este, pentru Sfântul Maxim, această unitate a rațiunilor (λόγοι) în Logos.¹⁷⁶ Cu alte cuvinte, ajunși în acest punct, respingerea origenismului ocupă un loc central în teologia Sfântului Maxim. Pentru că λόγοι-i sunt uniți în Logos tocmai datorită diferențierii lor.

Prin urmare, Sfântul Maxim face o afirmație dublă. Cineva care privește cu înțelepciune la multitudinea făpturilor, spune el, va vedea Logosul ca mulți λόγοι și va vedea acei mulți λόγοι ca pe singurul Logos, căci în într-însul, adaugă el, referindu-se la Col.1.16, adică în Hristos-Logosul, toate au fost create.¹⁷⁷ Aceasta nu înseamnă însă că Logosul, ca mediator, ar fi lipsit de caracterul Său supraesențial. El este privit tot timpul ca o Persoană a tainicei Dumnezeiri, pentru Care rămân relevante principiile teologiei apofatice. Totuși este la fel de adevărat că acești mulți λόγοι sunt un singur Logos, iar singurul Logos este multitudinea de λόγοι.¹⁷⁸

Ar trebui adăugat că, după structura generală a gândirii maximiene, relația dintre Logos și λόγοι nu poate fi o simplă identificare, deoarece unitatea și diferențierea sunt la fel de importante, pentru că prezența Logosului în λόγοι este întotdeauna privită ca o întrupare – o paralelă la Întruparea în Iisus istoric – și astfel ca act al pogorârii divine. Pe de altă parte, unitatea

¹⁷⁴ DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative”, RAM 29 (1953), p. 143.

¹⁷⁵ Cf. DALMAIS, „La fonction unificatrice”, *Sc. Ecclés.* 14 (1962), p. 452. Ideea a fost dezvoltată mai departe de RIOU, *op. cit.*, p. 54-63.

¹⁷⁶ Vezi VON BALTHASAR, *KL*², p. 126. Pentru o discuție mai recentă asupra acestei probleme, vezi P. FARRELL, *Free Choicei...*, pp. 133-142.

¹⁷⁷ *Amb* 7; PG 91, 1077 C.

¹⁷⁸ *Ibid.*; 1081 BC; cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 179 f., unde relația dintre aceste două aspecte duce la o problemă ce necesită un studiu special: sunt rațiunile situate în esența divină sau doar în energiile necreate? Cf. p. 81, n. 109 mai sus.

preexistentă a rațiunilor (λόγοι) în Logos este ideală și numai într-o perspectivă eshatologică unitatea lor va fi existențială (ὑπαρκτικῶς).¹⁷⁹ Așadar, numai contemplația (θεωρία) creștină este capabilă să vadă Logosul în λόγοι.¹⁸⁰ La Sfântul Maxim, nu există nici o îndoială că – priviți din punctul de vedere al contemplării unificatoare – λόγοι sunt așezați ca păsările pe ramura marelui copac Logos¹⁸¹, care a crescut din sămânța de muștar a Sfintei Evanghelii, în timp ce – din celălalt punct de vedere, acela al Întrupării și diferențierii Logosului – rațiunile (λόγοι) fapturilor inteligibile se pot înțelege ca Sânge al Logosului, iar rațiunile (λόγοι) lucrurilor sensibile, ca Trup al Logosului, prin care cei vrednici se pot bucura de comuniunea duhovnicească cu Dumnezeu.¹⁸² Astfel, la Sfântul Maxim, rațiunile nu se identifică nici cu existența lui Dumnezeu, nici cu existența lucrurilor din lumea creată.¹⁸³ De fapt, la el se împletește o tendință apofatică cu una antipanteistă. Căci lumii create i se atribuie o existență independentă în sens pozitiv, fără a umbri suveranitatea lui Dumnezeu, Cel ce este mai presus de lume. Acest lucru se realizează, în primul rând, datorită înțelegerii rațiunilor ca decizii ale voinței lui Dumnezeu.¹⁸⁴

Rațiunile creației sunt intim legate de rațiunile iconomiei mântuirii și de Întruparea lui Hristos

Logosul cosmologic (ontologic), cel providențial și cel istoric nu sunt elemente separate în teologia Sfântului Maxim, ci sunt descrise în mod conștient ca Unul și Același: Hristos, Fiul lui Dumnezeu-Tatăl și Capul Bisericii. El este centrul universului tot așa cum este centrul iconomiei mântuirii. Acest lucru reiese clar dintr-un pasaj din *Amb* 33, în care Sfântul Maxim indică o întreită întrupare a Logosului, nu numai în venirea Sa în trup (παρουσία ἐνσάρκος), dar, totodată, și în rațiunile fapturilor (λόγοι τῶν ὄν-

¹⁷⁹ Cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 191. Pentru o discuție mai recentă asupra acestor teme și relația ei cu palamismul, vezi studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 137-143.

¹⁸⁰ Cf. LOOSEN, *op. cit.*, p. 76.

¹⁸¹ Vezi *Gnost* 2.10; PG 90, 1129 A; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 547 f.

¹⁸² *Thal* 35; CCSG 7, p. 239.

¹⁸³ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 113.

¹⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 114 f. În realitate, nu putem fi de acord cu HEINTJES, în „De opgang van den menschelijken geest”, *BiNJ* 5 (1942), p. 299, care spune explicit că rațiunile (λόγοι) sunt reflecții ale esenței lui Dumnezeu; cf. și HEINTJES, „Een onbekende leraar”, *StC* 11 (1935), p. 181. În genere, vezi DALMAIS, *La théorie des „logoi”*....

των) și în literele și sunetele Sfintei Scripturi.¹⁸⁵ Această întreită întrupare pare să fie strâns legată de ideea maximiană a celor trei legi din lume: legea naturală, legea scrisă și legea harului.¹⁸⁶ Astfel, după Sfântul Maxim, în virtutea voinței Sale generale de a Se întrupa, Logosul reunește nu numai rațiunile creației, ci și cele trei aspecte: al creației, al revelației (iluminării) și al mântuirii.¹⁸⁷

Prin urmare, contemplarea rațiunilor din creație (θεωρία φυσική) ține de lucrarea Duhului Sfânt, în sfințirea și în îndumnezeirea omului. Acest proces intelectual nu este separat de creșterea duhovnicească, ci este parte integrantă a ei. Impresiile exterioare sugerează unui suflet atent rațiunile lucrurilor, astfel încât ele – și Logosul din ele – pot fi contemplate duhovnicește.¹⁸⁸ Partea rațională a sufletului uman poate dobândi o cunoaștere analitică a lucrurilor prin rațiuni.¹⁸⁹ Dar, în sine, această cunoaștere prin rațiuni este un dar dumnezeiesc.¹⁹⁰

O relație similară cu puterile mântuirii se presupune, desigur, și în legătură cu rațiunile Sfintei Scripturi. Întrupat în cuvintele și sunetele Scripturii, Hristos cel Viu trebuie să le lumineze și sensul lor cel mai adânc, așa cum a făcut odată în viața Sa pământească, revelând taine ale Vechiului Testament.¹⁹¹ Și acest lucru este adevărat nu numai în legătură cu contemplarea duhovnicească a tainelor Sfintei Scripturi, ci și cu învățătura ei etică, altfel spus cu rațiunile poruncilor, expresie care se găsește deja la Evagrie.¹⁹² Căci și la aceasta din urmă există cunoaștere adevărată¹⁹³ (deși implicațiile ei principale sunt pentru *vita practica*), iar Logosul este prezent în mod real în poruncile Sale.¹⁹⁴ Este însă ascuns în ele și rămâne să fie descoperit prin

¹⁸⁵ Amb 33; PG 91, 1285 C-1288 A; cf. DALMAIS, RSPT 36 (1952), p. 249 și IDEM. *La manifestation du Logos...*, pp. 13-25.

¹⁸⁶ VON BALTHASAR, în KL², p. 289 f., a pus în evidență această legătură și importanța fundamentală a textului, în timp ce SHERWOOD, în *The Earlier Ambigua*, p. 52, sistematizează pasajul într-un mod diferit. În ce privește întreita „întrupare”, vezi și BLOWERS, *op. cit.*, p. 119 și p. 168, n. 114.

¹⁸⁷ Observați formula *tantum-quantum* folosită de Sfântul Maxim în rezumatul cu privire la efectul acestei întreite acțiuni a lui Hristos, în *ibid.*, 1288 A.

¹⁸⁸ Vezi, de ex., Amb 10; PG 91, 1113 A și 1116 A și Amb 21; 1248 B.

¹⁸⁹ Amb 10; PG 91, 1113 A.

¹⁹⁰ Vezi Thal 63; CCSG 22, p. 159. Despre θεωρία φυσική și relația ei cu rațiunile creației, vezi mai departe cap. VI: 3; p. 385 ff. mai jos.

¹⁹¹ Cf. DALMAIS, RAM 29 (1953), p. 124.

¹⁹² Evagrie, *Cent. gnost.* 4. 55; PO 28, p. 161; cf. FRANKENBERG, p. 294 f.

¹⁹³ Vezi Thal 36; CCSG 7, p. 243.

¹⁹⁴ *Gnost* 2. 71; PG 90, 1156 D.

ascultarea practică față de ele. Și aici intervine iarăși dialectica Întrupării și a unirii: în *vita practica*, datorită prezenței Sale în rațiunile poruncilor, Logosul se întrupează, dar această Întrupare este corespondentul mișcării complementare a ridicării omului spre simplitatea divină, care se petrece în *vita contemplativa* și în adevărata *gnosis*.¹⁹⁵ Sfântul Maxim spune că, în cazul primei mișcări, aceea a pogorării, Logosul se „îngroașă”, iar în cazul celei de a doua „se subțiază”, așa cum a fost la început.¹⁹⁶ În *Ep 2*, de exemplu, este descrisă foarte elocvent tocmai această întrupare a Logosului în virtuți¹⁹⁷, iar procesul nu este privit doar ca o pregătire pentru un nivel necesar, mai înalt, al contemplării naturale, ci, ca în cazul unui laic ce trăiește în lume, ea poate duce direct la îndumnezeire. Sunt, de fapt, două aspecte care se reunesc într-un singur scop al comuniunii cu Dumnezeu prin Hristos-Logosul. Pentru Sfântul Maxim, Iisus Hristos este și substanța tuturor virtuților, și astfel oricine se face constant părtaș la virtute se împărtășește de Dumnezeu Însuși.¹⁹⁸ Logosul îi reunește pe toți, căci El este și întruparea ființei și a existenței adevărate.¹⁹⁹

Această unire fără anulare este, într-adevăr, însuși scopul dumnezeiesc. A fost pregătit în creație prin diversificarea Logosului – ea însăși întrupare fundamentală și premisă a Întrupării istorice – și s-a împlinit biruitor prin unirea în Hristos nu numai a ceea ce fusese dezbinat prin păcat, ci și a ceea ce era diferențiat în mod natural. Dintre aceste două aspecte, primul este însă o desființare a dezbinărilor nefirești, iar cel de al doilea, o unire caracterizată printr-o păstrare a diversității într-o unitate imuabilă. În viața creștinilor credincioși, acest proces se împlinește printr-o voință de unire care distruge dezbinările nefirești în opinii și la nivel social și este considerată vrednică să primească iluminarea în multiplicitatea lumii, prin Logosul unic, prezent în toate.

Această preocupare dominantă pentru păstrarea în unire este bine ilustrată într-un pasaj din *Amb 10*, din care aflăm că veșmintele strălucitoare ale lui Hristos transfigurat simbolizează faptul că, atunci când Dumnezeu, Soa-

¹⁹⁵ *QuDub* 142; CCSG 10, p. 101.

¹⁹⁶ *Gnost.* 2. 37-38; PG 90, 1141 CD. Ideea provine de la Origen; vezi, despre contextul general al gândirii Sfântului Maxim aici, VON BALTHASAR, *KL*², p. 518 ff.

¹⁹⁷ Vezi în special PG 91, 401 AB.

¹⁹⁸ *Amb 7*; PG 91, 1081 CD. Cu privire la relația dintre Logos și virtuți, vezi mai departe cap. V: B, 5, iar despre relația dintre *vita practica* și *vita contemplativa*, în acest context, vezi în special cap. VI: 2 (p. 374 ff.) mai jos.

¹⁹⁹ Observați relația strânsă dintre λόγος și τρόποι în sfera eticii; vezi *Thal 22*, CCSG 7, p. 143; cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 638.

rele Dreptății, apare minții, toate rațiunile adevărate ale lucrurilor inteligibile și sensibile apar împreună cu El.²⁰⁰ Iar aspectul providențial al întregii teologii maximiene a rațiunilor creației este la fel de bine ilustrat într-alt pasaj din *Amb* 41, de unde aflăm că prin Întrupare Dumnezeu a unit într-Însul atât diversitățile naturale ale naturii universale, cât și rațiunile celor ce se produc în parte, rațiuni datorită cărora a devenit posibilă chiar această unire.²⁰¹

Creația prin Cuvânt implică, la Sfântul Maxim, nu numai o evaluare pozitivă a creației, ci și includerea ei într-un plan al unirii universale, pe baza Întrupării prin har a Logosului, în care sălășluiesc toate rațiunile lucrurilor.

5. Creația întemeiată în înțelepciunea lui Dumnezeu

Pentru Sfântul Maxim nu există nici un sens în încercarea de a pătrunde rațiunea pentru care a creat Dumnezeu lumea. Teologia lui apofatică implică resemnare din partea omului în această privință. Omul trebuie doar să creadă în înțelepciunea (φρόνησις) lui Dumnezeu, Care, în chip minunat, a adus lumea la existența ei complexă.²⁰²

Trebuie să subliniem însă că termenul utilizat aici este φρόνησις. Aristotel, de exemplu, făcuse distincția între înțelepciunea (φρόνησις) și înțelepciune (σοφία)²⁰³ și îi atribuisese celei dintâi o funcție practică, iar celei de a doua o funcție teoretică. La Sfântul Maxim, distincția este tot atât de relevantă. Φρόνησις are pentru el un sens practic și este legată de viața activă, fiind o funcție a λόγος-ului mai degrabă decât a lui νοῦς, cu care este relaționată înțelepciunea (σοφία).²⁰⁴ Și aici Sfântul Maxim se apropie foarte mult de Evagrie, care exprimă aceeași dualitate, înțelepciune practică – înțelepciune teoretică²⁰⁵, și care spune că φρόνησις contemplantă puterile, dar nu rațiunile (λόγοι), care se revelează prin σοφία.²⁰⁶ Sfântul Maxim compară

²⁰⁰ PG 91, 1156 AB.

²⁰¹ PG 91, 1308 D.

²⁰² Vezi *Char* 4.1; CSC, p. 194.

²⁰³ Vezi, de ex., *Eth.Nicom.* 6,7,3; 1141 a.

²⁰⁴ *Amb* 10; PG 91, 1109 B. Această distincție mai poate fi găsită în *Capita alia*, probabil operă a lui Ilie Ecdicul; vezi M.-Th. DISDIER, „Elie l'Ecdicos et les hetera Kephalaia attribués à S. Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos”, EO 31 (1932), p. 34.

²⁰⁵ Vezi, de ex., *Pract.* 1. 45; PG 40, 1232 D și *Mirror for Monks* 126 și 131, GRESSMANN, p. 164; cf. no. 133, unde este presupusă aceeași dualitate a funcțiilor.

²⁰⁶ *Liber gnost.* 146; vezi Socrate, *Hist. eccl.* 4, 23; PG 67, 520 AB și FRANKENBERG, p. 522 f., vezi, de asemenea, PG 40, 1285 B. Acest text pare să nu fi fost înțeles de

uneori φρόνησις, ca expresie a întrebuițării bune a elementului irascibil și a celui concupiscent din om, cu cunoașterea (γνώσις)²⁰⁷, și spune că ea este o capacitate de a discerne între virtute și viciu.²⁰⁸ Astfel, folosind expresia „φρόνησις” în legătură cu creația lui Dumnezeu, Sfântul Maxim subliniază clar încă o dată cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu. Deși se presupune că Dumnezeu a contemplat mai întâi rațiunile creației și astfel a creat lumea²⁰⁹, fundamentul rațional al lumii concrete în Dumnezeu – care este o expresie a rațiunii Sale practice – rămâne „insondabil”.²¹⁰

6. Creația – act al pogorării divine, care introduce elementul mișcării

Am văzut cum Sfântul Maxim privește chiar și înțelepciunea practică și creatoare a lui Dumnezeu ca fiind insondabilă. Cu toate acestea, este la fel de sigur că zidirea e bună în ea însăși, pentru că are o Causă bună. Am mai văzut și cum, deja în actul inițial al creației, Dumnezeu aruncă o punte peste prăpastia dintre ordinea creată și El Însuși, introducând voit o relație cu creația, relație care este foarte evidentă, la fel ca și cea dintre rațiunile făpturilor și Logos, Care este în același timp Persoană a Dumnezeirii. Aceste rațiuni (λόγοι) sunt proiectate în creație ca intenții divine, și astfel întregul act al creației lui Dumnezeu este privit ca act al pogorării intenționate din partea lui Dumnezeu, iar prezența Logosului în rațiuni (λόγοι) poate fi înțeleasă, de exemplu, ca întrupare divină primară. Dumnezeu este astfel nemărginit și insondabil, și totuși, în același timp, El este bunătate lucrătoare revelată prin actele Sale creatoare.

Așadar, se poate spune că Dumnezeu este ca un abis sau ca un ocean (πέλαγος) nu numai în insondabilitatea Sa²¹¹, ci și în bunătatea Sa creatoare.²¹²

către VILLER, în Ram 11 (1930), p. 171, n. 69, care redă λόγοι prin „paroles” (cuvântări). Mai vezi, pentru Evagrie, și *Pract.* 1. 60; PG 40, 1236 A, care arată clar că φρόνησις se raportează la judecățile etice, și 1. 61; 1236 B, unde συνεσις este introdus într-o listă de virtuți între φρόνησις și σοφία.

²⁰⁷ Vezi *Char* 3. 3; CSC, p. 144.

²⁰⁸ *Char* 2. 26; CSC, p. 102.

²⁰⁹ Vezi *Char* 4.4; CSC, p. 194; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 263.

²¹⁰ *Char* 4.1; CSC, p. 194.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Char* 4. 2; CSC, p. 194. La fel, și cele glăsuite de Sfântul Duh pot fi socotite ocean infinit, vezi *Thal, Prol.*; CSC, p. 19.

Dumnezeu este izvorul uriaș a toate. Nici o materie nu a preexistat creării tuturor²¹³, iar natura spirituală și cea rațională sunt create în același fel în care este creată materia. Nimic din cele create nu a existat din eternitate împreună cu Dumnezeu, ci toate au fost aduse la existență de El în timp și spațiu.²¹⁴

Prin urmare, Sfântul Maxim respinge întru totul, așa cum am arătat, ideea origenistă a unei henade (unități) primare a ființelor raționale, coexistând cu Dumnezeu și din care au căzut după aceea, din cauza saturării.²¹⁵ Sherwood a arătat cât de radicală și fundamentală a fost această respingere a mitului origenist și a consecințelor lui teologice.²¹⁶ Nu este nevoie să dăm aici o prezentare detaliată a rezultatelor cercetării lui.²¹⁷ Să subliniem numai

²¹³ Char 4. 2; CSC, p. 194.

²¹⁴ Vezi Char 4.6; CSC, p. 196.

²¹⁵ SHERWOOD a numărat termenul „henadă” de șase ori în toată opera Sfântului Maxim, de patru ori în *Amb 7* și de două ori în *Amb 15*; vezi *The Earlier Ambigua*, pp. 85-92.

²¹⁶ Aceasta este tema principală a lui SHERWOOD, în *The Earlier Ambigua*, vezi în special pp. 92-102. Ar trebui spus însă că VON BALTHASAR, încă din 1941 (în KL¹, p. 97 ff.), a subliniat că Sfântul Maxim critică ideea origenistă a unei stabilități (στάσις) primordiale a tuturor spiritelor create în Dumnezeu, și pune bazele triadei antiorigeniste: devenire (γένεσις) – mișcare (κίνησις) – repaos (στάσις).

²¹⁷ SHERWOOD pune în evidență faptul că Sfântul Maxim a purces în primul rând la contestarea ideii *henadei primitive a ființelor raționale*, termen ce poate fi trasat până la Origen (vezi SHERWOOD, *op. cit.*, p. 73) și se găsește cel puțin în documentele antiorigeniste ale Împăratului Iustinian (vezi SHERWOOD, *op. cit.*, p. 85 f.). Sfântul Maxim face acest lucru înlocuind triada origenistă (greșită, după părerea sa) μονή, κίνησις, γένεσις (vezi *Amb 7*; PG 91, 1069 A) cu triada sa: γένεσις, κίνησις, στάσις (vezi *Amb 15*; PG 91, 1217 D), probabil folosind ca punct de plecare „utilizarea termenului *stasis* de către Plotin, ca indicând scopul final a toată mișcarea și dorința” (SHERWOOD, *op. cit.*, p. 96). Sfântul Maxim rupe astfel vraja cercului elenist prin chiar propria lui logică, recuzând, totodată, și ideea unor căderi succesive, și ideea unor generații nesfârșite, precum și pe cea a saturației în faza στάσις. Pentru Sfântul Maxim, στάσις „aparține tărâmului de dincolo” (SHERWOOD, *op. cit.*, p. 94) și este atinsă doar atunci când omul s-a mutat spre punctul unde este dorirea lui supremă (vezi *Amb 7*; PG 91, 1069 B). Ar trebui adăugate câteva cuvinte privind raportarea sa la Evagrie din acest punct de vedere. A trebuit clarificat mai întâi faptul că Evagrie este inclus în anatemele de la 553; de fapt, textele sale au fost chiar citate în unele dintre ele (vezi, de ex., SHERWOOD, *op. cit.*, p. 85 și nota 30). Mai poate fi admis faptul că a propovăduit henada primitivă în sensul indicat, deși afirmații explicite sunt greu de susținut (vezi VON BALTHASAR în comentariul său despre *Gnostic centuries*, KL², p. 531; mai vezi și W. BOUSSET, *Apophthegmata*, Tübingen, 1923, pp. 294-300, în special p. 229, despre cădere sub aspectul κίνησις). Cel puțin putem trage concluzia – fiindcă A. GUILLAMONT a restaurat textul siriac sigur al *Gnostic centuries* al lui Evagrie (vezi PO28, 1958, fasc. 1) – că triada origenistă, pe care Sfântul Maxim o respinge în *Ambigua*, putea fi dedusă chiar de la Evagrie. Vezi, în special, *Cent. gnost.* 6.20, PO 28, p. 225, unde

faptul că această respingere implică, în primul rând, o evaluare pozitivă a conceptului de mișcare în raport cu lumea creată. Sfântul Maxim, care aderă la o înțelegere aristotelică a mișcării²¹⁸, consideră mișcarea ființelor raționale către Dumnezeu nu ca pe o întoarcere la o unitate originară, ci ca pe o dezvoltare în direcția unei finalități unificatoare, fixate de Dumnezeu în creația Sa. Această mișcare este concepută ca o creștere ce presupune o întemeiere voită a unei lumi create cu o identitate a sa proprie, separată prin natură, dar în același timp orientată către Dumnezeu, Creatorul ei.

Creația, ca act al pogorârii dumnezeiești, introduce astfel o mișcare de împlinire, astfel încât Dumnezeu Însuși, deși nemișcat, se poate spune că și-a realizat puterea creatoare în mișcare.²¹⁹ Căci mișcarea către Dumnezeu,

mișcarea primitivă a ființelor este descrisă ca o cădere de la Dumnezeu, după care Dumnezeu – care de la început a fost Creatorul ființelor necorporale – devenea și Creator al trupurilor și Judecător etc., și, mai departe, *Cent. gnost.* 6. 20, PO 28, p. 249, unde triada ἡ πρώτη γνῶσις a λογικοὶ (adică a „contemplării Sfintei Treimi”) – ἡ τοῦ ἀντεξουσίου κίνησις (urmată de πρόνοια) – κρίσις (urmată de o mișcare opusă și de providență și de judecată) poate fi descoperită (pentru termenii grecești, vezi FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus*, Berlin 1912, p. 411, unde textul siriac distorsionat este retradus). Triada aceasta este de fapt foarte asemănătoare cu cea care este transformată și corectată de Sfântul Maxim, căci acolo contemplarea primordială a ființelor raționale presupune o unitate existentă în Dumnezeu, iar pentru Evagrie, κρίσις (în primul sens) este, așa cum am văzut, un echivalent al creației în diversitate, a doua creație (despre conceptul dublei creații, vezi mai departe, cap. III: B, 1, pp. 167-168 ff. mai jos; cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 531; despre ideea dublei creații ca judecată la Evagrie, vezi, de asemenea, *Cent. gnost.* 3. 38; PO 28, p. 113 și 4.4; p. 137, comentate de A. și C. GUILLAMONT înșiși, în *RHR* 142, 1952, p. 187 ff.). Întrucât și Evagrie cunoștea o triadă mântuitoare: κίνησις, πρόνοια și κρίσις, este posibil ca Sfântul Maxim să-și fi găsit tot acolo punctul de plecare.

Datorită descoperirilor lui GUILLAMONT, care ne-au ajutat să redescoperim la Evagrie principala sursă a anatemelor antiorigeniste din 553, a devenit mult mai credibil faptul că procesul complicat al respingerii origenismului este o parte a asimilării și respingerii gândirii evagriene (pentru discutarea acestei probleme în relație cu textul *Gnostic centuries* al lui Evagrie, vezi studiul important al lui A. GUILLAMONT, *Les „Kephalaia gnostica” d’Évagre le Pontique*, Paris 1962; cf. indicațiilor anterioare ale lui F. REFOULÉ, „La christologie d’Évagre”, *OCP* 27, 1961, pp. 221-226). Astfel, atunci când Sfântul Maxim, de ex., în *Ep* 2 (PG 91, 396 C), subliniază că numai iubirea poate aduce omul la adevărata στώσις, acest lucru trebuie văzut în lumina triadei corectate, iar ideea de fapt nu este evagriană. Căci iubirea are această putere pentru că este „dumnezeiască”, și nu pentru că aduce împreună lucruri care au avut deja repaosul (στώσις) lor în Dumnezeu.

²¹⁸ Cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 99. – vezi și conceptul de „odihnă mișcătoare” așa cum este analizat de P. PLASS, „*Moving Rest*” in *Maximus the Confessor*, pp. 177-190.

²¹⁹ Această idee pare să fie implicită în *Char* 4. 2; CSC, p. 194. Vezi discuția noastră despre conceptul pseudo-dionisian de extaz la Sfântul Maxim Mărturisitorul în cap. VI: 10, p. 464 ff.

ca finalitate, presupune nu o cădere dintr-o henadă primară, ca pentru origeniști, ci o „mișcare” de pogorâre din partea lui Dumnezeu, ca Făcător și Proniator.

7. Fiecare creatură este compusă din substanță și accident

Diferența hotărâtoare dintre Creator și făpturi este, după Sfântul Maxim, faptul că Dumnezeu, dintr-un anumit punct de vedere, este substanță pură, simplă și absolută, în timp ce creaturile au substanțe mărginite și sunt compuse și schimbătoare.²²⁰ În contextul cosmologic al capitolului de față, această afirmație simplă și evidentă cere însă cel puțin o analiză scurtă a înțelegerii maximiene a conceptelor-cheie de substanță și natură.

Conceptul de substanță

Von Balthasar a observat că Sfântul Maxim folosește cuvântul *substanță* (ὀυσία) cu două sensuri diferite, dualitate care amintește de cele două feluri în care a fost folosit acest concept de către Leonțiu din Bizanț.²²¹ Însă dualitatea în sine probabil că își are sursa, în ambele cazuri, în conceptele aristotelice de *prima* și *secunda substantia*. Căci deja de acolo se contrabalansează reciproc un aspect individual al termenului, legat de *substantia prima*, și un aspect conceptual, legat de *substantia secunda*. Și pentru Sfântul Leonțiu, deși acesta diferă de înțelegerea aristotelică originală, există un prim sens, în care substanța este considerată ca ceva ce există pentru sine însăși, dar de care se împărtășesc toate ființele, inclusiv Dumnezeu, și un al doilea sens, ca ceva în care substanța este mai mult sau mai puțin identică cu „forma” sau „natura”.²²² În același fel, Sfântul Maxim face deosebire între ὀυσία, categorie ontologică supremă, care include toate ființele – cu excepția lui Dumnezeu, desigur –, și o altă substanță, ὀυσία καθ' ἑκαστον, care este aproape identică cu natura.²²³

Vedem însă că și la Sfântul Leonțiu și la Sfântul Maxim noțiunea de *substantia prima* a lui Aristotel a dispărut, mai mult sau mai puțin – ὀυσία,

²²⁰ Vezi Char 4. 9; CSC, p. 198.

²²¹ Vezi VON BALTHASAR, KL², pp. 213 ff.

²²² Vezi JUNGLAS, *Leontius von Byzanz*, p. 72 f.

²²³ VON BALTHASAR, KL², p. 214 f. Vezi mai departe despre „natură” p. 105 ff.

ca prim sens, se apropie foarte mult de conceptul general de ființă sau de ideea de ființă –, și astfel, elementul individualității nu mai este acoperit de termen în nici unul dintre sensurile lui. În același timp, Sfântul Maxim, înălțându-L pe Dumnezeu deasupra lui οὐσία – așa cum făcuse deja Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, pe baza filozofiei sale cu precădere neoplatonice –, a deschis posibilitatea de a lua în considerare elemente ale creației care nu sunt identice cu substanța, și totuși nici doar accidentale, și posibilitatea unei existențe create, care este mai mult decât participare la existența generală. Acest alt aspect – care este acela al libertății, al mișcării, al individualității, în sens pozitiv –, deși insuflat de tradiția filozofică aristotelică ce a influențat atât de mult întreaga gândire maximiană, cu siguranță că nu ar fi fost dezvoltat atât de mult dacă nu s-ar fi integrat în hristologia post-calcedoniană, care a făcut din tainele ipostatice însuși centrul gândirii creștine.

În privința conceptului de substanță (οὐσία), elementul dinamic pe care tocmai l-am indicat se poate observa în câteva puncte clare:

a) οὐσία însăși, așa cum o cunoaștem, este o categorie a creației. Dumnezeu, deși Ființă, este mai presus de οὐσία²²⁴, iar οὐσία creată nu este veșnică, așa cum presupun „grecii”.²²⁵ Ca prim sens, οὐσία este o categorie generală a ființei create, pentru care principiul ființei (λόγος τοῦ εἶναι) este norma unificatoare și care include toate speciile creației.²²⁶ Ca element creat – deși totalitatea include chiar și universaliiile –, este totuși caracterizat de limitări care aparțin întregii creații. Prin urmare, nu este lipsită de un *contrariu*, căci neființa este contrariul său²²⁷; nu este simplă, ci se află într-o anumită *dualitate*, căci este legată de accident și este prezentă în lucrurile caracterizate prin *diferență* (διαφορά).²²⁸

²²⁴ Vezi despre Dumnezeu ca υπερουσιος, de ex., *Amb* 1; PG 91, 1036 B; 7; 1081 B; 17; 1224 B. Cf. *Gnost* 1.2; PG 90, 1084 A. Sfântul Maxim se bazează aici, în principal, pe Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul (vezi *De div. Nom.* I, 1; PG 3, 588 AB și în special *De div.nom.* 5, 2; 816 C), deși Sfântul Grigorie de Nyssa deja înțelegea οὐσία lui Dumnezeu ca transcendentă în sens absolut; cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*², Paris 1954, p. 300 f.

²²⁵ *Char* 3. 28; CSC, p. 156. Această idee a fost de origine neoplatonică și a fost atacată de Ioan Philoponus și de Zaharia Retorul; cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 148.

²²⁶ *Thal* 48; CCSG 7, p. 343 f. VON BALTHASAR, *KL*², p. 214 accentuează corect că ar trebui să se distingă ca atare de *substantia secunda* a lui Aristotel.

²²⁷ *Char* 3. 28; CSC, P. 156. Doar substanța lui Dumnezeu nu are contrariu, în timp ce substanța creată depinde de voința Creatorului. Cf. 3. 29; CSC, p. 156 ff.

²²⁸ *Amb* 67; PG 91, 1400 C. Sfântul Maxim spune aici că toate lucrurile create sunt duale, lucrurile sensibile se constituie din materie și formă, cele inteligibile, din substanță și accident.

b) οὐσία și εἶναι nu sunt chiar identice. Von Balthasar a arătat clar că, deși cele două concepte sunt mai mult sau mai puțin identice, termenul εἶναι pare să includă și să sublinieze aspectul ființei ca existență.²²⁹ El a atras atenția în special asupra *Ep* 12, unde Sfântul Maxim tinde să compare „principiul substanței” (similar „principiului naturii”) cu conceptul mai larg și mai înalt de „principiu al ființei”.²³⁰ Un alt indiciu al acestei tendințe este, desigur, faptul că οὐσία, în sensul său exact (al doilea), se identifică, mai mult sau mai puțin, cu „natura” (φύσις), în timp ce εἶναι este introdus pe o scară triadică a „ființării – a bunei ființări – a ființării veșnice”.²³¹

c) οὐσία trebuie să se realizeze într-un act de autoîmplinire.²³² La creaturile raționale, aceasta duce la bună ființare și de la potențialul natural duce la actualizarea efectivă.²³³ Sfântul Maxim clarifică acest lucru, în special în *Amb* 65, unde aflăm că ființa în sine posedă nu mai mult decât potențialul realizării sale, care se realizează prin acțiunea intenționată a ființelor raționale și care implică transcenderea naturală de la simpla existență la ființa realizată. Există însă o dependență reciprocă între substanță și intenție, în măsura în care cea din urmă, pentru a funcționa, trebuie purtată de cea dintâi.²³⁴ Mai aflăm, în același pasaj, că primul stadiu este acela al potențialului substanțial (δύναμις), iar al doilea este acela al unei ἐνέργειας intenționate. Pentru ființele umane există, în sfârșit, al treilea stadiu al ființării veșnice, la care se ajunge numai prin harul lucrător al lui Dumnezeu.²³⁵ Ființa, ca viață creată, este, în același timp, la fiecare stadiu, numai participare la ceea ce Dumnezeu îi dă creației Sale din propria Sa Ființă, Bunătate, Înțelepciune și Viață.²³⁶ Astfel, substanța există din voința lui Dumnezeu-Cre-

²²⁹ VON BALTHASAR, KL², p. 215 f.

²³⁰ PG 91, 488 BC.

²³¹ Vezi, mai departe, cap. VI de mai jos.

²³² Mișcarea este caracteristică lui οὐσία, ca și a întregii vieți create; vezi *Amb* 10; PG 91, 1177 B.

²³³ A treia etapă, ființarea veșnică, concepută pentru ființele umane, adică o etapă a fericirii eterne în îndumnezeire, este un dar dumnezeiesc, care transcende hotarele οὐσία-ii (cf. cap. VI: 5, p. 435 de mai jos).

²³⁴ PG 91, 1392 AB. Aceasta este un indiciu că Sfântul Maxim se mișcă pe linia aristoteliană de gândire; Vezi despre Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul ca predecesor al lui în acest punct, VON BALTHASAR, KL², p. 40.

²³⁵ Cf. *Amb* 7; PG 91, 1073 C.

²³⁶ Rațiunile celor trei moduri de ființare sunt preexistente în Dumnezeu; vezi *Amb* 7; PG 91, 1084 BC, cf. *Char* 3. 27; CSC, p. 156.

atorul; autorealizarea naturală a substanței se lucrează din voia lui Dumnezeu, ca Încălător a toate cele bune și ca Izvor a tot binele; dar transcenderea substanței devine accesibilă ființelor umane datorită iconomiei lui Dumnezeu, care leagă creația „independentă” de Creator, într-o comunicare pozitivă.

d) Οὐσία, cu al doilea sens al său, se integrează într-o relație dinamică între diferitele aspecte ale generalizării. Întrucât *substantia prima*, în sens aristotelic, tinde să dispară la Sfântul Maxim²³⁷, elementul individualității și al particularității a trebuit să fie legat de substanță în al doilea sens al cuvântului, dar conceptul de substanță nu este capabil să dea un loc potrivit elementului individualității. De aceea, οὐσία, așa cum se leagă ea de universalii, clase sau specii – și în sensul ei aproape identic cu φύσις²³⁸ –, nu se poate identifica cu astfel de noțiuni ca ipostas sau existență (ὑπαρξις), care sunt apte să includă realizarea elementului libertății, mișcării și voinței. Οὐσία, în al doilea sens al ei, poate implica o progresie succesivă a particularității²³⁹, de la universalii la clase și de la clase la specii²⁴⁰, dar rămâne o realitate faptul că toată φύσις este generală și toată οὐσία (cu al doilea sens) se referă la o întreagă specie.²⁴¹ Și astfel – deși fiecare substanță individuală pune în mișcare și este mișcată²⁴² –, elementul personal în realizarea potențialului substanței nu este inclus în conceptul însuși de substanță.

Sfântul Maxim a trebuit deci să lucreze cu ideea de *subzistență individuală*, concept care nu este identic cu conceptul său de substanță particulară,

²³⁷ Faptul că Sfântul Maxim cunoștea conceptul aristotelian este foarte clar. În *ThPol* 23, Sfântul Maxim este de acord cu Sfântul Clement al Alexandriei (în scrierea pierdută *De provid.*; GCS Clem. 3, p. 219) în definirea primei substanțe ca ceea ce subzistă pentru ea însăși, și distinge în total patru feluri de substanțe, exemplificate după cum urmează: prima substanță, exemplificată de o piatră; cea de a doua substanță, de o plantă, cea de a treia substanță, de un cal, și cea de a patra, de un om (PG 91, 265 D-268 A). Dar în *ThPol* 26, el se referă aproape cu dispreț la definiția aristoteliană a οὐσία-ei (αὐθυπόστατον πρᾶγμα) ca cea „a filozofilor” (ar fi putut-o găsi așa și în Leonțiu al Bizanțului, vezi JUNGLAS, *Leontius von Byzanz*, p. 72 f.) și o pune în contrast cu cea „a Părinților”, care privește οὐσία ca ὁντότης φυσική (PG 91, 276 A). O critică a acestei ultime înțelegeri a fost făcută mai târziu de PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, p. 279.

²³⁸ În *ThPol* 14; PG 90, 149 B, Sfântul Maxim afirmă clar că οὐσία și φύσις sunt același lucru.

²³⁹ Acest lucru nu înseamnă o degradare. O specie nu are o valoare mai mică decât substanța, după cum spune Sfântul Maxim în *Amb* 10; PG 91, 1181 C.

²⁴⁰ Vezi, de ex., *Amb* 41; PG 91, 1312 B-D; 10; 1169 C și 17; 1228 D.

²⁴¹ Cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 215.

²⁴² *Gnost* 1.3; PG 90, 1084 AB.

deși nu o dezvoltă pe de-a întregul.²⁴³ Însă atunci putem trage concluzia că cerințele hristologice sunt satisfăcute de el într-un mod²⁴⁴ capabil să transcendă limitele considerațiilor ontologice mai vechi. Aspectul unității și cel al nevăratei autorealizări au trebuit – din motive soteriologice – să se întrepătrundă în așa fel, încât să fie asigurat, în egală măsură, un echilibru adecvat și o armonie desăvârșită.

Conceptul de „natură”

Conceptul de *natură* (φύσις) este redus strict la sfera universalilor. Disputele hristologice au dus la formarea unei distincții clare între natură și ipostas, care, pentru Sfântul Maxim, cu ortodoxia lui calcedoniană, era, de-așezgur, incontestabilă. Aristotel înțelegea cuvântul φύσις într-un sens mai concret, deși, totodată, general și variat, dar astfel de teologi filozofi, ca Leonțiu al Bizanțului, i-au dat o turnură clar creștină. Și la Sfântul Maxim φύσις este raportat la universalii, clase și specii. Acest termen denotă ceea ce este comun tuturor ființelor individuale, aparținându-le fiecăreia dintre ele, și este ca atare identic cu φύσις în ceea ce am numit al doilea sens al său.²⁴⁵ Termenul *natură* ține de principiul ființei așa cum este el comun multitudinii, în timp ce *ipostas* este legat și de principiul ființei individuale, după cum afirmă Sfântul Maxim, în total acord cu Leonțiu.²⁴⁶ Termenul φύσις este strict limitat la specie (εἶδος) și exprimă – nu la filozofi, ci la Sfinții Părinți, spune el – existența circumscrisă a întregului.²⁴⁷

Așadar, termenul are o arie limitată și este legat în primul rând de diversitate, caracteristică întregii creații, fără a conține caracterul capabil de transcendență al ipostasului. Dar, pe de altă parte, în limitele sale, φύσις reunește individualitățile, iar rațiunile creației – care sunt în primul rând legate de naturile diferite – sunt baza unirii în cadrul fiecărei specii. Din acest motiv, unitatea dintre ființele umane se poate realiza tocmai pe baza lui φύσις și a rațiunii (λόγος) sale.

²⁴³ Cf. VON BALTHASAR, KL², *Loc. cit.*

²⁴⁴ Vezi discuția Sfântului Maxim despre această problemă în *Ep* 13; PG 91, 517 D-520 C.

²⁴⁵ *ThPol* 23; PG 91, 264 AB-265 C, și *Ep* 15; PG 91, 545 A.

²⁴⁶ *ThPol* 23; PG 91, 264 AB, unde găsim citări directe din Sfântul Leonțiu al Bizanțului, *Lib.tres*; PG 86; 1, 1280 A; cf. *Epilysis*; PG 86: 2, 1924 A.

²⁴⁷ *ThPol* 23; 265 C și 26; 276 A; cf. cu ultimul text, ceea ce Leonțiu spune despre φύσις în *Epilysis*; PG 86: 2; 1921 C.

Dar aceasta nu reprezintă tot ce se poate spune despre categoria *naturii* la Sfântul Maxim. Căci la el, elementul dinamic din creație se leagă și de natură. Cu toate că Sfântul Maxim nu se bazează exclusiv sau poate nici chiar deliberat pe filozofii păgâni, pare întru totul clar că înțelegerea aristotelică a cuvântului φύσις, ca sursă a mișcării și a repaosului²⁴⁸, îi servește indiscutabil drept punct de plecare. Singura diferență este aceea că elementul dinamic al naturii este înțeles ca fiind de asemenea creat de Dumnezeu și voit de El a fi atributul ei.

Din punct de vedere aristotelic, Sfântul Maxim este liber să considere mișcarea fiecărei naturi ca hotărâtoare pentru ea – și astfel să respingă atitudinea negativă față de mișcare, caracteristică origeniștilor –, păstrându-i, în același timp, libertatea relativă, dependența ei de un plan divin general și distincția absolută dintre natura creată și substanța divină imuabilă.²⁴⁹ Mișcarea și natura sunt strâns împletite de Sfântul Maxim într-un mod caracteristic, care permite atât o tendință generală, plină de sens, către unirea indisolubilă cu finalitatea ei, Dumnezeu-Creatorul, cât și, în același timp, o respectare strictă a individualității speciilor și a individualităților din lumea creată. Conceptul de *natură* reprezintă aici aspectul limitării și al relativității, în timp ce conceptul de *ipostas* deschide perspectiva unei expansiuni ample, în afara acestor limitări, în ciuda menținerii lor stricte.

Potențialul dinamic al naturii înseși apare în afirmația Sfântului Maxim, că o natură se definește prin principiul energiei (ἐνέργεια) sale²⁵⁰, altfel spus, că o natură nu se descoperă până când nu se actualizează potențialul ei. Dinamismul activ al naturii este, prin urmare, elementul care revelează o specie ca ceea ce este ea.²⁵¹ Conceptul de φύσις nu e static, și totuși se păstrează caracterul lui ca fiind acela al unei specii limitate – cu alte cuvinte, caracterul ei de substanță creată. Vedem astfel clar cum Sfântul Maxim ajunge pe cale logică la poziția sa dioenergetică.²⁵² Dacă o natură se defineș-

²⁴⁸ ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας, vezi DIELS, *Doxography graeci*, Berlin 1879, p. 274; cf. Aristotel, *Phys.* 2. 1; 192 b; cf. 3. 1; 200 b și 8. 3; 253 b.

²⁴⁹ Aici însă nu prea ar fi putut să obțină sprijin de la Leonțiu al Bizanțului, pe ale cărui definiții despre natură și substanță el s-a bazat într-o mare măsură. Pentru că Leonțiu însuși pare să fi avut înclinații origeniste (cu privire la această ipoteză, vezi RICHARD, „Léonce de Byzance, était-il origéniste?”, *REB* 5, 1947, pp. 31-36). Atitudinea Sfântului Maxim cu privire la Leonțiu este tipică unui eclecticism motivat la un nivel mai adânc de faptul că el prefera filozofiei teologia.

²⁵⁰ Vezi *Amb* 5; PG 91, 1057 B.

²⁵¹ Cf. *Amb* 7; PG 91, 1073 AB.

²⁵² El spune că se întemeiază pe Sfântul Chiril al Alexandriei; vezi *ThPol* 27; PG 91, 284 C-285 A.

te prin elementul ei dinamic, atunci fiecare natură are o singură energie și nu poate permite nici o diferențiere în existența ei naturală²⁵³, în timp ce două naturi vor avea două energii diferite, întrucât ele se definesc, în diferența lor, tocmai prin aceste energii. De aceea Sfântul Maxim ajunge la concluzia că toate virtuțile sunt pur și simplu împliniri ale naturii²⁵⁴, și de aceea va considera păcatul ca atrăgând, într-un fel firesc, propria pedeapsă.²⁵⁵

Definind energia naturală, Sfântul Maxim subliniază astfel caracterul mărginit al acestei energii și relația ei necesară cu o anumită natură sau substanță, în ale cărei limite își păstrează un caracter inconfundabil.²⁵⁶ Iar în legătură cu voința se referă în mod similar la cei care o consideră un element al firii și consideră că este legată de substanța, natura sau specia sa particulară.²⁵⁷

Și totuși, se mai poate spune ceva despre acest element dinamic raportat la natură. Căci, ca și în cazul οὐσίᾱ-*ei* și al lui φύσις, există o anumită perspectivă care conduce în afara domeniului simplei naturi. Existența include mai mult decât ființa, dar și *ipostasul*, ca principiu al ființei *personale*, legat în special de aspectul realizării a ceea ce aparține naturii, este o realitate care pare să transceadă limitele stricte ale naturii.²⁵⁸ Aceasta nu înseamnă că există ceva din sfera ipostasului care să fie contrar naturii, ci că există un plan divin pentru toată creația diversificată, care coordonează întregul dinamism natural. De fapt, această transcendență este demonstrată de natura însăși. Căci, conform principiilor aristotelice ale Sfântului Maxim, toată mișcarea se îndreaptă către o finalitate (τέλος), dar lucrurile create nu pot fi o finalitate în ele însele (numai Dumnezeu este αὐτοτελής), și astfel finalitatea mișcării naturale a creației trebuie să se afle în afara naturii înseși. Iar scopul ultim al întregii creații trebuie să fie Acela pentru Care toate sunt, și Care nu are cauză, Acela Care este propriul Său scop, adică Dumnezeu.²⁵⁹ Acum, acest aspect al transcendenței nu poate fi înțeles de nici un automatism al naturii ca atare; el este mai degrabă expresia existenței personale²⁶⁰,

²⁵³ *ThPol* 16; PG 91, 201 C.

²⁵⁴ Vezi *Pyrrh*; PG 91, 309 B.

²⁵⁵ Vezi *Amb* 10; PG 91, 1164 C; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 143.

²⁵⁶ *ThPol* 27; PG 91, 280 CD.

²⁵⁷ Vezi, de ex., *ThPol* 1; PG 91, 12 C; 14; 153 A; 26; 280 A.

²⁵⁸ Aici, desigur, atingem mai degrabă sfera antropologiei decât cea a cosmologiei pure, dar aceasta nu reprezintă o diferență reală, căci tot timpul, la Sfântul Maxim, doar prin antropologie intuițiile hristologice capătă repercusiuni asupra principiilor cosmologice generale.

²⁵⁹ Vezi *Amb* 7; PG 91, 1072 BC.

²⁶⁰ Nu numai că ipostasul este existent într-o substanță (ἐνοούσιος), dar, de asemenea, substanța trebuie să fie enipostaziată, spune Sfântul Maxim în *ThPol* 16; PG 91, 205 B.

a libertății hotărâtoare. Aici apare „voința gnomică” a omului ca una care poate fi convinsă să adere pozitiv la puterile și la scopul naturii umane.²⁶¹ Realizarea acestor puteri rămâne în totalitate naturală – limitele existenței naturale se păstrează –, dar, raportat la finalitate, omul poate experia aspectul transcendenței, o transcendență, cu păstrarea naturii, realizată pentru om în Hristos ca Ipostas a două naturi, fiecare cu propria voință și energie.

Trebuie să tragem concluzia, împreună cu von Balthasar, că se deschide o nouă perspectivă²⁶², unde existența personală și taina unirii în infinit se reunesc, pe baza pătrunderilor hristologice, în ceea ce a fost resimțit ca cea mai adâncă taină a vieții creației.

8. Creație, nu numai de atribute, ci și de substanțe circumscrise, care au însă nevoie de Providența divină

Când Sfântul Maxim afirmă că Dumnezeu a creat nu numai atribute, ci și substanța circumscrisă²⁶³, face acest lucru nu doar ca respingere a filozofilor păgâni care credeau în existența veșnică a substanțelor, și astfel, în lipsa oricărui contrariu²⁶⁴, ci și pentru a sublinia faptul că elementul limitativ din creație nu are o valoare secundară. Substanțele și atributele sunt create împreună și, în același timp, ele sunt doar create, separate prin natura lor de Ființa veșnică a lui Dumnezeu și prin actul creării lor din neființă, și astfel întru totul dependente de harul divin pogorător care le susține existența.

Acest fapt însă aduce încă o dată în prim-plan aspectul dinamic și ne invită să zăbovim pentru scurtă vreme asupra dualității, din sistemul maximiian dintre natură, cu *principiul ei* (λόγος φύσεως), și existență, cu *modul ei* (τρόπος ύπάρξεως). Am văzut deja cum elementul limitativ din natură ține de caracterul ei, fiind mișcat și în mișcare; și acum, termenul τρόπος,

Vezi mai departe studiul lui VON BALTHASAR asupra termenului *hypostasis* etc., în KL², pp. 219-232.

²⁶¹ Cu privire la concepția Sfântului Maxim despre diferitele aspecte ale activității voluntare a omului, vezi cap. IV de mai jos.

²⁶² VON BALTHASAR, KL², p. 148 f.

²⁶³ Char 3. 28; CSC, p. 156; 4. 6; p. 196.

²⁶⁴ COMBÉFIS se referă, în nota la ediția Migne (PG 90, 1025), la părerea lui Aristotel, că nu există contrarietate în substanță, iar VON BALTHASAR, în KL², pp. 148 și 452 f., n. 2, amintește că Zaharia Retorul și Ioan Philoponus au trebuit să combată ideea lui Amoniu de Alexandria, a coexistenței eterne a lui Dumnezeu și a substanțelor.

legat de lumea diversificată, reprezintă, în gândirea Sfântului Maxim, acest element de atribut energetic, întrucât numai prin τρόπος puterile naturii sunt transferate la nivelul existenței. Folosit la început de Părinții capadocieni și de Sfântul Amfilohie al Iconiei, dar și de Leonțiu al Bizanțului uneori, conceptul de „mod de existență”, corespondent pentru „principiul naturii”, joacă, de fapt, un rol foarte important în hristologia Sfântului Maxim și în întreaga sa perspectivă asupra dinamismului lumii create de Dumnezeu.²⁶⁵ Și conform acestei perspective, principiul naturii este, într-o anumită măsură, în contrast cu modul existenței. Căci cel dintâi este neschimbabil, întrucât el exprimă intenția divină imuabilă cu privire la o anumită natură, în timp ce modul existenței este variabil.

Rațiunii îi corespunde fixitatea unei „legi”, în timp ce τρόπος-ul implică posibilitatea unor grade de realizare ale puterilor naturale.²⁶⁶ Acest lucru nu trebuie înțeles ca și cum acești τρόποι ar fi indiferenți față de rațiuni (λόγοι).²⁶⁷

Prin urmare, Sfântul Maxim trage concluzia că orice înnoire – paradigma este, desigur, înnoirea adusă de Hristos – ține de τρόπος, și nu de λόγος. Căci înnoirea în λόγος ar însemna degradare și schimbare a naturii, pe când înnoirea în τρόπος mobilizează pur și simplu puterile inerente ale naturii înseși.²⁶⁸ Această regulă are, evident, în primul rând un scop hristologic, dar utilizarea ei nu se restrânge la domeniul hristologiei. De exemplu, legat de cosmologie, ea se întâlnește într-un pasaj din *Amb* 15, unde aflăm că în întreaga creație există sfera unei substanțe imuabile, cu principiul ei, și o altă sferă, a „iconomieii”, cu un principiu al mișcării.²⁶⁹

În Hristos, această inovație este o noutate a calității (ποιότης), care nu are nimic de-a face cu cantitatea (ποσότης), altfel spus, cu faptul neîntrerupt

²⁶⁵ Pornind de la opera lui K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinen Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen 1904, pe care o critică, SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 155-168, a făcut cel mai valoros studiu al istoriei acestui concept și a utilizării lui la Sfântul Maxim, studiu pe care ne-am bazat într-o mare măsură în paragraful acesta.

²⁶⁶ Cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 121.

²⁶⁷ În realitate există o anumită fixitate și în τρόπος, căci fiecărei naturi îi aparține un mod adevărat de existență, care poate sau nu să se manifeste; cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 638.

²⁶⁸ *Amb* 42; PG 91, 1341 D.

²⁶⁹ PG 91, 1217 A. Deși cuvântul τρόπος lipsește din pasajul acesta și λόγος este folosit cu ambele înțelesuri, este evident că temelia afirmației este același tip de dualitate, ca cea dintre τρόπος și λόγος, în domeniul hristologiei și antropologiei. Cf. *Amb* 5; PG 91, 1052 B, unde referirea se face la Hristos, dar formularea are un caracter generalizator.

că există două naturi.²⁷⁰ În Întrupare, relația imuabilă între două naturi se combină cu o noutate teandrică, a calității și a existenței, care implică, așa cum am văzut în Cap. I, o comunicare continuă de atribute între naturi.²⁷¹ Nu pentru că există doar o singură energie sau o singură voință, ci pentru că roadele celor două energii și ale celor două voințe se întâlnesc în sfera acestei noutăți a existenței.

Conceptul de „mod de existență” deschide astfel aceeași perspectivă a transcenderii sinelui, pe care am analizat-o în relație cu conceptele de ființă și ipostas. Acest lucru devine foarte clar într-o serie de pasaje. În *Thal* 22 citim, de exemplu, că există anumite „moduri ale virtuților” mai mult sau mai puțin fixe, corespunzând tocmai unei înțelegeri intelectuale a principiilor poruncilor, dar Sfântul Maxim continuă apoi și spune că tocmai prin aceste moduri Dumnezeu mereu voiește să se facă om întru cei vrednici.²⁷² Aici Sfântul Maxim se referă la o întrupare în virtuțile credincioșilor, care este consecința, pe tărâmul sfințirii, a lui *communicatio idiomatum* și a *perihorezei*, care se petrece în Hristos. Aceasta nu schimbă natura, ci mobilizează puterile naturale ale firii umane, astfel încât se ating limitele celei din urmă, iar persoana umană poate experia, prin har, transcendența pe care, mai potrivit, o numim îndumnezeire. Aceasta duce, în sfârșit, la consecințe pe planul înțelegerii libertății individuale. Astfel, Sfântul Maxim poate să mai spună că omul, în general, este cel căruia îi aparține acțiunea, dar, ca persoană individuală, el, Petru sau Pavel, „dă formă modului acțiunii”.²⁷³ Prin urmare, persoanele, în modurile lor, se dezvoltă și se schimbă, deși lucrarea lor naturală este imuabilă, în acord cu permanența principiului naturii lor.

Această funcție dătătoare de formă a persoanei face ca energiile naturii să se dezvolte în ceva ce transcende prin libertate orice simplă necesitate ontologică, deși fără să schimbe în vreun fel caracterul și însușirea care se datorează naturii. Dar atunci întreaga creație, în toată diversitatea ei – fără să fie rea în substanța sau în mișcarea ei naturală²⁷⁴ – are nevoie, în același timp, de Providența divină, cu puterea ei de unificare, pentru a împlini adevărata manifestare a ceea ce îi este dat în natură și în substanță.²⁷⁵ Căci Providența divină oferă inspirația pentru o mișcare bună a toate câte se mișcă.

²⁷⁰ *Amb* 5; PG 91, 1057 AB.

²⁷¹ Vezi p. 48 ff. de mai sus.

²⁷² CCSG 7, p. 143.

²⁷³ *ThPol* 10; PG 91, 137 A.

²⁷⁴ Vezi *Char* 4. 14; CSC, p. 198; *Thal* 27, CCSG 7, p. 193.

²⁷⁵ *Char* 4. 9; CSC, p. 198; *Thal* 13; CCSG 7, p. 95.

Rezumând foarte pe scurt observațiile noastre anterioare asupra cosmologiei Sfântului Maxim, trebuie să subliniem faptul că Sfântul Maxim, pe de o parte, pune cu fermitate accentul pe păstrarea, în orice situații, a distincției ontologice dintre divin și creat, ca și pe păstrarea tuturor celorlalte distincții legate în mod necesar de o creație diversificată, considerate ca manifestări pozitive ale intențiilor divine. Dar, pe de altă parte, include în sistemul său un element de transcendență dinamică, relaționat cu toate aceste distincții, care este legat de valoarea pe care o dă mișcării, valoare bazată în primul rând pe ideea unui plan providențial hotărât pentru întreaga creație, așezând în fața întregii creații un $\tau\epsilon\lambda\acute{o}\varsigma$ unificator, aflat în afara acestor limitări – și care însă nu alterează caracterul neschimbabil dat substanțelor, naturilor și speciilor. Am mai văzut că aceste două aspecte sunt dependente unul de altul și interrelaționate printr-o reciprocitate înțeleasă în termenii hristologiei Sinoadelor de la Calcedon și Constantinopol. Dezvoltând acest sistem, Sfântul Maxim se bazează considerabil pe predecesori care aparțin diverselor tradiții (cum ar fi Origen, Evagrie, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, Leonțiu al Bizanțului) – ca și pe premisele filozofice platonice, neoplatonice și aristotelice –, dar, insistând asupra acestei idei de reciprocitate și dezvoltând-o, și-a adus și contribuția personală și caracteristică.

Antropologia Sfântului Maxim. Generalități

A. Structura omului și locul său

1. Unitatea dintre trup și suflet

Evaluarea maximiană pozitivă a creației, lume de substanță și accident, trebuie să includă inevitabil o evaluare pozitivă a omului empiric, în sine. Sfântul Maxim arată că face de fapt acest lucru, în primul rând în trei puncte speciale: a) coexistența de principiu a sufletului și a trupului; b) ideea de om ca natură compusă și specie completă și c) analogia conștientă dintre unitatea naturală a trupului și a sufletului omului și unitatea ipostatică a umanului și a divinului în Hristos.

Coexistența trupului și a sufletului

Sfântul Maxim afirmă această coexistență manifestată în două moduri: o coexistență atât inițială, cât și continuă. Afirmarea coexistenței inițiale a sufletului și a trupului este, la Sfântul Maxim, în primul rând o parte a respingerii origenismului, în care preexistența sufletului era element predominant; în același timp, ea mai înseamnă, la acest punct, o negare a poziției lui Nemesius din Emesa, care pare să fi fost de acord cu origenismul, cel puțin în legătură cu o anumită preexistență a sufletelor, deși l-a contestat în alte privințe.¹

¹ Nemesius, *De nat. hom.* 2; PG 40, 572 B; cf. Comentariul de W. TELFER în *Cyril of Ierusalem and Nemesius of Emesa* (LCC 4), Londra – Philadelphia 1955, p. 282 f., n 8.

În origenism, doctrina preexistenței sufletului a fost de la început una dintre caracteristicile lui cele mai bine cunoscute. Origen însuși, la care această idee este strâns legată de concepția sa despre o dublă creație, mai întâi a sufletelor, și drept consecință a păcatului, cea a trupurilor, susținea, evident, această doctrină²; dar o sursă primară a acestei doctrine, de aceeași importanță, judecând după referirea la ea în toate contestările origenismului³, era, probabil, după cum a arătat Guillaumont, nu Origen, ci Evagrie. Căci Evagrie a susținut clar doctrina unei duble creații⁴ și a preexistenței – dacă nu a sufletelor în sens propriu – cel puțin a intelectelor pure, care căzuseră și pentru care lumea materială a trupurilor fusese creată datorită hotărârii providențiale a lui Dumnezeu.⁵

Respingând ideea preexistenței sufletelor – o dată cu cea a preexistenței trupurilor – și pornind de la coexistența originară a ambelor, Sfântul Maxim dezvoltă, probabil, în mare măsură, gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa și urmează foarte îndeaproape concluzia lui, care evita ambele extreme.⁶ Stephanou a făcut, de fapt, o analiză valoroasă a pozițiilor amândurora, deși la sfârșit, interesul său se concentrează în mare parte asupra problemei creaționism-traducianism, mai puțin relevantă pentru scopul nostru.⁷ Însă concluzia cea mai importantă pe care o putem trage din studiul lui este faptul că cei doi scriitori au pus accente diferite. La Sfântul Maxim interesul principal

Ar trebui adăugat aici că în micul florilegiu de la *ThPol* 26, PG 91, 277 C – și în alte locuri –, Sfântul Maxim se referă la această operă a lui Nemesius și o citează.

² Vezi, în această privință, evaluarea textelor lui Origen, făcută de H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 148 ff.

³ Preexistența sufletelor a fost menționată în secolul al patrulea atât în scrierea *Panarion* a lui Epifanie (GCS Epiphanius 2; p. 411, 1-5), cât și în tratatul fericitului Ieronim împotriva lui Ioan de la Ierusalim (7; PL 23, 360 B). În anatemele împotriva origenismului din Edictul lui Iustinian din 543 (vezi ACO 3, p. 213) și din Sinodul de la Constantinopol din 553 (vezi MANSI 9, p. 396) a fost citată ca prim punct al contestării.

⁴ Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 3. 38, PO 28, p. 87 (vezi pentru textul grecesc Barsanuphius, PG 86:1, 893 AB) și 6. 20; PO 28, p. 255.

⁵ Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 3. 38, PO 28, p. 313 și 6. 75; 249; cf. GUILLAMONT, *Les „Kephalaiia gnostica”*, pp. 103-113.

⁶ Mai târziu, spre ex., Ennaeus din Gaza a respins cu energie ideea unei preexistențe a sufletului, vezi Theoph., în PG 85, 948 B- 949 A, dar argumentarea lui diferă mult de cea a Sfântului Maxim.

⁷ Vezi STÉPHANOU, „La coexistence initiale”, EO 31, (1932), pp. 304-315. Aici lăsăm la o parte problemele specifice ale creaționismului și traducianismului, pentru că un interes mai mare îl prezintă problema preexistenței. Stéphanou consideră că Sfântul Grigorie este traducianist și Sfântul Maxim creaționist, deși ambii sunt de acord în ce privește coexistența trupului cu sufletul, vezi *art. cit.*, p. 314.

de dincolo de argumentația sa este acela de a evidenția suveranitatea lui Dumnezeu și planul Său pentru creația empirică, psiho-fizică, așa cum o știm; dar acest interes nu este predominant la Sfântul Grigorie.

Argumentația Sfântului Grigorie de Nyssa în favoarea unei coexistențe originare a trupului și a sufletului se poate întâlni, în primul rând, în *De hom. Opif.*, iar cea a Sfântului Maxim, în *Amb* 42, cu adăugarea altora mai scurte în *Amb* 7. Dacă comparăm acum aceste două tipuri de argumentație în combaterea ideii unei preexistențe a sufletelor, care este interesul nostru principal – pentru că, în ambele cazuri, este îndreptată împotriva origenismului și pentru că argumentele împotriva ideii unei preexistențe a trupurilor par să fie formulate în primul rând de dragul expunerii a două extreme, ambele cu consecințe inacceptabile –, vom vedea ușor diferența dintre ele. Sfântul Grigorie susține că poziția origenistă este intim legată de ideea metempsihozei (echivalentul grecesc al Samsarei indiene)⁸, și argumentează că o cădere în lumea materială nu ar însemna purificare, ci, mai degrabă, o serie de căderi succesive, ducând la distrugerea totală a sufletului⁹, și că, dacă nu ar fi așa, ar însemna, dimpotrivă, o superioritate a vieții senzoriale față de viața spirituală, pentru că cea din urmă ar fi cauza căderii, iar cea dintâi, a mântuirii.¹⁰

Sfântul Maxim argumentează însă în sens invers. El afirmă că doctrina preexistenței sufletului ar însemna doar o simplă funcție negativă și punitivă a trupurilor, pe care Dumnezeu a fost forțat să le creeze de însăși existența răului, fără să fi intenționat să le facă de la început. Iar lumea văzută, care îl revelează pe Dumnezeu, și-ar avea cauza în rău.¹¹ Dar acest lucru este imposibil, pentru că toate au fost create potrivit preștiința lui Dumnezeu¹², iar rațiunile a toate câte există, preexistă în Dumnezeu¹³, căci altfel, Dumnezeu ar fi creat fără voia Sa lucruri ale căror rațiuni nu le-ar fi avut dintru început.¹⁴

Astfel, vedem clar cum Sfântul Maxim, punând accent pe coexistența trupului și a sufletului prin afirmarea unității create, afirmă în același timp, în modul său caracteristic, și suveranitatea lui Dumnezeu, și o evaluare pozitivă a lumii în diversitatea ei.

⁸ *De hom. opif.* 28, PG 44, 232 AB. Pentru respingerea ideii metempsihozei, în general, de către Sfântul Grigorie, vezi *De anima et resurr.*; PG 46, 108 B ff.

⁹ *De hom. opif.*; 232 D-233 A.

¹⁰ *Ibid.*; 229 CD, 233 C.

¹¹ *Amb* 42; PG 91, 1328 A.

¹² *Ibid.*; 1328 D.

¹³ *Ibid.*; 1329 B.

¹⁴ *Ibid.*; 1329 D.

Dar Sfântul Maxim merge și mai departe și arată că *trupul și sufletul nu pot exista separat*¹⁵, pentru că există întotdeauna o relație (σχέσις) între suflet și trup¹⁶, iar ele sunt în mod necesar legate unul de celălalt.¹⁷

Acest lucru se leagă imediat de următorul punct.

Trupul și sufletul ca natură compusă și ca specie completă

Raportată la Hristos, natura compusă fusese afirmată de monofiziți, în mod explicit de către Sever¹⁸, dar negată de teologii strict calcedonieni și de neocalcedonieni. Cei din urmă însă au folosit mult conceptul de „ipostas compus”, ca expresie potrivită pentru unirea divinului și umanului în Hristos.¹⁹ Sfântul Maxim face același lucru. Dar în privința naturii umane, el folosește în mod deliberat expresia „natură compusă” (φύσις σύνθετος).²⁰ Acest lucru implică însă, în mod caracteristic, două aspecte: independența reciprocă a celor două elemente, trup și suflet, și relația lor reciprocă indisolubilă.

Independența elementelor apare exprimată în diverse feluri. Astfel, se spune că trupul și sufletul au fost aduse la existență în mod diferit²¹, iar despre om, că este dual în natura sa²², așa încât λόγος și τρόπος ai trupului și ai sufletului sunt și ei diferiți.²³ Pe de altă parte, unirea lor – care se petrece de la început – nu se datorează vreunei intenții sau voințe din partea lor. Motivul este mai adânc: el se află implicat²⁴ în însăși voința lui Dumnezeu, prin principiul unei singure naturi comune, compuse.²⁵ Sfântul Maxim pare astfel să pună accent pe independența elementelor, nu pentru a susține în primul rând nemurirea sufletului, în ciuda relației lui cu trupul, ci pentru a pune în evidență voința creatoare a lui Dumnezeu ca singur factor constitutiv al ambelor, ca și al unirii lor. Tocmai datorită principiului preexistent al unei singure naturi

¹⁵ *Amb* 7; PG 91, 1100 D.

¹⁶ *Ibid.*; 1101 C.

¹⁷ *Ep* 12; PG 91, 488 D.

¹⁸ Cf. LEBON, „La christologie du monophysisme sévérien”, Chalk I, p. 488 și n. 92.

¹⁹ Cf. MOELLER, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme”, Chalk I, pp. 680 și 692.

²⁰ Vezi, de ex., *Ep* 12; PG 91, 488 D.

²¹ *Amb* 42; PG 91, 1324 CD.

²² *Amb* 53; PG 91, 1373 CD.

²³ *Amb* 42; PG 91, 1321 C.

²⁴ Așa cum a arătat VON BALTHASAR, KL², p. 240, n. 1. această necesitate a mai fost accentuată puternic și de Sofronie, starețul venerat de Sfântul Maxim.

²⁵ *Ep* 12; PG 91, 488 D.

umane, omul este alcătuit de la început din trup și suflet rațional²⁶, iar conținutul acestui principiu este, pur și simplu, acela că natura umană trebuie să fie alcătuită din aceste două elemente, după cum spune Sfântul Maxim. Prin urmare, atât independența, cât și unirea trupului și a sufletului – pentru care nu există nici o preexistență a unuia față de celălalt, ci numai coexistență – se bazează pe preexistența rațiunii ambelor în Dumnezeu.²⁷

Aici este însă interesant să-l comparăm pe Sfântul Maxim cu unii dintre filozofii creștini ce l-au precedat. Pentru Aristotel, care se întreba în ce constă unitatea trupului și a sufletului, relația dintre ele era una de materie și de formă²⁸, iar această gândire exista încă atunci când Nemesius din Emesa a încercat să rezolve problema prin conceptul de unire a predominanței. În ambele cazuri, forța unificatoare era inerentă unuia dintre elemente, sufletului, și se exercita în raport cu celălalt.²⁹ Acest mod de gândire la Sfântul Maxim, după cum am văzut, este exclus.

Se pot stabili aici mai multe puncte de contact cu gândirea lui Leonțiu al Bizanțului. De fapt, se poate observa o serie de asemănări cu el, dar și un număr foarte important de diferențe. Leonțiu, ca și Sfântul Maxim, pune accent, din punctul de vedere al energiilor, pe independența reciprocă a celor două elemente. Astfel, sufletul este necorporal și are o mobilitate a lui însuși; își trăiește viața lui, chiar și atunci când este separat de trup – și acesta este motivul fundamental pentru care el este și nemuritor și indestructibil.³⁰ Și Sfântul Maxim spune la fel, că sufletul nu încetează niciodată să aibă sau să-și folosească propriile forțe intelectuale. De îndată ce a fost adus la existență, el va continua să existe, iar caracterul său inteligibil nu este pentru trup, ci pentru el însuși, și destul de independent de relația sa cu trupul.³¹

Mai departe, Leonțiu subliniază că unirea trupului și a sufletului nu se datorează vreunei însușiri inerente a sufletului. Nu este „naturală”, ci se datorează puterii divine.³² Acest lucru ne amintește ceea ce a spus Sfântul Maxim despre unirea trupului și a sufletului, ca neavând cauză în vreo înclinație sau voință din partea lor, ci exclusiv în voia lui Dumnezeu.³³ Dar, pe de

²⁶ Amb 42; PG 91, 1341 D.

²⁷ Loc. cit.

²⁸ Sufletul fiind *etelecheia* trupului, vezi *De anima* 2, 1; 412 a, 19 ff.

²⁹ Vezi WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, pp. 405-407.

³⁰ *Lib. Tres*; PG 86:1; 1281 B.

³¹ *Ep 7*; PG 91, 436 D-437 A.

³² *Epilysis*; PG 86: 2; 1940 B.

³³ *Ep 12*; PG 91, 488 D. În *Amb 7*; PG 91, 1101 C, Sfântul Maxim spune că relația lor este ακινητος.

altă parte, vedem aici clar și diferența. Căci acolo unde Leontiū pare mai interesat să afirme independența sufletului, Sfântul Maxim pune accent și pe independența trupului, și pe cea a sufletului; și acolo unde Sfântul Leontiū spune că unirea lor nu ține de natură, ci de puterea lui Dumnezeu, Sfântul Maxim arată că ea ține de rațiunea (λόγος) naturii lor *comune* care este, de fapt, voința creatoare preexistentă a lui Dumnezeu.

Această diferență dintre Sfântul Leontiū și Sfântul Maxim este de fapt încă și mai adâncă. Acest lucru se vede foarte clar atunci când comparăm ceea ce au de spus acești doi scriitori despre unirea trupului și a sufletului. Sfântul Leontiū vorbește despre un „om comun”, alcătuit din suflet și trup, în care nu există nici un amestec al însușirilor³⁴ – și acest lucru nu diferă foarte mult de felul în care Sfântul Maxim își exprimă propriile idei –, dar Sfântul Leontiū consideră trupul și sufletul ca două substanțe sau naturi desăvârșite³⁵, unite într-un singur ipostas³⁶ (dar și ca două ipostasuri diferite).³⁷ Astfel, cele două elemente nu sunt nedesăvârșite în ele însele, ci numai în relație cu acest ipostas comun. Chiar dacă Sfântul Leontiū adaugă faptul că sufletul singur nu este omul desăvârșit, deși fiind în sine o substanță desăvârșită³⁸, pare evident că interesul său de căpătâi este să pună accent pe distincția dintre trup și suflet pentru a susține necesitatea independenței și nemuririi celui din urmă. Sfântul Maxim, din contră, pune deopotrivă accent și pe distincție și pe unitate.³⁹

Așadar, la Sfântul Maxim, trupul și sufletul nu numai că formează o natură compusă cu un λόγος φύσεως al său propriu, ca bază naturală a ființei⁴⁰ – în contrast clar cu forma leontiană a ideii unui ipostas comun⁴¹ –, ci și o singură specie⁴² sau o specie completă.⁴³ Acest lucru înseamnă că trupul și sufletul nu pot fi, separat, specii complete – conform afirmației Sfântului Leontiū că trupul și sufletul sunt, amândouă, substanțe desăvârșite –, pentru că alt-

³⁴ *Lib. Tres*; PG 86: 1; 1281 A. Nemesius deja vorbește despre unirea fără amestecare în legătură cu trupul și sufletul; vezi *De nat. Hom.* 3; PG 40, 596 AB.

³⁵ *Lib. Tres*; 1281.

³⁶ *Ibid.*; 1281 C.

³⁷ *Epilysis*; PG 86: 2, 1941 D-1944 A.

³⁸ *Lib. Tres*; PG 86:1; 1281 D.

³⁹ WOLFSON, *op. cit.*, p. 414, pare să aibă dreptate, când presupune că ipostasul comun al trupului și al sufletului la Leontiū este înțeles ca ipostas al sufletului care rămâne chiar și atunci când este unit cu trupul și în care trupul este astfel „enipostaziat”.

⁴⁰ Vezi, despre naturile compuse, *Ep* 13; PG 91, 516 D.

⁴¹ Vezi, mai departe, sub 2, mai jos.

⁴² Vezi *Amb* 42; PG 91, 1324 C.

⁴³ *Amb* 7; PG 91, 1101 A.

fel ar trebui să-și piardă identitatea prin unire.⁴⁴ Dar aceasta înseamnă și că nu există suflet lipsit de relația cu trupul său⁴⁵, relație care se păstrează chiar și după moarte, când sufletul se separă de trup. Acest lucru se vede, spune Sfântul Maxim, din faptul că nimeni nu va numi un anumit trup „trup” după moarte, ci trup omenesc sau trup al unei anumite persoane.⁴⁶ Astfel, unitatea umană nu este la Sfântul Maxim accidentală, ci are caracter natural și indisolubil, în ciuda independenței elementelor ei.⁴⁷ Și mai putem trage concluzia că acolo unde Sfântul Leonțiu pune accent pe distincția dintre trup și suflet pentru a susține nemurirea și supremația sufletului, Sfântul Maxim dovedește deopotrivă unirea naturală a trupului și a sufletului, pentru a susține învierea trupului și participarea lui permanentă la viața umană creată.

Analogia dintre unirea trupului și a sufletului în om și unirea naturii divine și umane în Hristos

Am văzut că diferența hotărâtoare dintre Leonțiu al Bizanțului și Sfântul Maxim, privind unitatea umană dintre trup și suflet, constă în faptul că această unitate este privită de Leonțiu ca unitate ipostatică, iar de Sfântul Maxim ca fiind și ipostatică, și naturală. Unirea ipostatică permite ca ambele elemente să fie desăvârșite, în timp ce desăvârșirea lor este legată, în final, de întregul ei, ca specie unică. În acest context, poate părea surprinzător că Sfântul Maxim îl urmează totuși pe Sfântul Leonțiu în stabilirea unei analogii între unirea trupului și a sufletului în om și unirea celor două naturi în Hristos⁴⁸, deși una dintre ele este ipostatică, iar cealaltă naturală. Cum se armonizează aceasta cu restul teologiei Sfântului Maxim? Sherwood pare să o considere un fel de inconsecvență la Sfântul Maxim; dar este, într-adevăr, o explicație suficientă?⁴⁹

⁴⁴ *Amb* 42; 1324 A.

⁴⁵ *Amb* 7; 1101 C.

⁴⁶ *Ibid.*; 1101 B.

⁴⁷ Acest lucru se acordă cu unele aspecte ale antropologiei lui Leonțiu al Ierusalimului, care definesc omul ca o nouă familie (κοινων γένος), dar cu diferența importantă că Leonțiu întemeiează această idee pe o orientare naturală a trupului și a sufletului unul către celălalt; vezi, mai departe, MOELLER, Chalk I, p. 706. Vezi sugestiile despre influența asupra Sfântului Maxim, făcute de SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 60 f.

⁴⁸ Un studiu anterior asupra acestei similarități a fost făcut de GRUMEL, „La comparaison de l'âme et du corps”, *EO* 25 (1926), pp. 393-406. Diferența dintre cei doi scriitori a fost subliniată de el, deși mai puțin decât ar trebui.

⁴⁹ Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 52.

Complicația problemei devine evidentă atunci când îi comparăm și mai mult pe Leontiū și pe Sfântul Maxim la acest punct. Căci în cele două texte la care se referă Sherwood, Sfântul Maxim pare să fie de acord cu Leontiū în aceea că punctul de comparație al analogiei este faptul că în ambele cazuri se vorbește despre o unire cu caracter ipostatic. Astfel, în *ThPol* 13, Sfântul Maxim compară distribuția identității (ταυτότης) și a alterității (ἑτερότης) în trei feluri de unire: trinitară, umană și hristologică, și afirmă că în Sfânta Treime identitatea se referă la substanță, și alteritatea la Persoane (πρόσωπα), în vreme ce în celelalte două tipuri de unire, alteritatea se referă la substanță și identitatea la persoană.⁵⁰ În mod similar, în *Ep* 15, Sfântul Maxim – într-o argumentare asupra concluziei că identitatea de natură implică alteritatea persoanelor, iar identitatea de persoană, alteritatea naturii – arată clar că el consideră unirea trupului și a sufletului ca unire ipostatică, ce leagă două naturi diferite una de cealaltă.⁵¹ Cum se armonizează aceasta cu părerea lui, că omul este o natură compusă și o specie completă? Înseamnă oare că, utilizând analogia dintre om și Hristos, Sfântul Maxim se întoarce la o interpretare leontiană a ambilor?

Întrebarea devine încă și mai pertinentă, dacă ne punem problema ce a vrut Sfântul Leontiū însuși să spună utilizând această analogie. Căci pare evident că pentru el punctul de comparație al analogiei dintre unirea omului și unirea lui Hristos nu este doar simplul fapt că ambele sunt uniri ipostatice, ci că în ambele cazuri unirea ipostatică înseamnă că unul dintre elemente, cel care nu domină, este enipostaziat în celălalt. În vreme ce unirea trupului și a sufletului este perenă, trupul nu are un ipostas propriu, ci sufletul îi este ipostas.⁵² Dar atunci trebuie să ne întrebăm: este posibil să evităm concluzia că dihotomia strictă a trupului și a sufletului, pe care o întâlnim la Sfântul Leontiū, se poate aplica uneori și în antropologia Sfântului Maxim? Și, mai mult, este posibil să evităm impresia că Sfântul Maxim însuși nu scapă de ideea origenistă că sufletul este unit temporar cu trupul, în scopul purificării și pe baza iconomiei divine a mântuirii, dar nu pe baza vreunui principiu persistent al propriei naturi create? Am văzut că, în cazul lui Leontiū, principalul interes este tocmai acela de a susține o distincție strictă între trup și suflet și că o înclinare a sa către origenism nu poate fi cu totul exclusă.

⁵⁰ PG 91, 145 B. În alte locuri Sfântul Maxim arată că πρόσωπον și ὑπόστασις sunt identice; vezi, de ex., *ThPol* 14; PG 91, 152 A; cf. *ThPol* 23; 261 A.

⁵¹ PG 91, 552 D.

⁵² Vezi discuția despre această interpretare a lui Leontiū în WOLFSON, *op. cit.*, pp. 412-415.

Aici trebuie să ne întoarcem la Sfântul Maxim însuși și să vedem dacă mai sunt și alte aspecte în felul cum utilizează el analogia. De fapt, un indiciu se poate găsi deja în *Ep* 15, unde am remarcat afirmația despre trup și suflet ca fiind un singur ipostas. Tot acolo găsim, încă o dată la Sfântul Maxim, excluderea ideii origeniste a preexistenței sufletului și faptul că el califică unirea sufletului și a trupului nu numai ca ipostas, ci și ca unire de structură (σύνθεσις).⁵³ De fapt, avem impresia că ὑπόστασις este aici doar un sinonim pentru σύνθεσις. Și aceasta poate să ducă la o soluție a problemei noastre. Căci dacă luăm textele în care Sfântul Maxim exprimă în modul cel mai clar ideea omului ca natură compusă (φύσις σύνθετος), mai găsim două trăsături caracteristice ale argumentării sale: 1) că ideea unei naturi compuse în Hristos este exclusă în mod explicit; 2) că unirea lui Hristos este descrisă mai departe ca ipostas compus (ὑπόστασις σύνθετος).⁵⁴ Această alăturare a două alternative este tot un mod de a utiliza analogia, deși cu o anumită condiție: ca punctul de comparație să fie faptul că ambele sunt uniri de structură (σύνθεσις). Dacă ipostas poate fi înțeles ca sinonim pentru σύνθεσις, putem împăca textele diferite și putem trage concluzia că utilizarea analogiei la Sfântul Maxim este, până la urmă, diferită de cea a Sfântului Leonțiu. Căci σύνθεσις este, la Sfântul Maxim, un termen evident neutru, aplicabil la diverse tipuri de unire, unde funcționează combinarea sa caracteristică a independenței elementelor și a legăturii lor reciproce indisolubile.⁵⁵

Aici însă avem și suportul tradiției la care aderă Sfântul Maxim. Căci este bine știut faptul că utilizarea analogiei omului cu Hristos nu s-a limitat niciodată la scrierile lui Leonțiu al Bizanțului. În secolul al VI-lea era larg folosită în cele mai diverse cercuri. Astfel, de exemplu, a fost arătat că Sever, în monofizismul său foarte subtil, a putut folosi această analogie fără a introduce, prin aceasta, vreun amestec sau vreo confuzie eterodoxă.⁵⁶ Această popularitate i se datora probabil Sfântului Chiril al Alexandriei, care, utilizând-o, a autorizat-o ca ortodoxă, deși e posibil ca el să o fi împrumutat, de fapt, de la apolinarieni.⁵⁷ Folosirea analogiei de către Sfântul Chiril poate fi uneori inexactă⁵⁸, și câteodată se poate vedea punctul de comparație în aceea că, în ambele cazuri, există o unire de naturi⁵⁹, dar mai important pentru noi este că

⁵³ PG 91, 552 D.

⁵⁴ Vezi *Ep* 12; PG 91, 488 D-492 B; *Ep* 13; 516 D-520 D și 525 D-529 A.

⁵⁵ Vezi VON BALTHASAR, KL², p. 230.

⁵⁶ Vezi LEBON, Chalk I, pp. 450 și 539 f.

⁵⁷ Cu privire la acest ultim punct, vezi LEBON, *art. cit.*, p. 447 și n. 91.

⁵⁸ Vezi *Apol. contr. Theodoret.* 3; PG 76, 408 D.

⁵⁹ Vezi *Ep.* 45 (*ad Succens.*); PG 77, 232 D și *Ep.* 46 (*ad Succens.*), 4; 245 A.

el califică unirea ca καθ' ἔνωσιν și „de structură”, κατὰ σύνθεσις.⁶⁰ Poate că Sfântul Chiril a înțeles unirea de structură ca predominanță în sens aristotelic, așa cum argumentează Wolfson⁶¹, dar cel mai important lucru în contextul nostru este că el nu o folosește în sensul unei juxtapuneri și că a introdus în analogie un termen neutru. Un alt fapt la fel de important este acela că termenul σύνθεσις, utilizat în legătură cu Întruparea, a fost acceptat mai târziu de Sinodul de la Constantinopol din 553 ca expresie ortodoxă a unirii în Hristos (în contrast cu cele ale amestecului și ale unei simple juxtapuneri) și, în același timp, a fost declarat sinonim al termenului ipostas.⁶² Așadar, Sfântul Maxim putea foarte bine folosi analogia om-Hristos cu ideea de structură compusă ca punct dominant de comparație, pe baza autorității Sfântului Chiril, și cuvântul ipostas ca posibil sinonim pentru ea (în anumite situații), în virtutea autorității Sinodului de la Constantinopol.

În lumina hristologiei Sfântului Maxim, acest fapt implică însă o estimare corectă a trupului și a relației lui permanente cu sufletul. Ele sunt neamestecate, dar unite indisolubil și, dacă avem dreptate în a afirma că ideea *perihorezei* reprezintă centrul hristologiei Sfântului Maxim, atunci analogia ar însemna pentru el chiar mai mult, și anume, o întrepătrundere a trupului și a sufletului. Există vreun semn că este așa? Există cel puțin un text care ne face să credem astfel.

Când Sfântul Maxim argumentează, în *Amb 7*, în favoarea coexistenței originare a trupului și sufletului, el nu doar caracterizează unirea lor ca „specie completă”, ci mai afirmă, drept consecință a coexistenței lor constante, faptul că sufletul nu încetează niciodată să transmigreze în trup (μετενσωματοῦσθαι),⁶³ nici trupul nu încetează să transmigreze în suflet (μετενψυχοῦσθαι).⁶⁴ Aici Sfântul Maxim nu numai că folosește în mod antiorigenist termenii transmigrării, dar înțelege prin ei, la nivel uman, ceea ce vrea el să spună prin *perihoreză* la nivel hristologic. Reciprocitatea este desăvârșită în ambele cazuri, iar punctul de comparație constă în faptul că ambele sunt uniri de structură. Dar procedând astfel, el oferă, mai departe, o

⁶⁰ *Ep.* 45; 233 A și *Ep.* 46, 2; 241 B.

⁶¹ WOLFSON, *op. cit.*, p. 409.

⁶² Cf. *ibid.*, p. 417 f.

⁶³ Sigur că termenul μετενσωματοῦσις nu este înțeles aici în sensul origenist de transmigrare a sufletelor (*samsara*), pe care Sfântul Grigorie de Nyssa îl combătuse deja. În acest context, problema apocatastazei este importantă. Pentru o discuție a acelei probleme la Sfântul Maxim, vezi B.E.Dalez, „Apokatastasis and the «honorable silence»...”, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 309-339.

⁶⁴ PG 91, 1100 D.

evaluare a trupului ca parte integrantă a întregului, introducând la nivelul creației – într-un mod similar celui pe care l-am văzut în cosmologia generală a Sfântului Maxim – standarde ale hristologiei care, prin analogie, îi dau ordinii creației scopul ei final.

2. *Trihotomia umană*

Am văzut cum Leonțiu a considerat omul, în viața lui pământească, drept unitate ipostatică a două substanțe independente, trup și suflet, în timp ce Sfântul Maxim a definit unitatea umană ca natură compusă. Am încercat, de asemenea, să arătăm că, atunci când folosește ocazional ideea de unire ipostatică în legătură cu omul, Sfântul Maxim o face în sensul unei „structuri compuse”. S-ar crea însă confuzii dacă ne-am opri aici, pretinzând, ca să zicem așa, că ideea de ipostas ar fi, în cazul Sfântului Maxim, întru totul deplasată cu privire la om. Comparația noastră între Leonțiu și Sfântul Maxim trebuie să fie mai detaliată și mai subtilă. Trebuie să definim ceea ce înțelege Sfântul Leonțiu prin unire ipostatică a trupului și sufletului în om, și trebuie să aflăm de unde începe ideea de ipostas să fie relevantă pentru antropologia Sfântului Maxim. Pentru că numai atunci vom putea vedea cum funcționează omul ca unitate în perspectiva scopului său divin, în concepția Sfântului Maxim.

Ipostasul uman

Pare clar că pentru Leonțiu unirea ipostatică umană are doar un caracter temporar. În acord cu înclinațiile lui origeniste, Leonțiu s-a simțit obligat să pună accent pe diferența și independența trupului și a sufletului unul față de celălalt în așa măsură, încât pare să fi afirmat că ele nu sunt doar două naturi, ci două ipostasuri.⁶⁵ Unirea lor într-un singur ipostas are doar un caracter ocazional și temporar, și nu are loc „în mod natural”, datorită vreunei înclinații naturale, ci numai din voia lui Dumnezeu.⁶⁶ Astfel, trupul este eni-

⁶⁵ Vezi *Epilysis*; PG 88: 2; 1941 D-1944 A; cf. WOLFSON, *op. cit.*, p. 413 și VON BALTHASAR, KL², p. 238.

⁶⁶ *Epilysis*; 1940 b. Acest lucru este însă contestat de UTHEMANN, *art. cit.*, p. 229, n. 29.

postaziat temporar în suflet, în același fel în care natura umană este, în Hristos, enipostaziată în cea divină.⁶⁷

La Sfântul Maxim, după cum am văzut, lucrurile stau cu totul altfel. El este de acord cu Sfântul Leonțiu că trupul și sufletul, luate separat, pot fi văzute ca naturi diferite și că ele nu formează o unitate datorită înclinării lor naturale a unuia către celălalt, ci datorită voinței lui Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, contrar Sfântului Leonțiu, afirmă că trupul și sufletul formează o singură natură compusă și o specie completă și că datorită voinței lui Dumnezeu, ele sunt aduse la ființă în același timp și vor rămâne inseparabile.

Dar au ele atunci, conform Sfântului Maxim, și un *ipostas* comun, și ce înseamnă, în acest caz, cuvântul *ipostas*? O diferență între om și unirea ipostatică în Hristos este evidentă de la început. În Hristos, două naturi se unesc într-un singur *ipostas*, în ciuda diferenței lor. Conceptul de *ipostas* transcende ceea ce se diferențiază în mod natural. Dar dacă există un singur *ipostas* comun în om, trebuie să fie așa *pentru că* trupul și sufletul formează o singură natură compusă. Astfel, caracterul transcendent al *ipostasului* uman nu se poate manifesta în cadrul relației dintre trup și suflet – pentru că ele formează o singură natură –, ci numai în relație cu ceva ce nu este de natură umană, adică supraumană. La prima parte a întrebării noastre – dacă sufletul și trupul au un singur *ipostas* comun sau nu –, răspunsul este totuși destul de ușor. Diferența dintre Hristos și om în această privință nu este aceea că una dintre uniri este ipostatică și cealaltă nu, ci că unirea ipostatică în Hristos este, ca să spunem așa, *doar* ipostatică, adică nenaturală, neontologică, în timp ce unirea umană dintre trup și suflet este și naturală, ontologică. Unirea personală în Hristos își are corespondentul tocmai în om, ca persoană. Căci de vreme ce nu există natură fără *ipostas*, atunci, cu siguranță, nici natura umană nu ar exista fără *ipostas*.⁶⁸

De fapt, Sfântul Maxim afirmă explicit acest lucru. El arată că nu numai natura umană, ci și *ipostasul* uman depinde de unitatea naturală a trupului și a sufletului.⁶⁹ Mai ales atunci când pune accent pe diferența dintre suflet și trup – căci dintr-un punct de vedere ele sunt, chiar și la Sfântul Maxim, două naturi diferite –, el afirmă că au unul și același *ipostas*. Ele sunt „co-*ipostaziate*” – ceea ce nu este același lucru cu a spune, ca Leonțiu, că trupul este enipostaziat în suflet.⁷⁰ Prin urmare, Sfântul Maxim chiar men-

⁶⁷ *Lib. Tres*; PG 86: 1, 1277 D-1280 B.

⁶⁸ Pentru definițiile *ipostasului* la Sfântul Maxim, vezi *ThPol* 23; PG 91, 261 A; 264 AB și C; 265 D; *Ep* 15; PG 91, 545 A.

⁶⁹ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 172.

⁷⁰ *ThPol* 14; PG 91, 152 A.

ționează o dată unitatea trupului și a sufletului, pentru a exemplifica unirea ipostatică.⁷¹ În sfârșit, el accentuează faptul că, dacă pentru filozofi ipostas înseamnă substanță cu atributele ei, pentru Sfinții Părinți – care nu neagă desigur în mod explicit definiția filozofică –, el înseamnă o ființă umană individuală, separată ca persoană, de alte ființe umane.⁷² Toate aceste afirmații împreună confirmă concluzia noastră că omul ca persoană este înțeles de Sfântul Maxim ca fiind o unitate de trup și de suflet.

La a doua parte a întrebării noastre – ce implică aici cuvântul ipostas – este însă mai greu de răspuns. Căci omul ca persoană nu poate fi izolat de realitatea că natura umană, după părerea Sfântului Maxim, are ipostasul său în Logos și astfel este el însuși enipostaziat. Altfel spus, relația personală cu Dumnezeu nu poate fi exclusă din firea umană și este identică cu existența umană deplin realizată.⁷³ De aceea, după Sfântul Maxim, omul are libertate deplină, dar libertatea lui nu se realizează deplin, până când nu-și află finalitatea în Dumnezeu. Natura divină și cea umană sunt strict separate și totuși tocmai în acea separare ele se întrepătrund adânc. De aceea, întrebarea noastră despre caracterul ipostatic al unirii umane generează o altă întrebare, despre subiectul uman duhovnicesc și poziția lui. Aici putem lua în considerare faptul că Sfântul Maxim vorbește nu numai despre o dihotomie umană a trupului și a sufletului, ci și despre o trihotomie în om. Nu este, desigur, o trihotomie în sensul strict al cuvântului, nici o distincție metafizică⁷⁴ – în definiția ontologică a omului, expresiile dihotomiei sunt suficiente pentru el –, dar, cu toate acestea, Sfântul Maxim preferă adesea aranjamentele triadice pentru a descrie alcătuirea omului. În cea mai mare parte, întâlnim o triadă: ἐπιθυμία, θυμός, λόγος⁷⁵, cu echivalente restrânse într-un tot la domeniul psihologic, dar uneori și triade care, deși în primul rând psihologice, mai introduc și alte aspecte. Cea mai importantă dintre triade, în acest context⁷⁶, este aceea care constă în minte (νοῦς), suflet (ψυχή) și trup (σῶμα). Căci aici, cel puțin în unele texte, mintea este adăugată la celelalte elemente ale omului – cele care sunt de ajuns pentru a defini omul –, ca un fel de aspect personal al existenței umane individuale, reprezentând, ca să spunem așa, subiectul omului compus. Însă această trihotomie actualizează și relația Sfântului Maxim cu unii dintre predecesorii săi, în special cu Evagrie, și de

⁷¹ *ThPol* 18; 213 A.

⁷² *ThPol* 26, 276 B.

⁷³ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 245.

⁷⁴ Cf. LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 89, n. 19 și SHERWOOD, în ACW, p. 84.

⁷⁵ Vezi cap. IV: A, 2, p. 196 f. mai jos.

⁷⁶ În cap. IV: A, ne vom ocupa de trihotomia psihologică în sens strict.

aceea suntem mai mult sau mai puțin obligați să îi studiem problemele mai în detaliu.

Minte, suflet și trup

Sfinți Părinți au tratat diferit ideea trihotomiei umane. Punctul de plecare a fost în parte filozofic, în parte biblic. Distincția întreită dintre partea rațională, cea irascibilă și cea concupiscentă a sufletului este un element bine cunoscut în antropologia lui Platon⁷⁷, dar tipul de trihotomie care ne interesează aici se spune că vine tocmai de la Poseidon. La Plotin întâlnim aceeași idee, dezvoltată într-o distincție între trei feluri de oameni: omul sensibil, omul inteligibil și unul intermediar, care este, de fapt, omul rațional.⁷⁸ Poziția de mijloc a sufletului, bine ilustrată în ultimul exemplu, este caracteristică tuturor acestor interpretări. Pe teme creștin, acest tip de trihotomie a concurat cu triada paulină: trup, suflet și duh. Sfântul Irineu, de exemplu, a folosit-o pe ultima⁷⁹, în timp ce Sfântul Clement al Alexandriei a fost considerat fondatorul școlii creștine trihotomiste, într-un sens mai filozofic.⁸⁰ Origen pare să fi folosit cel mai mult triada paulină⁸¹, iar Evagrie a fost probabil primul scriitor care s-a rupt cu totul de tipul paulin, astfel încât mintea (νοῦς) a devenit clar substituentul termenului biblic „duh” (πνεῦμα), deși νοῦς era înțeles mai mult sau mai puțin ca partea divină din om.⁸² Se pare că de la el a preluat Sfântul Maxim aceeași trihotomie ca terminologie fixată. Dar, în același timp, se pare că el a fost influențat în mare măsură de Sfântul Grigorie de Nyssa în privința conținutului teologic. După cum am văzut, Sfântul Grigorie a respins ideea preexistenței sufletelor și a pus accent puternic pe unitatea omului. El folosește, deși, se pare, cu o ușoară ezitare, trihotomia duh, suflet și trup, așa cum a găsit-o la Sfântul Pavel⁸³, dar și la Apolinarie⁸⁴, iar atunci când folo-

⁷⁷ În cap. IV: A, 3 (vezi pp. 207-217), vom studia istoria creștină a acestei distincții.

⁷⁸ Vezi L. REYPENS, *art. Ame*, DSp I, col. 435.

⁷⁹ Vezi CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 65.

⁸⁰ Vezi F. CAYRÉ, *Handleiding der Patrologie*, I, Paris-Doornik-Roma, 1948, p. 216. Sfântul Clement cel puțin împărțea sufletul într-o parte irațională și una dominantă; vezi VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrius* (TU 57), Leipzig 1952, p. 110.

⁸¹ Vezi VON BALTHASAR, *zKtH* 63 (1939), P. 100. Vezi însă, de ex., J. GAÏTH, „La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse” (*Études de Philosophie Médiévale* 43), Paris 1953, p. 48, n. 1.

⁸² Cf. VON BALTHASAR, *loc. cit.*

⁸³ *De hom. opif.* 8; PG 44, 145 C.

⁸⁴ *Adv. Apoll.* 48; JAEGER 3: 1; p. 213.

sește cuvântul $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, arată clar că termenul are un sens spiritual și nu ontologic. Este un aspect al sufletului, și sufletul, pentru el, este spiritual și necorporal, dar întotdeauna legat de trup.⁸⁵ Sfântul Maxim, cu accentul lui încă și mai puternic pe unitatea omului și pe evaluarea pozitivă a trupului, urmează, cu siguranță, linia gregoriană, chiar și atunci când utilizează terminologia evagriană. Folosirea tipului evagrian de trihotomie umană, și înțelegerea lui $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ în raport cu ea, este, de fapt, un bun exemplu al felului subtil în care Sfântul Maxim își demonstrează atât dependența, cât și independența în raport cu Evagrie. În mare măsură, el este capabil să folosească aceleași expresii și aceleași idei, dar în punctele cruciale le întoarce într-o altă direcție. Unul dintre aceste puncte pare să fie cel legat de elementul personal al omului ca ființă totală.⁸⁶ La început, există multe similarități. Evagrie și Sfântul Maxim nu numai că folosesc aceeași trihotomie $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\psi\upsilon\chi\eta$, $\sigma\omega\mu\alpha$, ca distincție formală în om.⁸⁷ În felul în care $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ este definit și descris – conform acestei distincții – în funcția și în relația lui cu elementele superioare ale omului, similaritățile sunt și ele izbitoare. În ambele cazuri, acest fapt oferă trihotomiei o funcție integrantă în cadrul antropologiei lor.

Așadar, în ambele cazuri, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ este adesea mai mult sau mai puțin identificat cu partea sau capacitatea cea mai înaltă a sufletului. Evagrie spune că ea este capul sufletului⁸⁸, și o pune în contrast, în diverse feluri, cu partea pătimitoare a sufletului.⁸⁹ Întâlnim, de fapt, foarte des trihotomia $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$, $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$.⁹⁰

În mod similar, Sfântul Maxim pune în contrast conceptul de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ cu mânia și concupiscenta⁹¹ sau arată că trebuie să se stabilească o armonie

⁸⁵ Cf. GAÏTH, *loc. cit.*

⁸⁶ Caracteristic este faptul că găsim majoritatea exemplelor noastre cu privire la utilizarea de către Sfântul Maxim a trihotomiei și a lui $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, în relație cu diferitele aspecte ale omului în scrierile sale ascetice, unde relația cu Evagrie poate fi văzută, de asemenea, cel mai clar. În opere ca *Gnost.*, *Liber asceticus* și *Cent. de char. etc.*, Sfântul Maxim pare să fi stabilit o legătură conștientă cu Evagrie, pentru a accepta ceea ce el putea accepta și pentru a respinge ceea ce el trebuia să respingă la acest scriitor, atât de influent în cercurile monastice.

⁸⁷ Vezi Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 77, PO 28, p. 53; cf. FRANKENBERG, pp. 114-115; 2. 56, PO 28, p. 83; cf. FRANKENBERG, pp. 168-169; Sfântul Maxim, *Char* 4. 46; CSC, p. 212; *Amb* 47; PG 91, 1360.

⁸⁸ *Cent. gnost.* 5: 45; HAUSHERR, OCP 5 (1939), p. 231.

⁸⁹ Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 6. 55; HAUSHERR, OCP 5, p. 232.

⁹⁰ Vezi *Cent. gnost.* 1. 84; PO 28, p. 57; cf. FRANKENBERG, pp. 120-121; 3. 35; PO 28, p. 111; cf. FRANKENBERG, pp. 212-213; 4. 73; PO 28, p. 169; cf. FRANKENBERG, pp. 304-305.

⁹¹ Vezi *Char* 1. 49; CSC, p. 66.

între $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ și elementele pătimitoare din om.⁹² La ambii scriitori, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ este responsabil în primul rând de relația omului cu Dumnezeu. Este partea contemplativă a omului, iar funcția ei cea mai înaltă este aceea de a contempla realitățile divine și mai ales Sfânta Treime. Astfel, Evagrie arată că numai $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ contemplantă lucrurile duhovnicești⁹³ și afirmă că aripile lui $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ constau în cunoașterea duhovnicească⁹⁴. $\text{No}\ddot{\upsilon}\varsigma$ are cinci simțuri spirituale proprii.⁹⁵ Evagrie mai spune că $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ posedă trei feluri de lumină: cunoașterea Sfintei Treimi, a propriei naturi necorporale și contemplarea fapturilor⁹⁶, și că $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ este capabil să vadă și să primească Sfânta Treime⁹⁷. Tot astfel, Sfântul Maxim afirmă în diverse feluri că $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, care este contemplativă, este și instrumentul principal al legăturii omului cu Dumnezeu. Rugăciunea, mai ales rugăciunea curată, este astfel pusă în legătură cu $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ⁹⁸ și tot așa nădejdea și dragostea pentru Dumnezeu.⁹⁹ $\text{No}\ddot{\upsilon}\varsigma$ se bucură, de fapt, de o anumită familiaritate ($\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\iota\alpha$) cu Dumnezeu.¹⁰⁰ În sfârșit, mintea ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) purificată este atrasă de cunoașterea lui Dumnezeu¹⁰¹, este lucrătoare în diverse feluri de contemplare duhovnicească¹⁰² și în ea se sălășluiesc virtuțile lui Dumnezeu¹⁰³, pe Care Îl poate uneori primi într-însa.¹⁰⁴

Până aici există asemănări izbitoare între Evagrie și Sfântul Maxim. Dar comparându-i pe cei doi, descoperim totuși că diferențele dintre ei sunt la fel de importante. La Evagrie, se observă rezultatele mitului origenist al henadei primare a ființelor raționale, preexistența sufletelor, căderea din uniunea divină și o a doua creație. La Sfântul Maxim, toate acestea sunt excluse. Aceasta înseamnă că la Evagrie se poate recunoaște o anumită dihotomie chiar în suflet (ducând chiar la un fel de trihotomie ontologică în om), pe de o parte, și o afinitate neumană între $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ și lumea divină, pe de altă parte, în

⁹² *Char* 2. 48; CSC, p. 116.

⁹³ *Cent. gnost.* 1. 33-34; PO 28, p. 33; cf. FRANKENBERG, pp. 78-79.

⁹⁴ *Cent. gnost.* 3- 56; PO 28, p. 121; cf. FRANKENBERG, p. 226-227.

⁹⁵ *Cent. gnost.* 2. 35; PO 28, p. 75; cf. FRANKENBERG, pp. 154-155.

⁹⁶ *Cent. gnost.* 1. 74; PO 28, p. 53; cf. FRANKENBERG, p. 112-113.

⁹⁷ *Cent. gnost.* 3. 30; PO 28, p. 111; cf. FRANKENBERG, p. 210-211 și 3. 71; p. 127; cf. FRANKENBERG, pp. 238-239.

⁹⁸ *Asc* 24; PG 90, 929 C; *Char* 3. 61; CSC, p. 122; 2. 100; p. 142.

⁹⁹ *Char* 1. 3; CSC, p. 50; 2. 14; p. 96; cf. 1. 9-11; p. 52.

¹⁰⁰ *Char* 1. 50; CSC, p. 66 și 1. 68; p. 74.

¹⁰¹ *Char* 1. 32; CSC, p. 60.

¹⁰² *Char* 1. 87; CSC, p. 84; 1. 90; *loc. cit.*; 1. 97; 86; 2. 97; p. 142 și 3. 99; p. 190.

¹⁰³ *Amb* 10; PG 91, 1112 D.

¹⁰⁴ *Char* 3. 94; CSC, p. 188.

timp ce la Sfântul Maxim se observă un accent puternic pe relația dintre *voûç* și restul alcătuirii umane și pe omul întreg, ca ființă creată, diferit de Dumnezeu și întru totul dependent de harul Său în împlinirea finalității lui.

Evagrie opune adesea pe *voûç* lui $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ – partea pătimitoare a sufletului. Este scoasă în evidență poziția de mijloc a celei din urmă. Minte (voûç) s-a îngreuiat, ca să spunem așa, prin legătura ei cu partea sensibilă. Evagrie spune că detașarea este lumina sufletului, iar cunoașterea este lumina minții¹⁰⁵, și că mintea, dacă avansează pe o cale care este a instrumentelor sufletului, va fi bătuită de demoni.¹⁰⁶ Mai departe, aflăm că $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ este acel *voûç* care a căzut din Unitatea originară și a coborât la stadiul de *vita practica*.¹⁰⁷ Din acest motiv, *voûç* trebuie să educe sufletul și sufletul să educe trupul¹⁰⁸, și, când *voûç* intră în lumina Sfintei Treimi, el trebuie să posede sufletul așa cum focul posedă trupul lui.¹⁰⁹ *Voûç* nu se poate uni cu cunoașterea sa până când partea pătimitoare a sufletului său nu se unește cu propriile virtuți.¹¹⁰ Astfel, mintea nu numai că trebuie să se purifice, dar trebuie să se și „golească”, adică să se elibereze de toate reprezentările lumești.¹¹¹ Minte trebuie să fie golită ca să poată contempla Sfânta Treime și ființele inteligibile.¹¹²

Pe de altă parte, pare evident că la Evagrie *voûç* are o astfel de afinitate cu Dumnezeu și cu lumea divină, încât posedă o capacitate naturală pentru contemplare, chiar și a Sfintei Treimi, și poate fi unit inseparabil cu Dumnezeu. Astfel, aflăm că „a două natură” este semnul trupului, iar „prima natură”, semnul sufletului, dar *voûç* este Hristos, unit cu cunoașterea Unității¹¹³, în timp ce *voûç*, care încă mai contemplă ființele secundare, nu este încă golit, ci poartă cel din urmă veșmânt¹¹⁴, iar *voûç* care cere o contempla-re dobândită cu ajutorul naturii trupesti este nedesăvârșit.¹¹⁵ Evagrie ne mai

¹⁰⁵ *Cent. gnost.* 1. 81; HAUSHERR, OCP 5, p. 230.

¹⁰⁶ *Cent. gnost.* 2. 48; PO 28, p. 81; cf. FRANKENBERG, pp. 162-163.

¹⁰⁷ *Cent. gnost.* 3. 28; PO 28, p. 109; cf. FRANKENBERG, pp. 206-207.

¹⁰⁸ *Cent. gnost.* 2. 56; PO 28, p. 83; cf. FRANKENBERG, pp. 168-169.

¹⁰⁹ *Cent. gnost.* 2. 29; PO 28, p. 73; cf. FRANKENBERG, pp. 148-149.

¹¹⁰ *Cent. gnost.* 5. 66; PO 28, p. 205; cf. FRANKENBERG, pp. 348-349.

¹¹¹ VON BALTHASAR a remarcat că Filon deja folosise expresia *voûç γυμνός*, vezi KL², p. 586.

¹¹² *Cent. gnost.* 3. 6; PO 28, p. 101; cf. FRANKENBERG, pp. 192-193; 3. 15; p. 103; cf. FRANKENBERG, pp. 198-199 și 3. 17; PO 28, p. 105.

¹¹³ *Cent. gnost.* 1. 77; PO 28, p. 53; cf. FRANKENBERG, pp. 114-115.

¹¹⁴ *Cent. gnost.* 3. 8; PO 28, p. 101; cf. FRANKENBERG, pp. 192-193.

¹¹⁵ *Cent. gnost.* 3. 10; *loc. cit.*; cf. FRANKENBERG, pp. 194-195.

spune că prima mișcare a ființelor raționale este cea care a separat mintea (νοῦς) din unitatea ei (lăuntrică).¹¹⁶ La început νοῦς era direct iluminat de Dumnezeu cu cunoașterea nematerială, dar acum impresiile simțurilor îi dau informații materiale.¹¹⁷ Astfel, νοῦς este în sine nemuritor și incoruptibil¹¹⁸ și de o natură inexprimabilă, fiind fără formă sau materie¹¹⁹, și de aceea trebuie să spună de la sine care îi este natura.¹²⁰

În contrast cu această idee – deși utilizează o serie de expresii și idei evagriene –, Sfântul Maxim arată că el crede, în primul rând, în unitatea creată a omului. Când Evagrie opune minții sufletul, Sfântul Maxim pune mai degrabă accent pe tensiunea dintre minte și trup. Ele reprezintă două tendințe concurente, dar nu o ruptură reală în om. Cel care își întoarce mintea de la Dumnezeu și o leagă de lucrurile sensibile, preferă trupul sufletului și ființele create lui Dumnezeu, spune Sfântul Maxim într-o formulare caracteristică.¹²¹ O minte fixată în dragostea de Dumnezeu își poate ignora propriul trup¹²², dar aceasta este o expresie a faptului că sufletul este mai nobil decât trupul.¹²³ Tensiunea importantă este între minte, suflet și trup.¹²⁴ Νοῦς poate posedea astfel toate roadele bune ale puterilor sufletului¹²⁵, nu numai cunoașterea lui Dumnezeu, dar și în virtuți se poate spune că trebuie să se găsească.¹²⁶ Se spune că mintea, nu sufletul în mod explicit, se află la mijloc, între înger și demon, și trebuie să aleagă¹²⁷, și de aceea virtuțile sufletului slujesc firesc formării ei.¹²⁸

În relație cu Dumnezeu, νοῦς reprezintă omul întreg și nu se opune restului alcătuirii umane. Ea trebuie să stabilească adevărata orientare către Dumnezeu a omului întreg. Finalitatea ei este numai în Dumnezeu, și de aceea trebuie să fie curată și liberă de toate sentimentele legate de creaturi, plină de dragostea arzătoare pentru Dumnezeu. Dar fiind ea însăși o creatură, nu numai că trebuie să experimenteze un „extaz” în afara tuturor celor crea-

¹¹⁶ *Cent. gnost.* 3. 22; PO 28, p. 107; cf. FRANKENBERG, pp. 202-203.

¹¹⁷ *Cent. gnost.* 3. 55; PO 28, p. 119; cf. FRANKENBERG, pp. 226-227.

¹¹⁸ *Cent. gnost.* 3. 33; PO 28, p. 111; cf. FRANKENBERG, pp. 210-211.

¹¹⁹ *Cent. gnost.* 3. 31; *loc. cit.*

¹²⁰ *Cent. gnost.* 3. 70; PO 28; p. 127; cf. FRANKENBERG, pp. 236-237.

¹²¹ *Char* 1. 8; CSC, p. 52.

¹²² *Char* 1. 6; *loc. cit.*

¹²³ *Char* 1. 7; *loc. cit.*

¹²⁴ *Char* 2. 92; CSC, p. 140.

¹²⁵ *Char* 1. 11; CSC, p. 52.

¹²⁶ *Asc* 18; PG 90, 925 C.

¹²⁷ *Char* 3. 92; CSC, p. 188.

¹²⁸ *Char* 2. 64; CSC, p. 124.

te – care pentru Evagrie înseamnă eliberarea „atotimportantă” a minții – ci și un „extaz” în afara ei înseși.¹²⁹ Când Sfântul Maxim vorbește despre o minte purificată și despre o minte golită¹³⁰, arată clar că acest lucru se realizează prin harul lui Dumnezeu și nu implică o întoarcere naturală a minții (νοῦς) la vreo unitate originară și nici o contemplare a lui Dumnezeu, așa cum este în El Însuși. Această cunoaștere este mai presus de mintea creată și se realizează numai într-o comuniune mistică, supranaturală.¹³¹

Așadar, la Sfântul Maxim νοῦς este mai mult sau mai puțin identificat cu sufletul, ca reprezentând omul întreg și totodată – în relație cu Dumnezeu – este chemat să fie mai presus de natura umană și mai presus de el însuși, în sens mistic. Astfel, ea nu este privită în mod obișnuit doar ca parte a omului, ci mai degrabă ca subiectul lui gânditor¹³² sau mai bine spus, subiectul lui duhovnicesc. Însuși Sfântul Maxim o numește „omul lăuntric”.¹³³ Din acest punct de vedere, νοῦς poate fi pus în opoziție cu *toate* elementele sufletului, nu numai cu cele pătimitoare.¹³⁴ Acest lucru apare cel mai elocvent ilustrat în *Myst 5*, unde se descrie relația complicată dintre νοῦς teoretic și λόγος ca rațiune practică. Ambele sunt părți necesare în structura omului și au roluri paralele în sfințirea lui. Dar λόγος este subordonat minții (νοῦς) și, în cele din urmă, va fi pe deplin integrat în unitatea pe care o reprezintă νοῦς.¹³⁵

Ca subiect duhovnicesc al omului, νοῦς lucrează în diferite feluri și tot νοῦς este cel care consimte la păcat.¹³⁶ În sine, are un rol conducător în dez-

¹²⁹ *Char* 1. 9-11; CSC, p. 52. Despre diferența dintre aceste două tipuri de extaz, vezi, mai jos, cap. VI: 10; cf. J. LEMAÎTRE, art. „Contemplation ou «Science véritable»”, *DSP* 2., coll. 1830-55, 1862-72.

¹³⁰ Vezi, de ex., *Gnost* 1. 83; PG 90, 1117 BC; *Asc* 24; PG 90, 929 C; *Char* 2. 100; CSC, p. 142.

¹³¹ Vezi *Char* 1. 100; CSC, p. 88.

¹³² Expresia este luată de la VON BALTHASAR, *KI*², p. 163.

¹³³ *Char* 4. 50; CSC, P. 214. În comentariul său la acest pasaj, SHERWOOD, în *ACW*, p. 264, n. 218, se referă la Evagrie, dar întrebarea este dacă aceasta nu este o expresie, a unității umane, mult mai clară decât la Evagrie. Termenul de „om lăuntric” a fost probabil preluat de la Origen, vezi *In Gen., hom.* 1, 13; GCS Orig. 6, p. 15.

¹³⁴ Vezi, de ex., *Char* 4. 80; CSC, p. 230.

¹³⁵ Scopul lui νοῦς este Adevărul dumnezeiesc, iar scopul λόγος-ului, Bunătatea dumnezeiască. Minții (νοῦς) îi aparține înțelepciunea, contemplația, cunoștința și cunoștința de neuitat. De λόγος țin chibzuința, *vita practica*, virtuțile și credința (PG 91, 673 CD). Aceste cinci elemente formează cinci sizigii (676 A), dar fiecare dintre calitățile lui νοῦς este capabilă să se unească cu corespondenta ei din sfera lui λόγος și să o includă astfel – și de aceea νοῦς, în final, va face din restul parte a unității ei (680 B). Capul sufletului va fi atunci încununat cu Logosul (681 B).

¹³⁶ *Char* 2. 31; CSC, p. 106; cf. 2.1-6; pp. 90-92.

voltarea spirituală a omului, fie în bine, fie în rău. Se spune că ea înaintea în înțelepciune prin dezvoltarea vieții practice (*vita practica*) și în cunoaștere prin dezvoltarea vieții contemplative (*vita contemplativa*). Are nevoie de darurile discernământului și de participarea la esențele lucrurilor. Și, în sfârșit, este făcută pentru „teologie”, adică pentru contemplarea mistică a lui Dumnezeu, pe cât îi este posibil minții umane (create).¹³⁷

Vedem astfel că datorită trihotomiei minte, suflet și trup – care, pentru el, nu este trihotomie ontologică –, Sfântul Maxim își poate exprima convingerea că există un aspect personal în viața omului, care merge, ca să spunem așa, dincolo de natura lui și reprezintă unitatea lui interioară și, totodată, relația lui cu Dumnezeu. Ideea de om ca unic ipostas al trupului și sufletului este cel puțin uneori exprimată în legătură cu funcția minții, sau a subiectului spiritual, care este legată de omul întreg, dar și caracterizată de o anumită libertate față de diversele elemente ale naturii umane, datorită relației cu Dumnezeu, orientate de har; iar pentru această relație aceeași minte este responsabilă în principiu. În contrast cu Evagrie, Sfântul Maxim poate susține acest aspect fără a nega caracterul creat al omului întreg.

Și aici, încă o dată, trebuie să fi fost eficient un aspect hristologic, acela al persoanei (deși diferit de înțelegerea modernă a persoanei), în formarea gândirii antropologice a Sfântului Maxim.¹³⁸

3. Chipul lui Dumnezeu în Om

Într-un articol pe tema premiselor teologice ale gândirii Sfântului Maxim, M.-Th. Disdier a afirmat că noțiunea de chip și asemănare este fundamentul întregii sale teologii și spiritualități.¹³⁹ Cercetările ulterioare nu au

¹³⁷ Char 2. 26; CSC, p. 102.

¹³⁸ „În natura umană, spiritul (νοῦς) corespunde aproape persoanei”, spune LOSSKY, în *The Mystical Theology*, p. 201, în legătură cu Părinții greci, în general. - Libertatea Sfântului Maxim față de Evagrie se dovedește și prin faptul că el cunoaște și alte trihotomii umane. Astfel, în *QuDub 22* – potrivit textului lui Migne (PG 90, 801 D) –, el folosește versiunea paulină: πνεῦμα, ψυχή, σῶμα, iar din alt punct de vedere, el mai poate folosi triada νοῦς, λόγος, πνεῦμα (Amb 7; PG 91, 1088 A; 10; 1196 A), pe care o găsim, de asemenea, la Sfântul Grigorie de Nazianz (vezi *Or. 23, 11*; PG 35, 1161 C-1164 A). Pentru o analiză detaliată a relației dintre pneumatologie, eclesiologie și eshatologie, vezi A. RIOU, *op. cit.*, pp. 123-200. Pentru statutul omului, creat după chipul lui Dumnezeu, vezi, mai departe, studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 59-65.

¹³⁹ DISDIER, „Elie l’Ecdicos et les hetera kephalaia”, *EO 31* (1932), p. 36.

modificat prea mult această afirmație. Însă trebuie reținut faptul că cel puțin conceptul *imago Dei* este atât de important, încât conținutul și consecințele lui generale sunt pur și simplu luate ca atare chiar și de Sfântul Maxim. Sunt doar câteva referiri la ea în scrierile sale și majoritatea au un caracter general. De fapt, Sfântul Maxim nu a adus nici o contribuție personală la teologia chipului lui Dumnezeu în om, ca atare. Contribuția sa principală în acest domeniu privește relația dintre chip și asemănare și rolul important pe care îl atribuie el conceptului de *asemănare*. Înainte de a intra în acest ultim aspect al antropologiei sale, mai există însă o problemă esențială de care trebuie să ne ocupăm – în ciuda interesului comparativ restrâns al Sfântului Maxim față de ea –, legată de ceea ce am spus mai devreme în acest capitol.

Locul Chipului lui Dumnezeu

Luând în considerare concluziile noastre cu privire la om ca specie completă și la mintea umană ca un fel de subiect spiritual, ni se pare important să aflăm care este poziția Sfântului Maxim în legătură problema: unde se manifestă cel mai clar caracterul de chip al omului? Problema a fost tratată pe larg, i s-au dat soluții diferite în tradiția creștină de dinaintea Sfântului Maxim și i s-a acordat un interes deosebit într-un număr mare de monografii consacrate, de-a lungul anilor¹⁴⁰, teologiei chipului lui Dumnezeu în om. Acestea și alte lucrări au arătat clar cât de diferite și de diferențiate sunt încercările de a „localiza” caracterul de „chip” al omului și cât de reprezentative sunt aceste încercări pentru poziția teologică generală a fiecărui scriitor. Răspunsurile diferă, de la omul întreg, incluzând trupul, la o parte sau la o însușire superioară a omului, sufletul sau mintea sau capacitatea lui rațională.¹⁴¹ Din cele ce am aflat din antropologia Sfântului Maxim, ar trebui să ne așteptăm să îl găsim printre aceia care raportează caracterul de chip la

¹⁴⁰ Printre aceste opere ce se ocupă de anumiți Părinți ai Bisericii sunt: A. MAYER, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien* (SA 15), Roma 1942; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*; R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952; H. MERKI, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952; R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles și Paris 1951 și W.J. BURGHARDT, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Baltimore, Maryland, 1957.

¹⁴¹ Cei mai mulți dintre scriitorii creștini vechi erau de acord că omul nu este chipul lui Dumnezeu, ci a fost creat după chipul lui Dumnezeu și, împreună cu Pavel, că doar Hristos este chipul lui Dumnezeu (vezi Rom. 8: 29, 2 Cor, 4:4), iar omul este astfel chipul Chipului.

omul întreg, suflet și trup deopotrivă. Dar este această concluzie atât de autoevidentă pe cât pare? Răspunsul se leagă de relația Sfântului Maxim cu predecesorii săi și de forma tradiției creștine.

În gândirea creștină foarte timpurie asupra caracterului omului, făcut după chipul lui Dumnezeu, găsim referiri la trup ca fiind marcat sau împărtășindu-se de acest caracter.¹⁴² Dar în astfel de cazuri, afirmațiile par să fi fost legate sau ar putea să ducă la concepții antropomorfe despre Dumnezeu. Probabil este unul dintre motivele pentru care această linie de gândire nu a fost niciodată dusă până la capăt. Căci deși Sfântul Irineu, de exemplu, încă susține că omul întreg, trup și suflet, poartă caracterul de chip¹⁴³ și deși atât Sfântul Ciprian, cât și Lactanțiu dau o impresie similară¹⁴⁴, nu numai teologii alexandrini – care au pus bazele dezvoltării unei teologii a chipului și asemănării lui Dumnezeu în om –, ci și scriitori ai celor mai diverse școli par să fi fost mai târziu de acord cu caracterul de chip al omului ca fiind în mod esențial legat de sufletul său, nu și de trup. Astfel, atât Eusebiu de Cezareea, cât și Sfântul Ioan Hrisostom, consideră că chipul lui Dumnezeu *nu* este în trup¹⁴⁵, în timp ce Sfântul Chiril al Ierusalimului¹⁴⁶ și întreaga tradiție apuseană, în acord deplin, localizează chipul lui Dumnezeu în suflet.¹⁴⁷

Expresiile cele mai interesante ale acestei tendințe se găsesc însă în tradiția alexandrină; trebuie să tragem concluzia că aici și-a aflat Sfântul Maxim una dintre principalele influențe, chiar dacă a fost modificată, în această privință, de gândirea capadociană. Căci aici, ca și în cazul trihotomiei uma-

¹⁴² Astfel, A. STRUKER, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster i.W. 1913, pp. 63-65 și 75, a arătat cum la Ps.-Clementine, trupul poartă chipul dumnezeiesc și cum în *Oracula Sibylina*, omul întreg este văzut ca chip al lui Dumnezeu. STRUKER, *op. cit.*, pp. 40-41, a încercat să arate că la Melito găsim ideea că trupul uman a fost format după arhetipul divin folosit de Dumnezeu în teofaniile Sale și, în cele din urmă, a sugerat, în legătură cu *Letter to Diognetus*, că autorul ei ar fi putut vedea în apariția exterioară a omului o oglindă a perfecțiunii divine. Un rezumat al acestor rezultate este oferit de BURGHARDT, *The Image of God in Man*, pp. 15-17.

¹⁴³ Cf. STRUKER, *op. cit.*, pp. 97, 127; E. PETERSON, „L'immagine di Dio in S. Ireneo”, SC 19 (1941), pp. 3-11 și G. WINGREN, *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Edinburg-Londra 1959, p. 95, care au arătat cu toții că, la Sfântul Irineu, vizibilitatea chipului lui Dumnezeu este strâns legată de întruparea Logosului.

¹⁴⁴ Vezi BURGHARDT, *op. cit.*, p. 19.

¹⁴⁵ Vezi Eusebius, *Contr. Marcell.*, I, 4; GCS Eus. 4, p. 25 și Sfântul Ioan Hrisostom, *Hom. in Gen.* 8, 3-4; PG 53, 72 f. Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 17 f.

¹⁴⁶ Sfântul Chiril, *Catech.* 4. 18; PG 33, 477. Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴⁷ Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 18 f., care face referire la următorii autori: Tertulian, Hillary de Poitiers, Zeno de Verona, Philastrius de Brescia, Ambrozie la Milanului și Augustin.

ne, se observă la Sfântul Maxim o puternică afinitate terminologică cu origenistul Evagrie.

În tradiția alexandrină, pare să fi fost clar de la început că însușirea de chip aparține numai sufletului. Această restricție fusese deja realizată de Filon, care considera trupul doar ca sanctuar al chipului.¹⁴⁸ Sfântul Clement este la fel de restrictiv¹⁴⁹, iar Origen merge clar pe linia filoniană, susținând invizibilitatea esențială a chipului și susținând astfel legătura lui exclusivă cu sufletul, considerând trupul doar ca templu care conține chipul.¹⁵⁰ Aceeași insistență exclusivă pe suflet se regăsește la Sfinții Atanasie și Chiril al Alexandriei.¹⁵¹ Dar putem merge mai departe. Deja la Filon, numai partea cea mai înaltă a sufletului, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, era considerat a fi după chipul lui Dumnezeu¹⁵², iar în această restricție era urmat de scriitorii creștini alexandrini. După Sfântul Clement, $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ este chipul Chipului¹⁵³, iar după Origen, caracterul de chip al omului se concentrează în partea supremă a sufletului său, adică acolo unde urmează încă să se găsească elementul preexistent al sufletului.¹⁵⁴ Această ultimă afirmație se leagă strâns de ideea unei căderi preistorice, și va fi hotărâtoare pentru poziția adoptată de origeniști. Așadar, după Evagrie, caracterul de chip se limitează la minte ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) nu pentru că este necorporală sau mai puțin materială, ci pentru că singură mintea este capabilă să-L primească pe Dumnezeu (fiind desprinsă din Unirea divină din care făcea parte odată)¹⁵⁵, iar asemănarea cu Chipul i se va da, în consecință, la sfârșit – fără nici o restricție, se pare¹⁵⁶.

În legătură cu acest ultim aspect al teologiei alexandrine, teologia capadociană a chipului lui Dumnezeu în om reprezintă o schimbare. Evident, pericolul antropomorfic dispăruse. Părinții capadocieni reprezentau gândirea apofatică despre Dumnezeu în așa măsură, încât erau liberi să-și exprime convingerea că trupul, intim legat de suflet, nu este cu totul exclus, când este

¹⁴⁸ Vezi, de ex., CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 55 f.

¹⁴⁹ Vezi, de ex., CROUZEL, *op. cit.*, p. 67 (pentru un rezumat al studiului lui Crouzel, vezi IDEM, „L'image de Dieu dans la théologie d'Origène”, SP 2 (TU 64), pp 194-201) și BURGHARDT, *op. cit.*, p. 12 f.

¹⁵⁰ Vezi CROUZEL, *op. cit.*, p. 45; cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 13.

¹⁵¹ Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, pp. 13 și 19-21.

¹⁵² Vezi, de ex., CROUZEL, *op. cit.*, p. 56.

¹⁵³ *Strom.* 5, 14; GCS Clem. 2, p. 388. Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 67 și BURGHARDT, *op. cit.*, p. 26 f.

¹⁵⁴ Vezi rezumatul oferit de CROUZEL, *op. cit.*, p. 179.

¹⁵⁵ Vezi *Cent. gnost.* 6.73; PO 28, pp. 247, 249.

¹⁵⁶ Vezi *Cent. gnost.* 6. 34; PO 28, p. 231.

vorba despre chipul lui Dumnezeu în om. Prin intermediul sufletului, și trupul se împărtășește într-o anumită măsură de chip. Aceasta este cel puțin impresia pe care ne-o lasă Sfântul Grigorie de Nazianz¹⁵⁷ și Sfântul Grigorie de Nyssa.¹⁵⁸ În ultimul caz, ideea apare foarte evident, atunci când postura omului este văzută ca un fel de reflecție a poziției sale spirituale.¹⁵⁹ Această modificare a poziției alexandrine este însă foarte restrânsă și nu intervine în rolul pe care îl are partea rațională a omului.¹⁶⁰ Totuși, putea fi influentă în cazul unui scriitor ca Sfântul Chiril al Alexandriei, la care Burghardt a găsit că principiul excluderii trupului – probabil atât datorită influenței tradiției alexandrine, cât și a unor controverse mai noi împotriva antropomorfismului din acele timpuri – este ușor modificat de alte tendințe¹⁶¹.

Am văzut deja cum a moștenit Sfântul Maxim o tradiție destul de bine fixată cu privire la localizarea caracterului de chip al lui Dumnezeu în om. Doar ușoare modificări ale poziției strict alexandrine i-au sugerat să includă trupul în acest caracter.¹⁶² Așadar, nu ne surprinde să observăm că și el urmează de obicei această tradiție. Mai important decât localizarea chipului lui Dumnezeu în om este însă ceea ce am spus despre gândirea maximiană asupra poziției și funcției minții în relație cu omul ca întreg. Și mai sunt și alte legături cu antropologia generală a Sfântului Maxim care nu trebuie uitate – după cum vom vedea acum.

Diverși teologi au fost de acord că în om, caracterul de chip este, la Sfântul Maxim, intim legat de natura lui *rațională* și de mintea lui. Cineva a subliniat că însuși sufletul rațional este chipul dumnezeiesc¹⁶³ sau că omul este chip numai datorită naturii sale raționale¹⁶⁴ și că, de asemenea, chipul coincide cu însăși natura minții (νοῦς).¹⁶⁵ Acest lucru corespunde destul de

¹⁵⁷ Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 14.

¹⁵⁸ Cf. J.T. MUCKLE, „The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God”, MS 7 (1945), pp. 55-84; LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 116 și TH. CAMELOT, „La théologie de l’image de Dieu”, RSPT 40 (1956), p. 458.

¹⁵⁹ *De hom. opif.* 4; PG 44, 136; cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 14.

¹⁶⁰ Sfântul Vasile, spre ex., arată clar că mintea este cea care poartă chipul Creatorului, vezi *Ep* 233, 1; PG 32, 864 C.

¹⁶¹ BURGHARDT, *op. cit.*, p. 22 f.

¹⁶² Ar mai putea fi adăugat că rațiunea umană pare să fi reprezentat chipul lui Dumnezeu la scriitori ca: Metodie, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Teodoret de Cyr și Isidor Pelusiotul. Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶³ SHERWOOD, în ACW, p. 98.

¹⁶⁴ HEINTJES, *BiNJ* 6 (1942), p. 291.

¹⁶⁵ DISDIER, „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de S. Maxime le Confesseur”, *EO* 29 (1930), p. 302.

bine impresiei dominante pe care ne-o facem atunci când citim cele spuse de Sfântul Maxim despre chipul lui Dumnezeu în om.

După Sfântul Maxim, orice natură *rațională* este făcută după chipul lui Dumnezeu. De aceea, omul este destinat nu numai la a fi, ci la a fi veșnic.¹⁶⁶ *Mintea* (νοῦς) și *rațiunea* (λόγος) sunt amândouă strâns legate de chipul lui Dumnezeu în om.¹⁶⁷ Chipul și asemănarea lui Dumnezeu sunt reprezentate prin sufletul marcat de aceste două calități (ἡ λογικὴ τε καὶ νοερὰ ψυχὴ)¹⁶⁸, și se spune că fiecare suflet rațional este făcut după chipul lui Dumnezeu.¹⁶⁹ Însă chipul este în primul rând legat de νοῦς (în timp ce asemănarea este ceva mai mult legată de rațiunea-λόγος din om).¹⁷⁰ Astfel, νοερὰ ψυχὴ și εἰκὼν θεοῦ sunt uneori expresii aproape sinonime.¹⁷¹ În acord cu acest accent pe legătura strânsă dintre funcțiile raționale ale omului și caracterul său de chip mai este și faptul că din cauza patimilor care îl îndepărtează pe om de conducerea rațiunii, chipul lui Dumnezeu din omul căzut este înlocuit de asemănarea cu animalele neraționale¹⁷², în timp ce despre τὸ νοερόν se poate spune că este o reflecție a slavei dumnezeiești.¹⁷³ Tot astfel, omul nou, înălțat în Hristos, se caracterizează printr-o γνῶσις dobândită prin νοῦς, care este o parte a caracterului său restaurat de chip al lui Dumnezeu.¹⁷⁴ În sfârșit, în timp ce vedem, de exemplu în *Ep* 2, cum singură dragostea este capabilă să-l descopere pe om ca fiind creat după chipul lui Dumnezeu, nu trebuie să uităm că este așa tocmai pentru că dragostea este capabilă să subordoneze libertatea umană rațiunii (λόγος) naturii umane.¹⁷⁵ Această rațiune este, așa cum am văzut, voința creatoare a lui Dumnezeu cu privire la om, după care trebuie să se orienteze viața umană.

¹⁶⁶ *Char* 3. 25; CSC, p. 154.

¹⁶⁷ Vezi *Amb* 7; PG 91, 1077 B.

¹⁶⁸ *Myst* 6; PG 91, 684 CD.

¹⁶⁹ *Gnost.* 1. 11; PG 90, 1088 A; cf. *Amb* 7; PG 91, 1092 B (acest text are un aranjament hiastic).

¹⁷⁰ Vezi *Amb* 10; PG 91, 1193 D-1196 A și *Myst* 6; PG 91, 684 D.

¹⁷¹ *Amb* 7; PG 91, 1096 A.

¹⁷² *Thal* 1; CCSG 7, p. 47.

¹⁷³ *Amb* 10; PG 91, 1204 A.

¹⁷⁴ *Ep* 32; PG 91, 625 D-628 A.

¹⁷⁵ *Ep* 2; PG 91, 396 C.

Libertatea și Chipul dumnezeiesc

Mai sunt însă și alte elemente în gândirea Sfântului Maxim care pot completa cele spuse până acum și care arată că însușirea de chip a omului este legată de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Aceasta din urmă este văzută nu numai ca element constitutiv al naturii omului, ci, în primul rând, ca subiect al său intelectual și spiritual. Acest accent pe capacitatea rațională a sufletului ca primă reflecție a însușirii de chip a omului se echilibrează adesea, la Sfântul Maxim, printr-un accent similar pe libertatea umană. Acum, libertatea a fost și ea pusă în relație cu mintea în tradiția alexandrină, dar este de mirare faptul că Burghardt, în studiul său asupra diverselor aspecte legate de chipul și asemănarea lui Dumnezeu din om, nu a găsit nici o referire explicită la chip, în acest context, în cadrul tradiției alexandrine, până la Didim și la Sfântul Chiril al Alexandriei. Principalele sale mărturii legate de caracterul de chip al lui Dumnezeu al libertății umane se regăsesc la Sfinții Irineu, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Chiril și la Didim.¹⁷⁶ De fapt, se pare că această lipsă de referință clară la libertate, la scriitorii vechi alexandrini, coincide cu accentul lor exclusiv pe $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, ca purtător al chipului. Așadar, nu este mai degrabă afinitatea divină a minții în sine, decât autodeterminarea ei care, după acești scriitori, hotărăște caracterul ei de chip?

Diferența este, într-adevăr, izbitoare când ne gândim la un scriitor ca Sfântul Grigorie de Nyssa. Căci nu numai că el se referă mai frecvent la libertatea umană decât alții, dar oferă o explicație decisivă pentru faptul că libertatea a fost dată omului atunci când a fost creat după chipul lui Dumnezeu: omul urma să-și afle împlinirea în Binele dumnezeiesc, prin hotărârea proprie, conștientă și liberă.¹⁷⁷ Dar iarăși, acest lucru este posibil numai dacă atingerea acestui scop al omului nu este conceput ca o simplă întoarcere la o comuniune originară cu Dumnezeu, așa cum avem motive să credem că a gândit Origen și, încă și mai mult, origeniștii. Și astfel, accentul pe libertatea umană în relație cu chipul lui Dumnezeu din om, așa cum o întâlnim la Sfântul Grigorie, este de fapt, într-un anumit fel, strâns legat de respingerea ideii preexistenței sufletelor și afirmarea unității dintre trup și suflet. Căci ambele reflectă o gândire care vede în viața omului pe pământ o chemare pozitivă la conștientizarea realității că el este creat după chipul și asemănarea Creatorului.¹⁷⁸ Dar

¹⁷⁶ BURGHARDT, *The Image of God in Man*, pp. 40-50.

¹⁷⁷ Vezi *In Cant. cant., hom. 2*; JAEGER 6, p. 55 și *Or. Catech. 5*; PG 45, 24 C.

¹⁷⁸ O interpretare similară pare să fie posibilă în raport cu Sfântul Chiril al Alexandriei; cf. BURGHARDT, *op. cit.*, pp. 45-50.

dacă această relație strânsă între ideea de om ca unitate și accentul pe libertatea umană este, la Sfântul Grigorie de Nyssa, adevărată, trebuie să ne așteptăm să fie nu mai puțin adevărată și la Sfântul Maxim, la care am găsit deja un accent încă și mai puternic pe rolul trupului în cadrul acestei unități.

Și cu siguranță că găsim la Sfântul Maxim, în acest context, un accent clar pe libertate. Și la el, libertatea este un semn al chipului, care se folosește pentru a dobândi binele divin merit omului: înfierea spirituală.¹⁷⁹ În bunătatea Sa, Dumnezeu l-a creat pe om de sine mișcător (αὐτοκίνητος), după propriul Său chip¹⁸⁰, iar autodeterminarea umană este, cel puțin în *Disp. c. Pyrrh.*, considerată expresia esențială a însușirii de chip a omului, reflectând caracterul autodeterminant al naturii divine și, în același timp – lucru foarte important –, ea se află în mod implicit în caracterul rațional al naturii umane.¹⁸¹ Tot astfel, convingerea Sfântului Maxim este că binele din natura umană, fundamentat în crearea ei după chipul lui Dumnezeu, se realizează deplin numai atunci când este actualizat printr-un act de liberă voință prin care, de asemenea, se manifestă asemănarea cu Dumnezeu din om.¹⁸² Dar acest lucru mai înseamnă și că însușirea de chip a voinței umane nu se datorează în primul rând independenței ei în sine, ci binelui care îi este hărăzit și numai în relație cu care poate fi realizată deplin. Așadar, întrucât autodeterminarea aparține chipului, după părerea Sfântului Maxim, ea este, în același timp, relativă.¹⁸³

Stăpânirea și chipul lui Dumnezeu

Stăpânirea creației iraționale este un alt element modificator, în teologia chipului divin din om, care se leagă de aspectul unității, al alcătuirii umane compuse și al autodeterminării. Probabil că nu este doar o simplă coincidență faptul că această temă se regăsește la scriitori ca Sfinții Grigorie de Nyssa și Chiril al Alexandriei (deși antiohienii, cu interpretarea lor biblică realistă, par să fi fost interesați în mod special de ea).¹⁸⁴ Aici omul este văzut ca exercitându-și funcțiile ca ființă rațională, iar mintea umană lucrează ca subiect intelectual. La Sfântul Maxim, cel puțin acest ultim aspect pare să fie

¹⁷⁹ Vezi *Amb* 42; PG 91, 1345 D.

¹⁸⁰ *Gnost* 1. 11; PG 91, 1345 D.

¹⁸¹ PG 91, 304 C.

¹⁸² *Gnost* 1. 13; PG 90, 1088 BC.

¹⁸³ Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 56.

¹⁸⁴ Vezi BURGHARDT, *op. cit.*, pp. 51-64, în special p. 57.

relevant. Căci la el găsim ideea că îi este firesc omului, ca ființă spirituală, să se subordoneze el însuși Logosului lui Dumnezeu și să aibă stăpânire asupra părții iraționale din el.¹⁸⁵ Stăpânirea, ca reflecție a caracterului de chip al omului, se realizează deja din momentul în care mintea umană, prin care se reflectă în primul rând manifestarea acestui chip, funcționează ca subiect spiritual al omului întreg.

De aceea, la Sfântul Maxim, trupul este implicat în diverse feluri – nu în localizarea chipului lui Dumnezeu în om, ci în legătură cu actualizarea acestuia –, ceea ce pentru Sfântul Maxim este o consecință necesară a recunoașterii lui. Și, prin urmare, se poate spune despre Hristos că poate mântui trupul împreună cu sufletul, adică poate să mântuiască chipul și totodată să dea nemurire trupului. Ne amintim că omului i s-a dăruit nu numai existența, ci și existența veșnică, fiind creat după chipul dumnezeiesc, iar trupul este chemat să se facă părtaș la această vocație. Sufletul rațional (ψυχή νοερά) trebuie de fapt să medieze dumnezeirea chiar și pentru trup – și să slujească, putem adăuga, ca adevărat subiect spiritual al omului întreg.¹⁸⁶ Această includere a trupului este însă văzută cel mai clar atunci când ajungem la relația dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în viața omului – punct în care contribuția Sfântului Maxim, de asemenea, este mai originală și personală.

4. De la chip la asemănare

Una dintre trăsăturile izbitoare ale antropologiei Sfântului Maxim este discernământul și forța cu care el pune accent pe diferența dintre chip și asemănare. Ni se pare clar că în această privință a fost inspirat de tradiția alexandrină mai veche, pentru care distincția avea o importanță capitală, dar este totuși surprinzător că acceptă această inspirație atât de prompt, căci la el, acceptarea antropologiei alexandrine nu este lipsită de rezervă în alte privințe. Evident că von Balthasar – chiar și în a doua ediție a cărții sale *Kosmische Liturgie*, în care evită cu grijă să vorbească despre criza origenistă din viața Sfântului Maxim – nu vede aici nici o problemă¹⁸⁷, dar istoria acestei distincții teologice – și exegetice – arată că trebuie să fi fost probleme reale în legătură cu ea. Problema importantă pentru noi este, așadar, nu sim-

¹⁸⁵ *Char* 2. 83; CSC, p. 134.

¹⁸⁶ Vezi *Amb* 42; PG91, 1336 A. Expresii similare se găsesc în *Thal* 54; CCSG 7, p. 459.

¹⁸⁷ VON BALTHASAR, KL², pp. 179 și 545 f.

plul fapt că Sfântul Maxim reînvie distincția dintre chip și asemănare, ci te-meiturile în baza cărora se simte liber să o facă și interpretarea pe care i-o dă.

Fundamentul distincției la Sfântul Maxim

Istoria acestei distincții nu poate fi, desigur, detaliată aici, dar câteva re-pere ar putea fi de folos studiului nostru. Sfântul Clement al Alexandriei dă mărturie de această distincție, iar antropologia sa pare să fie marcată de ea, cel puțin într-o anumită măsură. O inspirație de la Filon trebuie probabil ex-cusă în acest punct – căci Filon însuși nu a dat nici o importanță specială di-ferenței dintre cei doi termeni din Fac. 1: 26.¹⁸⁸ De fapt, chiar Sfântul Cle-ment face referiri la alți învățători creștini¹⁸⁹ și, cu toate că nu știm exact cine sunt aceștia, suntem mai mult sau mai puțin înclinați să ne gândim la exemplul Sfântului Irineu, care a fost, pe cât știm, primul scriitor creștin care a făcut această distincție.¹⁹⁰ Pentru el – după cum am arătat deja –, chi-pul este legat de natura umană însăși, de suflet și de trup împreună, și nu poate fi pierdut, pe când asemănarea este ceva adăugat omului, dăruită lui Adam, dar pierdută prin căderea în păcat și restaurată prin Hristos. Iar ase-mănarea constă în prezența Duhului Sfânt în suflet.¹⁹¹ La Sfântul Clement, există o anumită afinitate cu această gândire. S-a dovedit că distincția lui este similară cu cea de mai târziu, dintre natural și supranatural. Prin urma-re, asemănarea înseamnă pentru el ceva mai mult decât datul natural.¹⁹² Ast-fel, numai un credincios creștin poate dobândi asemănarea, care se realizea-ză prin lucrarea lui Hristos.¹⁹³ Mai trebuie adăugat însă că distincția nu este absolută, căci chipul însuși este dinamic și tinde spre asemănare, astfel că dobândirea asemănării coincide cu desăvârșirea chipului.¹⁹⁴

¹⁸⁸ Vezi Filon, *De opif. mund* 71; COHN&WENDLAND, I, p. 24.

¹⁸⁹ Sfântul Clement, *Strom.* 2, 22; GCS Clem. 2, p. 185.

¹⁹⁰ Cf. BERNARD, *L'image de Dieu*, p. 25 și CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 65.

¹⁹¹ Analizele gândirii lui Irineu în acest punct se referă, de obicei, la un singur text – *Adv. haeres.* 5. 6, 1 –, și pentru acest motiv trebuie să fim atenți să nu tragem concluzii ge-neralizatoare. Dar, pe de altă parte, acest punct se armonizează ușor cu restul teologiei lui Irineu despre îndumnezeirea umană. CAMELOT, RSPT 40 (1956), p. 461, s-a referit, de asemenea, la *Adv. haeres.* 5. 16, 2, care poate fi interpretat într-un mod similar: asemănarea este o manifestare a formei chipului, efectuată prin Hristos.

¹⁹² Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 67.

¹⁹³ Vezi *Protr.* 12; GCS Clem. 1, p. 86; cf. Paed I, 12; CGS I, p. 148.

¹⁹⁴ Cf. Camelot, *art. cit.*, p. 461.

La Origen, această linie de gândire se dezvoltă deplin. Distincția dintre chip și asemănare se poate observa într-o serie de texte ale sale. Într-una dintre cele mai reprezentative, aflăm că omul a primit de la început demnitatea de chip, dar că va dobândi asemănarea cu Dumnezeu la sfârșit, după măsura propriilor eforturi de a-L urma pe Dumnezeu.¹⁹⁵ Prin urmare, la Origen, asemănarea este o realitate eshatologică, dintr-un punct de vedere – ea aparține slavei viitoare¹⁹⁶ –, dar mai este și o împlinire morală, dobândită prin propriile eforturi ale omului. Este o manifestare născută din urmarea deliberată a lui Dumnezeu. Chipul și asemănarea sunt astfel, într-o anumită măsură, într-o relație asemănătoare cu cea dintre potență și act, așa încât chipul se poate spune că se împlinește în asemănare după un lung proces duhovnicesc.¹⁹⁷ Origen mai arată clar că și urmarea lui Dumnezeu, ca act moral, constă în urmarea virtuților Lui¹⁹⁸, deși caracterul „supranatural” al procesului este, pe de o parte, subliniat de ideea că prin dezvoltarea asemănării divine se realizează Înfierea, și astfel, acest proces trebuie, în același timp, privit ca zămislire a lui Hristos în sufletul credinciosului.¹⁹⁹

Am putea numi aceasta forma clasică a ideii – se regăsesc asemănări izbitoare cu ea la Sfântul Maxim și, mai târziu, la Sfântul Ioan Damaschin, de exemplu – dar este foarte important să observăm că era departe de a fi acceptată de toți scriitorii ortodocși. Căci deja din prima parte a secolului al IV-lea apare o schimbare de atitudine evidentă. Chiar și un scriitor alexandrin ca Sfântul Atanasie pare a fi dezinteresat de această distincție. Cel puțin la el, nu există nici o legătură între asemănare și ideea unei dezvoltări către perfecțiune, așa cum găsim la Origen.²⁰⁰ Într-adevăr, există chiar indicii că Sfântul Atanasie evită în mod conștient să vorbească despre asemănare și preferă termenul chip, pentru că cel dintâi termen are pentru el o nuanță negativă: păcatul intrat în creația lui Dumnezeu atunci când omul a vrut să fie ca Dumnezeu.²⁰¹

O lipsă similară de interes față de distincțiile alexandrine primare a fost observată și la scriitorii capadocieni, deși în privința Sfântului Grigorie de Nyssa subiectul a fost mult discutat. În orice caz, Sfântul Grigorie de Nazianz pare să fie unul dintre acei scriitori care nu fac nici o distincție între cei

¹⁹⁵ *De princ.* 3. 6, 1; GCS Orig. 5, p. 280.

¹⁹⁶ Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 219.

¹⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 207.

¹⁹⁸ *Sel. in Gen.*; PG 12, 96 B; cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 158.

¹⁹⁹ *In Lev., hom.* 12, 7; GCS Orig. 6, p. 466; cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 221.

²⁰⁰ Cf. BERNARD, *L'Image de Dieu*, p. 27.

²⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 28 f.

doi termeni.²⁰² La Sfântul Grigorie de Nyssa, problema este mai dificilă – și este în parte legată de problema autenticității anumitor texte care i se atribuie²⁰³ –, dar cel puțin există printre teologi un acord general că Sfântul Grigorie nu face deloc aceeași distincție clară pe care o făcuse mai înainte Origen. De fapt, pentru el nu există nici o diferență de principiu între termeni²⁰⁴, există *numai o diferență de perspectivă*, astfel că asemănarea este utilizată mai adesea în legătură cu realizarea însușirii de chip divin a omului.²⁰⁵ Interpretarea filozofică a distincției lui Origen poate fi greu de elucidat, dar cel puțin, dacă este înțeleasă ca distincție între un chip ontologic al lui Dumnezeu, dat de însăși natura minții ca atare și o asemănare morală dobândită prin eforturile deliberate ale omului, este, după cum a arătat von Balthasar, specific mai degrabă Sfântului Grigorie, faptul că nu cunoaște o asemenea distincție. Pentru el însuși chipul este dinamic, iar asemănarea are tot un caracter ontologic.²⁰⁶ Cu toate acestea, s-a demonstrat mai departe că, deși cei doi termeni apar adesea ca sinonimi, termenul chip reprezintă în mare un aspect mai static, iar termenul asemănare, un aspect mai dinamic al aceleiași realități²⁰⁷, iar Völker a văzut, în această dublă perspectivă a ideii de chip, punctul important de întâlnire a opiniei mai vechi cu cea a Sfântului Grigorie.²⁰⁸ Putem trage concluzia că pentru scriitorii capadocieni, distincția clară dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu din om nu este de la sine înțeleasă, în felul în care era pentru Origen.

În sfârșit, impresia unei atitudini mai rezervate este confirmată nu numai de un scriitor ca Didim cel Orb, ci și de toată tradiția latină.²⁰⁹ Însă cel

²⁰² Cf. DISDIER, EO 29 (1930), p. 301.

²⁰³ Atât omilia *Quid sit ad imaginem Dei et ad similitudinem* (PG 44, 1328-1345), cât și cele două omilii mult dezbătute *In scripturae verba: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (PG 44, 257-298; vezi, între operele Sfântului Vasile, *De hominis structura*, PG 30, 9-62), care au distincția între termeni, se numără printre operele atribuite Sfântului Grigorie; dar ele sunt în cea mai mare parte respinse ca negregoriene. Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 5 f., n. 19, unde se rezumă discuția.

²⁰⁴ Vezi, de ex., VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, p. 67.

²⁰⁵ Cf. DANIELÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 48.

²⁰⁶ VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, Paris 1942, p. 89. Cf. GAÏTH, *La conception de la liberté*, p. 46.

²⁰⁷ Vezi, de ex., LEYS, *L'image de Dieu*, p. 116.

²⁰⁸ VÖLKER, *op. cit.*, p. 71 f. – MUCKLE, MS 7 (1945), p. 590 f., nu a observat nici o dificultate în acest punct. El înțelege termenii ca sinonime.

²⁰⁹ BURGHARDT, *op. cit.*, p. 5 f., a rezumat bine situația, cu toate că el a mai accentuat faptul că la unii scriitori, ca Sfântul Ioan Hrisostom spre exemplu, găsim alte feluri de distincții între chip și asemănare, decât cele timpurii alexandrine.

mai important este cazul Sfântului Chiril al Alexandriei, căci el refuză, pur și simplu, să accepte vreo distincție. De fapt, Sfântul Chiril vedește o iritare considerabilă la însăși ideea de a face vreo distincție între chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om și le privește ca sinonime, în primul rând pentru că nu se poate demonstra o diferență de sens.²¹⁰

Temeiuri pentru respingerea sau acceptarea distincției

Împotriva acestei evidențe clare a influenței restrânse a interpretării lui Origen și a evidenței tot atât de clare a unei noi deschideri față de ea la Sfântul Maxim – pe care o vom demonstra în curând – apar două întrebări foarte importante: de ce a fost respinsă, de cei mai mulți, această interpretare și de ce Sfântul Maxim s-a simțit liber să o folosească din nou? La prima întrebare nu se poate da ușor un răspuns. Aici pot fi indicate câteva motive posibile. Unul ar putea fi reacția față de accentul exclusiv pe efortul uman. Am găsit vestigii ale acesteia în opera Sfântului Atanasie. Un alt motiv ar putea fi reacția față de excesele interpretării scripturistice. La fel ca și Burghardt, putem presupune că tocmai aceasta a determinat atitudinea Sfântului Chiril și a Fericitului Augustin.²¹¹ Dar, desigur, nu este suficient. În cazul Sfântului Grigorie de Nyssa propria înțelegere a unității omului și respingerea preexistenței sufletelor trebuie să fi fost influentă. Pentru că o distincție prea clară între chip și asemănare, așa cum erau ele înțelese de Origen, trebuie să fi sugerat ideea că lipsește ceva din alcătuirea omului, așa cum a fost creat, și că mintea, care poartă singură chipul lui Dumnezeu, este trasă în jos de relația ei cu trupul, și că trebuie să se elibereze prin eforturi ascetice pentru a-și redobândi asemănarea divină. Dar dacă așa stau lucrurile în cazul Sfântului Grigorie, o acceptare a distincției origeniste nu ar fi fost deloc ușoară în secolele al VI-lea și al VII-lea, pentru că ar fi trebuit să fie inevitabil legată de mitul origenist în totalitatea lui. Și acest lucru face ca răspunsul la a doua noastră întrebare să fie și mai dificil.

Von Balthasar s-a referit doar la omilia anonimă *Quid sit ad imaginem...* (PG 44,1328-1345), ca mărturie suficientă a faptului că vechea distincție fusese reînviată.²¹² Dar, fără a ignora importanța acestui text, trebuie

²¹⁰ Vezi BURGHARDT, *op. cit.*, p. 7 f. O argumentare similară a fost adusă de Fericitul Augustin, vezi *Quæst. In Heptateuch.* 5, 4; CSEL 28: 2, p. 371 f.

²¹¹ În acest context, ar mai trebui remarcat că scriitorii ca Teodor de Mopsuestia și Teodoret al Cyrului nu fac deosebire între termeni., vezi BURGHARDT, *op. cit.*, p. 6.

²¹² VON BALTHASAR, KL², PP. 179 și 545 f.

să subliniem, pe de altă parte, faptul că distincția pe care o face între chip și asemănare nu pare să fie identică nici cu cea a lui Origen, nici cu cea a Sfântului Maxim. Căci textul afirmă că sufletul în sine este după chipul lui Dumnezeu, dar că sinteza dintre trup și suflet este după asemănarea Logosului Întrupat²¹³, iar, în mare, pare mai puțin interesat în a deosebi termenii, cât în a le demonstra paralelismul.²¹⁴ Mai importante sunt probabil omiliile *In Scripturae verba...* (PG 44, 257-298), asupra cărora ne-a atras atenția Burghardt, ca excepții chiar și pentru timpul Sfântului Grigorie de Nyssa²¹⁵, pentru că acolo aflăm că asemănarea se dobândește prin virtuți²¹⁶, deși interesul de a dezvolta acest punct de vedere nu pare să fie prea puternic nici chiar aici. Acest lucru ar fi la fel de adevărat și în privința recenziei aceleiași lucrări, *De hominis structura*, fals atribuite Sfântului Vasile cel Mare.²¹⁷ De fapt, există doar un singur scriitor care ne amintește într-adevăr de interpretarea lui Origen și care ar fi putut să-l influențeze și pe Sfântul Maxim: Sfântul Diadoh al Foticeii.²¹⁸ În capitolul 89 din *Cap. Gnost.*, dezvoltă mai pe larg concepția lui despre chip și asemănare. El vede asemănarea ca fiind mai presus de chip. Harul divin de la botez restaurează chipul lui Dumnezeu în om, dar când omul aspiră cu toată ființa la frumusețea asemănării divine (își concentrează toate aspirațiile în mișcarea spre frumusețea asemănării divine), atunci harul imprimă în el trăsăturile acestei asemănări. Desăvârșirea asemănării se realizează însă numai prin iluminare, o iluminare născută din dragostea duhovnicească, singura care face ca asemănarea lui Dumnezeu în om să fie desăvârșită.²¹⁹ După cum vedem, caracterul „supranatural” al asemănării este mărturisit aici la fel ca în tradiția alexandrină primară, și tot așa și ideea că asemănarea se manifestă prin virtuți. Este însă văzută mai clar ca lucrare a harului divin, deși trebuie să admitem că lipsește referirea lui Origen la întruparea lui Hristos în credincios.

²¹³ PG 44, 1329 B.

²¹⁴ Pare, de asemenea, mai interesat de problema unei trihotomii a sufletului uman ca reflecție a Sfintei Treimi. Ne vom întoarce la aspectul trinitar într-o notă adițională la această secțiune (vezi pp. 148-151 de mai jos).

²¹⁵ Vezi BURGHARDT, *op. cit.*, p. 5 f., n. 19.

²¹⁶ PG 44, 276 CD.

²¹⁷ Despre problema paternității literare, vezi E. AMAND, „Les états de texte des homélies pseudo-basiliennes sur la création de l’homme”, RB, (1949), pp. 3-54.

²¹⁸ BURGHARDT, *op. cit.*, p. 6, îl menționează printre excepții. Despre problema aceasta vezi E. DES PLACES, „Maxime Le Confesseur et Diadoque de Photice”, în HEINZ-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 29-35.

²¹⁹ *Cap. gnost.* 89; DES PLACES, p. 149 f. Cf. Introducerea editorului, p. 34.

Înțelegerea personală a Sfântului Maxim cu privire la distincție

Poziția Sfântului Diadoh, deși frapantă, nu poate oferi o soluție satisfăcătoare problemei noastre. Căci pentru Sfântul Maxim autoritatea Sfântului Diadoh nu poate cântări mai mult decât cea a Sfinților Părinți capadocieni sau a Sfântului Chiril al Alexandriei. Iar atunci când se arată deschis față de acceptarea unei asemenea distincții între chip și asemănare, cu siguranță că o face pe temeiul unor convingeri personale. Prin urmare, trebuie să mergem la textele Sfântului Maxim pentru a afla care pot fi aceste convingeri.

Mai întâi, există asemănări clare între Origen și Sfântul Maxim în această privință. Și Sfântul Maxim spune că omului i-a fost dat de la început chipul lui Dumnezeu, dar că asemănarea cu Dumnezeu poate fi dobândită printr-un proces duhovnicesc.²²⁰ La fel, Sfântul Maxim mărturisește că asemănarea se află în legătură cu înfierea divină dăruită omului²²¹ și că întruparea lui Hristos în credinciosul creștin poate fi privită ca dezvoltare a asemănării divine în acesta.²²² Dezvoltarea asemănării este văzută, în cele din urmă, ca o urmare a lui Dumnezeu, o manifestare a virtuților dumnezeiești²²³ și, în ansamblu, ca activitate morală a omului.²²⁴

Se pare totuși că nu pătrundem prin această comparație în miezul textelor maximiene sau la baza rațiunii acceptării distincției. Căci această idee pare să fie la Sfântul Maxim mai atent dezvoltată și legată mai intim de întreaga sa poziție teologică.

Avem nevoie, așadar, de o cheie pentru felul cum o înțelege el. Este greu de găsit, pentru că Sfântul Maxim nu afirmă niciodată sistematic care este contribuția sa în acest domeniu; problema aceasta nu este subiectul unei dezbateri sau tema vreunui capitol în nici una din operele sale. Însă există cel puțin două pasaje scurte ce merită în mod deosebit atenția noastră. Primul dintre ele este un text din *Amb* 10 (PG 91, 1112 D-1116 C), în care Sfântul Maxim vorbește despre cele trei mișcări ale sufletului în oamenii care se îndumnezeiesc. Ele sunt ale minții, rațiunii și simțirii și fiecare îndeplinește funcția sa, raportată la felul de cunoaștere pe care o poate dobândi. Aceste mișcări se întrepătrund și culminează în funcția minții, care sălășlu-

²²⁰ Vezi *Amb* 42; PG 91, 1345 D.

²²¹ Vezi, de ex., *loc. cit.* Și *Thal* 6; CCSG 7, p. 71.

²²² Vezi, de ex., *Char* 4. 70; CSC, p. 224.

²²³ *Thal* 53; CCSG 7, p. 435.

²²⁴ Vezi, de ex., *ThPol* 1; PG 91, 12 A și *Amb* 7; PG 91, 1084 A.

iește într-o contemplare aconceptuală a lui Dumnezeu, susținută „de jos” de funcțiile rațiunii și simțirii. Astfel orânduit și în legătură cu Dumnezeu, se poate spune acum că omul „poartă chipul Celui ceresc pe cât pot oamenii”.²²⁵ După acest capitol – care, după cum subliniază Sherwood, nu este deosebit de original și poate fi întâlnit atât la Evagrie, cât și la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul²²⁶ –, urmează fraza esențială (citată deja în capitolul I de mai sus; autorul folosește traducerea lui Sherwood)²²⁷: „Căci ei spun că Dumnezeu și omul își sunt paradigme (παράδειγματα) unul altuia; și că Dumnezeu se face om din dragoste pentru om într-atât cât omul, după puterea pe care Dumnezeu i-a dat-o, se îndumnezeiește; și că omul este răpit de Dumnezeu cu mintea spre cele ce nu se pot cunoaște într-atât cât omul, prin virtuți, îl face arătat pe Dumnezeu, Cel nevăzut după fire”. Vedem aici că reciprocitatea dintre Dumnezeu și om – pe care am subliniat-o deja în capitolul I, ca trăsătură caracteristică a teologiei Sfântului Maxim, și am găsit-o exprimată cu deosebită claritate în relația dintre Întrupare și îndumnezeire și în formula *tantum-quantum* – este prezentată ca un fel de explicare a faptului că omul îndumnezeit poartă chipul desăvârșit al lui Dumnezeu. Dezvoltarea însușirii de chip a omului este o expresie a acestei reciprocități a funcției – o funcție divino-umană, în care omul se mișcă cu totul numai spre Dumnezeu și este tot mai întemeiat în El prin mișcarea contemplativă a minții sale, dar în care și Dumnezeu se întrupează în om prin virtuțile umane, care sunt o reflecție a însușirilor divine. Întruparea divină în virtuți și statornicia omului în Dumnezeu sunt două aspecte ale aceluiași proces al îndumnezeirii, prin care Dumnezeu se revelează astfel în om.²²⁸

Putem adăuga însă că acest proces al desăvârșirii se mai poate numi și dezvoltare a asemănării lui Dumnezeu în om. Aici este clarificator al doilea pasaj-cheie. Căci în *Char* 3. 25, Sfântul Maxim formulează una dintre cele mai clare afirmații despre chip și asemănare în legătură cu însușirile lui Dumnezeu. El spune acolo că Dumnezeu, în bunătatea Lui, a transmis ființelor raționale patru dintre însușirile Sale divine, prin care le susține, le ocrotește și le păstrează. Aceste însușiri sunt existența, existența veșnică, bunătatea și înțelepciunea. Existența și existența veșnică sunt date naturii lor (căci deși sunt create, ele sunt destinate unei vieți veșnice) și aparțin *chipului* lui

²²⁵ PG 91, 1113 B.

²²⁶ SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 143.

²²⁷ SHERWOOD, *op. cit.*, p. 144. Cf. cap. I: A d (p. 32).

²²⁸ Aspectul revelației în acest context a fost subliniat și de SHERWOOD, *op. cit.*, p. 150 f.

Dumnezeu din ele, în timp ce bunătatea și înțelepciunea sunt date voinței și rațiunii lor și aparțin *asemănării* lor cu Dumnezeu. Primele două sunt date prin natură, ultimele două sunt date prin har.²²⁹ Vedem în acest pasaj nu numai că în timp ce chipul este legat mai mult de ființa omului, asemănarea se leagă mai mult de folosirea puterii sale de autodeterminare, dar și că această distincție dintre chip și asemănare se datorează totodată unei distincții între însușirile lui Dumnezeu. Existența și existența veșnică sunt date în însăși alcătuirea ființelor raționale; bunătatea și înțelepciunea sunt calități oferite puterilor de autodeterminare. Ele se leagă de buna lor existență.²³⁰ În plus, bunătatea și înțelepciunea sunt legate mai ales de lucrarea lui Dumnezeu în ființele create, căci prin și din Înțelepciune Dumnezeu le-a făcut pe toate și din Bunătate își arată dragostea față de fapăturile lui, slăvindu-i pe cei drepti și fiind milostiv față de cei păcătoși.²³¹ Astfel, asemănarea lui Dumnezeu reflectă însușirile lui Dumnezeu în om, însușiri care exprimă relația Lui specială cu creația diversificată.

Putem trage concluzia că Sfântul Maxim și-a luat libertatea să folosească vechea distincție dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om, pentru că prin ea a putut exprima reciprocitatea dintre Dumnezeu și om și diferitele aspecte ale lucrării lui Dumnezeu în ființele raționale create. Interpretarea sa era cu totul liberă de orice legături cu înțelegerea origenistă a omului și a creației. Chipul lui Dumnezeu trebuie desăvârșit prin asemănare nu din vreo lipsă oarecare a condițiilor omului empiric, ci numai ca urmare a faptului că omul este creat cu o putere autodeterminantă, care trebuie folosită liber pentru buna lui existență. Iar această dezvoltare nu este nici o reflecție a însușirii de chip a minții. Este o funcție prin care se manifestă aspecte ale naturii lui Dumnezeu, aspecte care sunt puse în legătură cu libertatea omului și cu întruparea divinului în virtuțile omului, lucru care se petrece în îndumnezeirea prin har. Așadar, este adus în discuție omul întreg prin conceptul de asemănare și nu numai prin adăugare, așa cum am putea crede că procedează Origen, ci și ca parte a relației totale a omului cu Dumnezeu, relație inițiată de Dumnezeu.

Așa se explică de ce la Sfântul Maxim asemănarea este legată consecvent de viața virtuoză, de *vita practica*. Astfel, aflăm că asemănarea se lea-

²²⁹ CSC, p. 154.-Diferența dintre $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ φύσεως și $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ ὑπάρξεως este bine pusă în evidență de HEINZER, *op. cit.*, p. 171.

²³⁰ Despre triada Sfântului Maxim: existență – existență bună – existență veșnică. Vezi, mai departe, cap. VI: 5, pp. 405-410 mai jos.

²³¹ *Char* 3. 22; CSC, p. 152 și 1. 25; p. 58.

gă de $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma \epsilon\nu\tau\omicron\lambda\omega\nu$ ²³² sau de bunătatea umană, contrară răului (adică de aspectul lucrării umane, diferențiate), pe când chipul se leagă de adevăr și de contemplație, contrare falsului (adică de aspectul statorniciei divine unificatoare). Autodeterminarea în sine ține de însușirea de chip a omului, după cum subliniază Sfântul Maxim în *Disp. c. Pyrrh.*²³³, dar adevărata sa dezvoltare și utilizare descoperă asemănarea cu Dumnezeu. La ceea ce este bun în mod natural, potrivit chipului, omul este chemat să adauge, prin libera sa decizie ($\pi\rho\omicron\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$), o asemănare prin virtuți.²³⁴ Așadar, un om care își folosește corect cele trei puteri ale sufletului, mintea, rațiunea și simțirea, adaugă deja la binele ($\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$) natural, binele deliberat ($\tau\acute{\omicron} \gamma\nu\omega\mu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$) al asemănării. Asemănarea desăvârșește însușirea de chip a omului, în sensul că ea completează ceea ce ține de natură, și este astfel neschimbabilă prin ceea ce ține de voință, și astfel, diferențiată după alegerea și capacitatea fiecăruia. Sfântul Maxim face din nou aluzie la această dualitate în preambulul la *Ambigua*, unde vorbește despre o $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma \epsilon\mu\pi\rho\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$ și o $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma \epsilon\nu\sigma\omicron\phi\omicron\varsigma$, care sunt „frumusețea Înțelepciunii” și stau sub semnul providenței și rațiunii divine. Prin ele, adaugă el, se vede *cum* l-a creat Dumnezeu pe om după chipul Său, prin aceea că El S-a întrupat în virtuți.²³⁵ Această întrupare este totuși și o zămislire a lui Hristos în credincios, adică o însușire a prezenței Logosului Întrupat în lume²³⁶, o însușire care, prin virtuți, cuprinde lucrările trupului și ale simțurilor.

Văzute în lumina celor două pasaje-cheie, afirmațiile Sfântului Maxim cu privire la diferența dintre chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om sunt astfel o altă expresie a convingerii sale că omul este un întreg, suflet și trup, înzestrat cu libertate, și că aspectul unității, chipul de care se împărtășesc toți, trebuie să se armonizeze cu aspectul diferențierii, asemănare dobândită de cei înțelepți și buni în perspectiva iconomiei lui Dumnezeu pentru creația Sa.

Notă suplimentară: Imago Trinitatis

Am văzut cum triada Sfântului Maxim, existență, existență bună și existență veșnică, se raportează la distincția dintre chip și asemănare în așa

²³² *Thal* 53; CCSG 7, p. 435.

²³³ Vezi PG 91, 304 C și 324 D.

²³⁴ *Amb* 7; PG 91, 1084 A.

²³⁵ PG 91, 1032 AB.

²³⁶ Vezi *Char* 4. 70; CSC, p. 224.

fel, încât existența și existența veșnică țin de chipul lui Dumnezeu, iar existență bună, de asemănarea lui Dumnezeu din om. Am mai văzut cum aceeași distincție între chip și asemănare este legată de o distincție a însușirilor lui Dumnezeu, astfel încât se spune că Dumnezeu își comunică existența și existența veșnică naturii umane, chip al Său, iar bunătatea și înțelepciunea Sa, asemănării cu El. Dacă îmbinăm aceste două puncte de vedere, vedem clar că și înțelepciunea și bunătatea sunt văzute în relație cu buna ființare (care este și sfera dezvoltării asemănării dumnezeiești din om).

După cum a arătat Sherwood, triade de acest tip indică, la Sfântul Maxim, ideea unui fel de reflecții trinitare în creație și la nivel uman. Astfel, din *Amb* 10²³⁷, tragem concluzia că prin asocierea de termeni ontologici și morali în descrierea însușirilor lui Dumnezeu, așa cum se revelează acestea în relația Sa cu lumea creată, Sfântul Maxim stabilește triade care reflectă, într-o anumită măsură, taina Sfintei Treimi. Astfel de triade secundare în creație sunt mișcarea, providența și poziția (θέσις)²³⁸ sau iarăși, diferența, judecata și caracterul compus (κρᾶσις)²³⁹, iar ele arată că Dumnezeu este, că este înțelept și viu, adică ele descoperă propria Sa existență, existență bună și existență veșnică.²⁴⁰

Sherwood a mai arătat că această ultimă triadă a însușirilor divine – existența, înțelepciunea, viața – își are originea într-o distincție împătrită a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul: bunătate, existență, viață și înțelepciune²⁴¹, bazată pe o triadă a lui Proclu: existență, viață, minte²⁴², în care Sfântul Dionisie a schimbat mintea cu înțelepciunea și a adăugat însușirea divină favorită, bunătatea. La rândul său, Sfântul Maxim pare să fi combinat înțelepciunea cu bunătatea și a pus-o pe locul al doilea, ajungând astfel la propria triadă, în care existența corespunde Tatălui, înțelepciunea (și bunătatea) Fiului, și viața, Sfântului Duh.²⁴³ Aceste descoperiri coincid însă cu ceea ce am aflat deja cu privire la relația dintre chip și asemănare, raportată la diversele însușiri ale lui Dumnezeu, și cu sugestia noastră că asemănarea, care reflectă înțelepciunea și bunătatea lui Dumnezeu, se leagă strâns de ideea întrupării lui Dumnezeu sau a zămislirii lui Hristos în credincios, pentru

²³⁷ PG 91, 1136 BC. Vezi, mai departe, studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 46-49.

²³⁸ Reprezentând aspectul unității, se pare.

²³⁹ Reprezentând aspectul diferențierii, se pare.

²⁴⁰ Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 38 ff.

²⁴¹ *De div. nom.* 5, 2; PG 3, 816 C; distincția se mai reflectă și în altă parte, vezi, de ex., *ibid.* 2, 3; 640 B și 2, 5; 644 A.

²⁴² Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 40 f.

²⁴³ Cf. *ibid.*, p. 41.

că tocmai aceste două însușiri care țin de asemănare sunt percepute și ca reflecții ale Fiului ca Persoană divină.

Așadar, vom trage concluzia că omul, atunci când revelează chipul și asemănarea lui Dumnezeu, reflectă de fapt Sfânta Treime. Mai sunt și alte indicii la Sfântul Maxim ale unei *imago Trinitatis* în om, care pot confirma această concluzie? Da, și tot Sherwood a subliniat dovezile. În *Amb 7*, Sfântul Maxim arată că mintea umană, λόγος-ul și duhul trebuie să se potrivească arhetipului lor: Mintea absolută, Logosul și Duhul Sfânt, iar într-un pasaj din *Amb 10*, spune despre aceeași triadă a sufletului uman că este chip al Arhetipului Treimic.²⁴⁴ Această triadă, ca reflecție a Sfintei Treimi în sufletul uman, își are originea la Sfântul Grigorie de Nazianz, care a pus elementele ei în legătură cu caracterul neînceput al Tatălui, cu nașterea Fiului și cu purcederea Duhului Sfânt.²⁴⁵ În sfârșit, Sherwood a mai găsit un exemplu, legat mai mult de lucrările omului sfințit. Apare într-un pasaj pe care l-am citat deja, *Amb 10*, și se referă la o simplitate și la o unitate dobândite, reflectând simplitatea divină, la o bunătate urmată prin virtuți, reflectând bunătatea divină, și la o renunțare, prin puterea harului divin, la individualitatea puterilor care dezbină, reflectând lucrarea unificatoare a lui Dumnezeu.²⁴⁶ În ultimul caz, cele trei funcții pot fi ușor recunoscute ca fiind ale Tatălui, Fiului și Sfântului Duh – și mai putem adăuga că al doilea element, considerat urmare a bunătății divine, dacă îl comparăm cu celelalte texte pe care le-am studiat, sugerează și el, indirect, dezvoltarea liberă a asemănării

²⁴⁴ PG 91, 1088 A și PG 91, 1196 A; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 41.

²⁴⁵ *Or.* 23, 11; PG 35, 1161 C-1164 A; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 41 f.-În omilia anonimă *Quid sit ad imaginem...* reapare acest aspect, dar dezvoltat într-o direcție diferită. Se spune că atributele Persoanelor Sfintei Treimi se reflectă în ἀγεννησία ψυχῆς, γέννησις λόγου și ἐκπόρευσις πνεύματος. Aici triada este astfel: ψυχῆ, λόγος πνεῦμα, dar πνεῦμα este mai departe identificată cu νοῦς, ceea ce face triada destul de diferită de cea a Sfântului Grigorie și a Sfântului Maxim (vezi PG 44, 1336 AB). Felul în care atributele divine sunt folosite este iarăși interesant, căci sună oarecum origenist. Pentru că ἀγεννησία ψυχῆς este raportată ușor la ideea preexistenței sufletelor, γέννησις λόγου, la o a doua creație ce include părțile inferioare ale sufletului și ἐκπόρευσις νοῦς, la o întoarcere a minții spre unitatea „supranaturală”. Mai este surprinzător faptul că a doua reflecție a Sfintei Treimi în suflet, și anume, cele trei părți ale sufletului creat: τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ λογικόν și τὸ θυμικόν, este raportată la *activitățile* lui Dumnezeu (PG 44, 1336 B), afirmație care poate să fie legată de ideea origenistă a providenței și judecății (vezi despre contestarea acestei înțelegeri de către Sfântul Maxim, cap. II: 3, pp. 83-87 mai sus). Posibila relație dintre acest mic tratat de origine necunoscută și Sfântul Maxim necesită un studiu aparte, ce nu poate fi efectuat aici.

²⁴⁶ PG 91, 1196 B; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 42.

lui Dumnezeu din om și îndumnezeirea văzută ca întrupare divină în virtuțile umane.

Așadar, există, la Sfântul Maxim, indicii clare ale unei concepții *imago Trinitatis* legate de structura și de lucrarea duhovnicească a omului. Dar pe de altă parte, Sfântul Maxim nu insistă prea mult asupra acestora, probabil pentru că poziția sa teologică apofatică nu i-a permis să lase impresia că taina Sfintei Treimi este în vreun fel exprimabilă în termeni umani. De aceea, la fel ca și Sherwood, le vom numi simplu: „adumbriri ale Sfintei Treimi în creație”.²⁴⁷ Ele însă pot avea în sine un rol important chiar la nivel uman, așa cum se vede în exemplul lui Avraam prezentat în *Ep 2*²⁴⁸ și în *Thal 28*. căci, după cum este descrisă acolo de Sfântul Maxim vizita celor trei îngeri la Mamvri, această istorie ilustrează relația dintre unitatea interioară a omului – întemeiată prin stăpânirea minții eliberate din dependența ei de materie – și revelarea Sfintei Treimi ființelor raționale din lumea creată.²⁴⁹ Unit în sine însuși – și aici ne putem gândi la triadele sufletului –, Avraam putea astfel să privească multiplicitatea umană ca unicitate²⁵⁰ și să primească adevărul că în λόγος-ul monadei se află λόγος-ul imaterial al Treimii.²⁵¹ Așadar, adumbririle Sfintei Treimi în omenire pot fi considerate în același timp ca un fel de revelație divină și ca model pentru relațiile interumane, ca și pentru cele dinlăuntrul omului. Ele sunt de fapt o altă expresie a legăturii intime și a interdependenței dintre adevărata unitate și multiplicitate.

5. *Microcosmos și mediator*

Un element dominant în antropologia generală a Sfântului Maxim, care se leagă de felul cum înțelege el natura umană în sine, rămâne încă a fi discutat, cu toate că este, evident, de cea mai mare importanță pentru întreaga perspectivă a acestei teze; și anume, gândirea Sfântului Maxim asupra omului ca

²⁴⁷ SHERWOOD, în ACW, p. 38.

²⁴⁸ Vezi PG 91, 400C. Evaluarea lui Avraam la Sfântul Maxim, în *Ep 2* și *Thal 28*, este elaborată într-un dialog foarte complicat cu interpretarea creștină anterioară a pasajului de la Fac. 18; vezi, mai departe, schița autorului despre istoria acestei interpretări în actele celei de a patra conferințe internaționale de studii patristice (the acts of the *Fourth International Conference of Patristic Studies*), Oxford 1963.

²⁴⁹ *Thal 28*, CCSG, 7, p. 203.

²⁵⁰ *Ep 2*; *loc. cit.*

²⁵¹ PG 90, 360 D.

microcosmos și – în legătură cu aceasta – ca mediator cosmic. Există o serie de motive care ne-au determinat să amânăm prezentarea acestei probleme.

Mai întâi rolul mediator al omului va fi tratat, foarte potrivit, în relație cu teologia îndumnezeirii la Sfântul Maxim, căci el este o parte a acesteia și, prin urmare, ține de un alt capitol al lucrării. În al doilea rând, ideea de om ca microcosmos presupune o înțelegere a altor elemente ale antropologiei Sfântului Maxim, de care va trebui să ne ocupăm mai întâi; este vorba nu numai despre perspectiva sa asupra omului ca unitate naturală, ci și despre diferite aspecte ale teologiei sale privind chipul lui Dumnezeu. În al treilea rând, referirile *explicite* la conceptul de microcosmos se află concentrate în câteva texte. În sfârșit, implicațiile practice ale acestei idei sunt privite mai ales în raport cu teologia ascetică a Sfântului Maxim, și de aceea vor fi complete numai în acel context. Acestea sunt motivele pentru care nu am ajuns până acum la momentul potrivit pentru a prezenta ideea de om ca microcosmos la Sfântul Maxim, și tot de aceea doar vom indica aici – într-un mod preliminar – misiunea de mediator încredințată omului.

Această misiune este a lui în virtutea faptului că el poartă în sine elementele întregii creații și, mai mult, poartă în sine demnitatea prezenței chipului dumnezeiesc. Se pare că există cel puțin trei motive pentru care Sfântul Maxim trebuie să fi adoptat destul de repede vechea idee de om ca microcosmos. Mai întâi, este profunda lui înțelegere a unității și multiplicității. Apoi, este faptul că a înțeles în mod evident lumea creată în perspectiva gândirii hristologice, care a avut în mod necesar repercusiuni puternice asupra antropologiei sale. În sfârșit, așa cum vom vedea, influența capadocienilor în acest punct este deosebit de puternică, și ei deja se folosiseră în mod explicit de această idee, pe temeiuri creștine.

Omul ca microcosmos în tradiția premergătoare Sfântului Maxim

Perspectiva omului ca microcosmos și interacțiunea care decurge dintre acest microcosmos și lumea ca macrocosmos este un fenomen important și diferențiat în lumea religiei.²⁵² Prezența ei în antichitatea greacă era probabil

²⁵² Vezi G. LANCZOWSKI, *art.* „Makrokosmos und Mikrokosmos”, în RGG³ 4, col. 624 f. și R. ALLERS, „Microcosmos, from Anaximandros to Paracelsus”, *Traditio* 2 (1944), pp. 319-407, unde se încearcă o diferențiere (microcosmism elementar, cosmocentric, antropocentric, holistic, simbolistic și psihologic) mult mai amplă.

datorată influențelor orientale, deși se poate regăsi în diverse feluri încă din timpurile presocratice.²⁵³ Se pare că există un început firav al acestei idei la Anaximene²⁵⁴, și o dezvoltare ulterioară a ei la filozofii atomiști. Democrit afirmă că omul este un microcosmos²⁵⁵, iar dezvoltarea pe care el o dă acestei idei a exercitat o influență vastă asupra filozofiei ulterioare.²⁵⁶ Influența lui asupra scriitorilor creștini depinde evident de faptul că ideea a fost folosită de filozofii ulteriori. La Platon, întregul dialog cu *Timaeus* este înrâurit de ea, căci – reproducând tradiții mai vechi – descrie o viziune a lumii ca fiind o singură mare ființă umană.²⁵⁷ Însă termenul microcosmos nu apare la Platon. Pe de altă parte, la Aristotel găsim expresiile μικρὸς și μεγάλος κόσμος și ideea reciprocității dintre ele.²⁵⁸ Însă aici conceptul nu are un rol foarte important, iar analogia este restrânsă la structura sufletului uman. Numai în filozofia stoică au existat condițiile propice care au făcut ca ideea să ia amploare – deși, desigur, aceasta nu înseamnă că nu o întâlnim, de exemplu, în neoplatonism²⁵⁹ –, căci în filozofia stoică a fost intim legată de ideea complementară a imanenței lui Dumnezeu în lume. Și astfel, pe această bază, s-a ajuns la o formulă atotcuprinzătoare: „Dumnezeu este pentru lume ceea ce este sufletul pentru om.”²⁶⁰

Mai trebuie însă observat că există o tendință generală, în literatura pe care am menționat-o, ca și în tradiția orientală, de a înțelege ideea în așa fel încât omul este cel alcătuit după modelul cosmosului și nu invers²⁶¹, deși este adevărat că Platon o folosește în primul rând pentru a descrie lumea

²⁵³ Vezi W. KRANZ, „Kosmos und Mensch in der Vorstellung des frühen Griechentums”, NGWG, N.F., Fachgr. 1, vol. 2 (1936-38), pp. 121-161, iar cu privire la influența orientală, rezumatul general al cercetării anterioare, p. 149 f.

²⁵⁴ Vezi FR. UEBERWEG, „Grundriss der Geschichte der Philosophie”, I: K. PRAECHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Berlin 1926, p. 51.

²⁵⁵ Vezi H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2, 1954; no. B 34, p. 153, l. 8; cf. l. 13.

²⁵⁶ Cf. KRANZ, *Kosmos*, 1 (Archiv f. Begriffsgeschichte 2: 1), 1953, p. 49 f.

²⁵⁷ Vezi în special *Tim.*; 81 A și D; ef. și *Phileb.*; 29 B-30 A. O monografie a fost dedicată acestui subiect: A. OELRUD, *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Diss., Upsala 1951. Cf. KRANZ, *op. cit.*, p. 51 ff.

²⁵⁸ Vezi Aristotel, *Phys.* 8, 2; 252 b, 24.

²⁵⁹ Ideea de microcosmos a lui Democrit se reflectă la Plotinus (vezi *Enn.* IV, 3, 1) și la Iamblichus, în ambele cazuri în legătură cu ideea că universul este susținut într-o unitate (ef. UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, pp. 605 și 616).

²⁶⁰ Cf. L. STEIN, *Die Psychologie der Stoa*, I, Berlin 1886, p. 208. O poziție importantă în cadrul aceluiași curent al tradiției este deținută de Cicero, vezi *De nat. deor.* 2. 14, 37.

²⁶¹ Cf. H. HOMEL, „Mikrokosmos”, *RhM* 92 (1943), p. 58, n. 7.

într-un limbaj uman.²⁶² Această problemă devine importantă acum, în cadrul tradiției creștine, căci – ca și la platonici – va exista în mod necesar o anumită tensiune între înțelegerea omului ca fiind, ca să spunem așa, după chipul creației materiale și ideea că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; cea din urmă perspectivă implică un destin suprauman care nu ar putea fi împlinit în cadrul funcției microcosmosului, legat în primul rând de lumea empirică privită ca macrocosmos.

Această dificultate se observă deja la Filon, care probabil a pregătit terenul pentru folosirea creștină a ideii. Căci, pe de o parte, există la el un paralelism clar între lume și om, astfel încât omul poate fi privit ca o lume mică, iar lumea ca un singur om, în acord cu gândirea filozofilor²⁶³, dar, pe de altă parte, este evident faptul că nu conceptul stoic este relevant aici, ci mai degrabă cel platonice.²⁶⁴ Căci la Filon există o distincție strictă între lumea inteligibilă și cea sensibilă, și astfel, și între omul creat după chipul lui Dumnezeu și omul făcut din pământ.²⁶⁵ Analogia dintre om și lume trebuie să includă, de fapt, această perspectivă duală. Și tocmai în relația lor comună *ideală* cu Logosul, omul și lumea sunt egale, fapt ce implică o anumită modificare în utilizarea conceptului de om ca microcosmos. Căci, până la urmă, analogia reală este aceea care există între Logos și mintea (νοῦς) umană, pe de o parte, și lumea și trupul uman, pe de altă parte.²⁶⁶

Printre scriitorii creștini, ideea de om ca microcosmos pare să fi fost în mod deosebit folosită de Sfinții Părinți capadocieni.²⁶⁷ O regăsim de fapt la toți trei, deși accentul nu se pune întotdeauna la fel. Sfântul Vasile al Cezareei afirmă, într-una din predicile sale, că omul este capabil, prin observarea de sine, să vadă înțelepciunea Creatorului ca într-un microcosmos. Evident că el nu se gândește la o prezență divină mistică în suflet *sau* la univers în sens de trup uman, ci doar la interacțiunea dintre diversele elemente ale

²⁶² Cf. KRANZ, *op. cit.*, pp. 16-20; 50-53.

²⁶³ Philo, *Quis rer. div. haer.* 155; COHN&WENDLAND, 3, p. 36, 7 f.

²⁶⁴ O paralelă vagă la dilema lui Filon poate fi găsită chiar la Poseidonius și Middle Stoa, unde este loc pentru o distincție destul de clară între trup și suflet. Cf. UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 480.

²⁶⁵ Cf. DANIELÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, p. 172 f.

²⁶⁶ Vezi DANIELÉLOU, *op. cit.*, p. 173 f.

²⁶⁷ Ar mai trebui însă remarcat că Ieronim afirmă că Origen era de părere că cele patru elemente ale lumii corespundeau exact celor patru elemente tradiționale ale omului: carne, suflare, sânge și căldură (*Lib. Contra Ioann. Hierosol.* 25; Pl 23, 376 B). Pentru alte exemple ale aceleiași asocieri strânse dintre elementele omului și ale lumii, vezi, mai departe, referințele oferite de Y. LEFÉVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris 1954, p. 115 f., n. 1 (Prof. C.-M. EDSMAN mi-a atras atenția cu bunăvoință asupra studiului său).

omului, ca analogie cu ordinea cosmică, în ambele reflectându-se înțelepciunea creatoare a lui Dumnezeu.²⁶⁸ Și, într-alt fel, Sfântul Grigorie de Nazianz folosește o dată chiar expresia ὁ μικρὸς κόσμος pentru om, fără să se refere, se pare, în primul rând la alcătuirea omului în sine, ci la puterile lui receptive în relația lor cu lumea exterioară, pe baza căreia se poate spune că sufletul uman cuprinde această lume într-însul.²⁶⁹ În sfârșit, Sfântul Grigorie de Nyssa utilizează în diverse locuri conceptul de microcosmos, uneori explicit, cel mai adesea implicit²⁷⁰; dar aici recunoaștem iarăși, și mai clar, *tensiunea* pe care am observat-o la Filon. Căci atunci când afirmă că omul este microcosmos și oglindă a armoniei universului, o face în primul rând pentru a accentua că în ambele cazuri este vorba de o urmare a Creatorului și că acesta este motivul pentru care mintea întâlnește în microcosmos ceea ce descoperă în macrocosmos și, tot din același motiv, recunoaște în ea însăși armonia care există în univers.²⁷¹ Și, mai departe, vrea să sublinieze că măreția sa nu vine din asemănarea omului cu universul, ci, dimpotrivă, se datorează faptului că el este creat după chipul Creatorului.²⁷²

Multiplicitatea, trăsătură inevitabilă a creației, este pentru un scriitor creștin ca Sfântul Grigorie un element al analogiei cu macrocosmosul, care nu poate fi înțeles la adevărata lui măsură înainte de a se fi făcut referire la o dogmă mai importantă: cea a chipului lui Dumnezeu din om. Căci numai în ea se poate indica principiul unificator, făcând astfel din armonia viitoare a creației punctul crucial al analogiei. Omul este de fapt chemat să intermedieze între lumea inteligibilă și lumea sensibilă.²⁷³ Și astfel se aduce indirect în discuție problema căderii omului și dezordinea care a urmat în creație. Deosebirea dintre Dumnezeu și lume trebuie în mod necesar subliniată în legătură directă cu ideea omului ca microcosmos. Și acest lucru la Sfântul Grigorie este încă și mai important, căci am găsit deja la el că ideea demnității sufletului și mai ales a minții umane este mai valoroasă decât conceptul totalității omului ca ființă creată, cu toate că este susținută în principiu această totalitate.²⁷⁴

²⁶⁸ *Hom. in illud, Attende tibi ipsi*, 7; PG 31, 213 B-216 B.

²⁶⁹ *Or. 28 (Theol. 2)*, 22; MASON, p. 56.

²⁷⁰ Cf. de ex., VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 51 f.

²⁷¹ *In Psalm. I*, 3; PG 44, 441 CD.

²⁷² *De hom. opif.* 16; PG 44, 180 A. Cf. ALLERS, *art. cit.*, p. 370 f., unde poziția aceasta este înțeleasă (simplu) ca „microcosmism simbolic”.

²⁷³ *Or. Catech.* 6; PG 45, 25 B-28 B; cf. GAÏTH, *La Conception de la liberté*, p. 50 ff.

²⁷⁴ Vezi p. 96 f. mai sus de discuția noastră despre diferența dintre argumentările Sfântului Grigorie și ale Sfântului Maxim, în ceea ce privește contestarea de către ei a pre-existenței sufletelor.

Omul ca microcosmos și mediator la Nemesius

Vom vedea că la Sfântul Maxim problema aceasta este resimțită la fel de acut, dar el o abordează în așa fel, încât să facă posibilă o dezvoltare mai departe a aceluiași tendințe. Înainte de a ne ocupa de el însă, ar trebui să ne ocupăm de un alt scriitor pentru care idea de om ca microcosmos este foarte relevantă: Nemesius din Emesa. Nemesius este de fapt important nu doar pentru că acceptă concepția clasică despre om ca microcosmos – văzând lucrurile universului extern reflectate în om ca într-o oglindă²⁷⁵ –, dar în mod special datorită încercării sale de a reconcilia tensiunea pe care am menționat-o deja. Dualismul, care este o trăsătură așa de specifică filozofiei sale – sugerând, așa cum am arătat, idea unei preexistențe a sufletelor –, este chiar premisa acestei reconcilierii. Pentru că la Nemesius, idea de om ca microcosmos nu este legată de înțelegerea universului ca un tot armonios, ci de misiunea divină a omului de a uni în sine cele opuse ale lumii. Omul este chemat să îndeplinească o funcție, să *acționeze* ca microcosmos. Din acest motiv el a fost plasat la centrul universului, poziție ilustrată mai întâi de toate prin faptul că el este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

Concluziile sunt trase astfel mai degrabă pornind de la om către lume decât în sens invers; ordinea care ar trebui să rânduiească viața omului – faptul că elementul irațional trebuie supus elementului rațional – este la fel de valabilă și pentru lumea externă. Este datoria omului să exercite stăpânirea rațională asupra lumii, iar faptul că lucrurile lumii se reflectă în om ca într-o oglindă sugerează o chemare a omului să le întrebuițeze spre folosul său.²⁷⁶ Adevăruri despre univers pot fi pătrunse din observațiile asupra omului și viceversa, dar întreaga argumentare duce la concluzia că fapăturile inferioare există pentru om.²⁷⁷ Și sarcina aceasta a omului înseamnă că el trebuie să unească lucruri care sunt opuse: creaturile muritoare cu cele nemuritoare, ființele raționale cu existențe iraționale. Acesta este modul în care el trebuie să funcționeze ca „lume la scară mică” și în felul acesta el „poartă chipul întregii lumi”.²⁷⁸

Prin urmare, tragem concluzia că la Nemesius din Emesa, tensiunea pe care am remarcat-o între ideea de om ca microcosmos, ce reflectă lumea

²⁷⁵ Nemesius, *De nat. hom.* 1; PG 40, 529 B.

²⁷⁶ *Loc. cit.*

²⁷⁷ *Ibid.*; 525 A. Cf. comentariului lui TELFER, în *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, p. 254.

²⁷⁸ *Ibid.*; 532 C- 533 A. Pentru traducere, vezi TELFER, *op. cit.*, p. 254.

exterioară, și idea că omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este rezolvată prin insistența pe *funcția* omului în lume. Cu alte cuvinte: printr-o combinare a ideii de microcosmos cu ideea de om ca *mediator*.²⁷⁹ Și tocmai combinația aceasta – fără dualismul foarte puternic în legătură cu ființele create, care este un element platonice, dar poate și antiohian la Nemesius – o întâlnim și la Sfântul Maxim, deși utilizată într-un mod personal.

Sfântul Maxim și poziția mediatoare a omului

De fapt, Sfântul Maxim pornește de la început, potrivit premiselor sale hristologice, la rezolvarea oricărei tensiuni care poate exista între ideea de om ca microcosmos și conceptul de chip și asemănare a lui Dumnezeu, tensiune datorată fie unui dualism derivat din tradiția filozofică platonice, fie dihotomiei creștine dintre Creator și creație. Ca și în cazul Nemesius, se pare că și la el perspectiva dualistă este atât de departe de a reprezenta un obstacol pentru acceptarea ambelor concepții, încât promovează mai degrabă combinarea lor. Motivul este iarăși – ca și la Nemesius – acela că accentul se pune pe misiunea pe care omul, ca microcosmos, o are de împlinit –, misiune care este în același timp una de *mediere* – perspectivă care concordă cu convingerea fundamentală a Sfântului Maxim că unitatea trebuie realizată aici pe pământ în diversitate, iar diversitatea trebuie să se împlinească în unitate.

Cele ce am spus acum pot fi bine ilustrate prin acele texte în care Sfântul Maxim dezvoltă sau se referă explicit la ideea de microcosmos. O întâlnim deja în *Ep* 6, unde conceptul este doar sugerat vag. Această epistolă este în întregime dedicată respingerii celor care pretind că sufletul este un corp²⁸⁰, și numai către sfârșitul ei face Sfântul Maxim referire la om ca ο μικρός κόσμος.²⁸¹ Totuși o analiză a acestei secțiuni a argumentării sale arată că aici funcționează o serie de elemente pe care le-am menționat deja. El spune că nu am putea crede în chipul lui Dumnezeu în om dacă sufletul ar fi corporal, tocmai pentru că analogia dintre lume și om ca microcosmos

²⁷⁹ În privința Sfântului Grigorie de Nyssa, soluția problemei se găsește, așa cum am mai spus, în aceeași direcție, deși mai puțin clar. Despre acest aspect, vezi GAÏTH, *La Conception de la liberté*, p. 50 ff.

²⁸⁰ Adversarii săi nu puteau fi origeniști. SHERWOOD a dezbătut problema, dar nu a trecut dincolo de această concluzie negativă; vezi *The Earlier Ambigua*, p. 193, n. 23.

²⁸¹ PG 91, 429 D.

ar fi atunci nedemonstrabilă. Argumentul este elaborat într-o manieră foarte complicată, care ar putea însă, prin analiză, să se rezume în felul următor.²⁸²

Analogia dintre om și lume, amenințată de ideea corporalității sufletului, constă în relația lor comună cu o cauză imuabilă. Pentru întreaga creație, această cauză este Dumnezeu, în legătură cu Care ea se mișcă în mod natural, dar pentru om, ea este cauza substanțială a mișcării (τὸ κινητικὸν αἰτίον), neclintită în ea însăși, dar în relație cu care se mișcă existența organică a trupului. Însă această cauză umană a mișcării, reprezentată în principiu de minte, poartă totodată chipul lui Dumnezeu, în relație cu care se mișcă omul întreg împreună cu întreaga creație. Fără statornicia din om, care este a chipului lui Dumnezeu din el, omul nu ar reflecta cu adevărat lumea în relația ei cu Dumnezeu, ca primă Causă. Nu ar sluji cu adevărat ca microcosmos – înțeles ca mediator, am putea adăuga noi.²⁸³

Într-un alt pasaj mai scurt – în *Amb* 10 –, accentul se pune pe aspectul opus, dar implicațiile sunt aceleași. Aici sunt scoase în evidență posibilitățile de mediere ale omului, dar ideea de microcosmos este implicită. Tonul este negativ, căci contextul reprezintă un avertisment împotriva dezbinării cauzate de om atunci când se întoarce spre lumea materială și nu spre Dumnezeu. Ceea ce se scoate însă în evidență este poziția de mijloc a omului, așa cum este reprezentată de sufletul uman. Prin simțuri omul este în relație cu materia, iar prin minte, cu Dumnezeu. Omul are de ales încotro își va întoarce atenția și, în acest sens, el trebuie să se elibereze de dependența lui de materie. Această eliberare de materie în favoarea relației divine implică însă, la Sfântul Maxim, o structurare corectă a omului ca totalitate, care este premisa lucrării sale de mediator. Omul fiind un microcosmos, poziția lui mediatoare îl va tenta întotdeauna să se rupă de Dumnezeu, așa cum a fost tentat Adam odată, dar nu-l va priva de misiunea lui ordonatoare și unificatoare în cadrul universului, în relație cu care el își poate chiar dezvolta asemănarea cu Sfânta Treime.²⁸⁴

Acest ultim fapt este pe deplin evidențiat într-un al treilea pasaj, care poate servi ca exemplu-cheie de utilizare a ideii de om ca microcosmos și ca mediator. Acest pasaj este prima secțiune din *Amb* 41 (PG 91, 1304 D-1313

²⁸² Deoarece interesul nostru aici se concentrează asupra modului în care este folosită analogia dintre om și lume, lăsăm la o parte problema mutabilității morale și ontologice, deși aceasta este o temă importantă în atenția Sfântului Maxim. Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 193 f.

²⁸³ Vezi *Ep* 6; PG 91, 429 B-432 A.

²⁸⁴ Vezi *Amb* 10; PG 91, 1193 C-1196 B.

B), care se ocupă în întregime de următoarea problemă: cum pot fi depășite cinci diviziuni (διαιρέσεις) fundamentale – atât naturale, cât și nenaturale²⁸⁵ –, caracteristice universului în care trăiește omul? Ni se spune clar, de la început, că această lucrare de reconciliere și unificare este o misiune încredințată de la început omului, dar împlinită de Hristos acum, în locul lui – din cauza căderii omului –, în așa fel, încât el trebuie să trăiască la înălțimea acestei împliniri și să participe activ la ea. În felul acesta, fără îndoială, se pune în prim-plan ideea omului ca mediator. Dar este uimitor cât de strâns se leagă această idee de prezentarea omului ca microcosmos – deși acest ultim concept nu apare explicit în text. Deocamdată vom lăsa deoparte aspectul medierii și ne vom concentra asupra aspectului microcosmic și numai spre sfârșitul acestui capitol ne vom întoarce la problema felului în care concepe Sfântul Maxim misiunea de mediere în sine.²⁸⁶

În primul rând, omul este prezentat aici ca fiind, în toate privințele, *la mijloc*, între extremele creației, cu care se află într-o legătură naturală. A fost adus la ființă ca un atelier atotcuprinzător, legându-le pe toate într-însul.²⁸⁷ I s-a dat totodată puterea de reunire, datorită relației lui armonioase cu diferitele sale componente. Omul a fost adus la existență ca ultima dintre creaturile lui Dumnezeu, pentru că el urma să fie *legătura* (σύνδεσμος) naturală a întregii creații, mediind (μεσιτεύων) între extreme prin elementele proprii sale naturi.²⁸⁸ Astfel, omul a fost chemat să aducă într-o singură unitate, în relație cu Dumnezeu-Cauza, cele ce erau în mod natural separate, începând cu propria sa diviziune rezumată în distincția dintre bărbat și femeie. Depășind această diferență strict umană, omul ar trebui să lase să se manifeste într-însul omul unitar, adică omul care există de fapt chiar și după cădere și care nu este divizat prin diferența dintre bărbat și femeie, pentru că el rămâne în legătură cu principiul (λόγος) comun al naturii umane.²⁸⁹ Și de acolo el poate merge mai departe și poate să unească lumea în ea însăși și să o aducă la o relație armonioasă cu Dumnezeu.²⁹⁰

²⁸⁵ Vezi în cap. II: 1 (p. 71 f.), mai sus, discuția noastră despre folosirea de către Sfântul Maxim a termenului διαιρέσις în acest text. Vezi și cap. VI: 6-10, mai jos, unde acest text servește drept bază a sistematizării.

²⁸⁶ Problema medierii, adică a participării omului la opera de mediere, va atrage atenția noastră în cap. VI, întrucât această mediere coincide de fapt cu procesul de îndumnezeire.

²⁸⁷ PG 91, 1305 A.

²⁸⁸ 1305 B.

²⁸⁹ 1305 CD.

²⁹⁰ 1305 D-1308 C. Cf. cap. VI: 6-10 mai jos.

Aceasta a fost misiunea încredințată omului, pe care însă nu a împlinit-o. A eșuat în menirea sa și a tăgăduit relația lui cu Dumnezeu. A preferat să-și îndrepte mișcarea naturală spre lumea creată, care a fost ea însăși strămutată, și astfel omul a fost salvat numai de Hristos, Dumnezeu Întrupat, Care a împlinit funcția unificatoare și mediatoare a omului, fiind El Însuși om în relație autentică cu Dumnezeu. Asupra acestui punct, Sfântul Maxim stăruie mai mult, arătând felul în care Hristos a împlinit această misiune.²⁹¹ Și o rezumă încă o dată, încheind cu afirmația că Hristos a demonstrat astfel că întreaga creație este una, ca un om nou, ca să spunem așa, împlinită prin reunirea tuturor membrilor ei și tinzând spre sine însăși într-o totalitate a existenței, conform unui principiu simplu și imuabil: aducerea din nimic la existență, care reunește de la început întreaga creație a lui Dumnezeu, în pofida diferențelor ei.²⁹² Împlinirea lucrării de mediere nu încalcă astfel nicio dată principiul fundamental al prăpastiei dintre Creator și creație.²⁹³ Omul ca microcosmos este o făptură printre făpturi.

Un al patrulea text este *Myst 7*, în care ideea de microcosmos apare din nou în prim-plan. Conceptul de om ca mediator este prezent implicit, însă, din cele examinate deja, putem trage concluzia că ideea de microcosmos tinde să fie dezvoltată de Sfântul Maxim astfel, încât să ducă la conceptul de univers ca om cosmic, ideea de $\mu\alpha\kappa\rho\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$. În *Myst 7*, acesta este punctul de pornire. Aici, ca și în restul lucrării, Sfântul Maxim se referă la „un bătrân”, care a dat o interpretare mistică Sfintei Liturghii și ale cărui idei el doar le reproduce și le elaborează.²⁹⁴ Printre aceste idei este una care spune că atât Sfânta Scriptură (cap. 6), cât și universul se pot numi om. Să vedem cum se dezvoltă elementele acestui ultim concept și cum este elaborată analogia dintre om și lume.

Capitolul începe cu ideea de *makranthropos* și numai de acolo se îndreaptă direct către aspectul opus, microcosmosul.²⁹⁵ Analogia este apoi

²⁹¹ 1308 C-1309 D.

²⁹² Vezi studiul nostru asupra ideii de *creatio ex nihilo* la Sfântul Maxim, cap. II: 1 mai sus.

²⁹³ Vezi 1312 AB.

²⁹⁴ Cine este acesta – dacă nu o ficțiune literară – e greu de precizat. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 8 f., a atras atenția noastră asupra faptului că se fac referiri la o asemenea persoană nu doar în *Liber asceticus*, ci și în *Ambiguorum liber*. El îl menționează pe Sofronie, ca o sugestie posibilă, și mai putem adăuga că existența unui *Comentarius liturgicus*, neautentic atribuit lui, este cel puțin o indicație că a existat o tradiție creștină care îl plasa pe Sofronie în rândul comentatorilor Sfintei Liturghii. VON BALTHASAR, KL², p. 365, consideră totuși că problema nu este rezolvată.

²⁹⁵ PG 91, 684 D-685 A.

prelucrată într-un fel care ne reamintește de Nemesius, căci la ambii scriitori se presupune un anumit dualism; așa cum lumea este alcătuită din cele văzute și cele nevăzute, tot așa și omul este alcătuit din trup și suflet. Iar această constituție duală a ambilor face să se reflecte unul într-altul, dar mai trebuie adăugat că lucrurile inteligibile din lume reprezintă sufletul, așa cum sufletul reprezintă lucrurile inteligibile din om, iar lucrurile sensibile ale lumii sunt tipul trupului, așa cum trupul este tipul lucrurilor sensibile din om. Și așa cum sufletul este prezent în trup, la fel și lumea inteligibilă este prezentă în lumea sensibilă.²⁹⁶ Astfel, fiecare formează o unitate caracteristică în diversitate, așa încât, precum există un singur om alcătuit din suflet și trup, legate în unitatea lor, tot așa există o singură lume, alcătuită din aceste două elemente diferite.²⁹⁷

Dar caracterul separat al fiecărui element nu trebuie să fie atât de accentuat, în nici unul dintre cazuri, încât să fie amenințată unitatea lor, iar aceasta este protejată printr-un principiu (λόγος) care nu permite ca acest lucru să se întâmple. Căci există o anumită afinitate între toate, datorită căreia Cauza ființelor create este prezentă mistic într-un mod variat, păstrându-le și unindu-le în același timp pe toate, astfel încât ele rămân neamestecate și nedespărțite.²⁹⁸ Când este urmat acest principiu, întreaga lume poate aștepta o schimbare finală, eshatologică, o zi în care lumea moare ca un om, și atât omul, cât și lumea vor trece prin experiența unei învieri în care dualismul este în sfârșit depășit, în aceea că trupul este total unit cu sufletul, iar lucrurile sensibile cu cele inteligibile.²⁹⁹

Prin urmare, printre analogii mai există aceea a unei învieri similare, finale. Se subliniază însă faptul că omul trebuie să aibă grijă să nu-și îndrepte atenția spre trup, ci să poarte grijă de suflet pe cât posibil, căci el este mai înalt și mai valoros și trebuie să prevaleze în relația cu Sfânta Scriptură, cu lumea și cu omul.³⁰⁰ Prin urmare, o condiție preliminară a lucrării de unificare este aceea de a fi păstrată ordinea corectă a lucrurilor, și în aceasta constă funcția omului ca mediator. Astfel, chiar și în acest text, există o referire indirectă la misiunea omului.

²⁹⁶ PG 91, 685 A.

²⁹⁷ *Loc. cit.*

²⁹⁸ 685 B. Remarcați aici cum se reflectă convingerile hristologice în domeniile interrelaționate ale cosmologiei și antropologiei.

²⁹⁹ 685 C.

³⁰⁰ 685 D.

Omul mediator

Am văzut prin felul în care este folosită, cât de centrală este ideea de om ca microcosmos la Sfântul Maxim, deși nu apare explicit în prea multe texte. Care este motivul principal? Din ceea ce am văzut până acum prin analiza textelor, răspunsul pare destul de accesibil. Într-o teologie în care gândirea hristologică funcționează ca paradigmă pentru înțelegerea lumii și a omului, antropologia trebuie să apară ca zava decisivă de legătură. Numai o înțelegere a omului ca centru al universului creat poate pune într-o dreaptă lumină implicațiile cosmice ale poziției și lucrării de reconciliere ale lui Hristos, cel puțin în contextul gândirii grecești. Iar într-o teologie care afirmă relația reciprocă dintre Întrupare și îndumnezeire, trebuie să existe neapărat o relație strânsă între această îndumnezeire a omului și transfigurarea lumii, așa cum am văzut în extrasele din *Amb 41* și *Myst 7*.

Totuși, în gândirea Sfântului Maxim, Întruparea reprezintă aspectul diferențierii și al limitării, în timp ce îndumnezeirea reprezintă aspectul unirii – aspect pe care l-am văzut reflectându-se fidel în întregul sistem cosmologic –, și astfel ideea de om ca microcosmos, reflectând lumea în diversitatea ei, trebuie să se combine firesc în scrierile Sfântului Maxim cu ideea de om ca mediator, care unește într-însul toate diferențierile fără a le altera integritatea. Dar această lucrare de mediere și unificare este, în același timp, rodul relației omului cu Dumnezeu, al faptului că el este creat după Chipul dumnezeiesc. Căci și restabilirea ordinii autentice (în om prin stăpânirea minții care poartă chipul), și lucrarea de mediere depind de guvernarea principiilor mai înalte, în raport cu care se mișcă lumea aflată în transformare, iar aceasta duce, în cele din urmă, la Dumnezeu, Care le ține pe toate împreună într-o unitate diversificată. Astfel, ideea de om ca mediator este o expresie foarte adecvată a direcției întregii teologii a Sfântului Maxim. Dar ce sunt atunci elementele contrare care trebuie reconciliate prin lucrarea de mediere a omului și cum se reconciliază ele? Trebuie date aici, la sfârșitul acestei secțiuni, câteva indicii ca răspuns la întrebare. Vom face acest lucru raportându-ne la textul din *Amb 41*, pe care l-am menționat deja, în primul rând pentru că aici răspunsul este cel mai bine elaborat, dar și pentru că acest pasaj arată cum funcționează poziția microcosmică a omului în acest context.

Sfântul Maxim distinge cinci „împărțiri” pe care omul trebuie să le depășească. Cea dintre inteligibil și sensibil este doar una dintre ele – a doua. Celelalte sunt: 1) între natura creată și cea necreată; 3) între cer și pământ, în cadrul creației sensibile; 4) între rai și lumea locuită de oameni, în sfera pă-

mânțească și 5) între bărbat și femeie, în cadrul umanității.³⁰¹ În toate aceste cazuri omul are o funcție specifică. El trebuie să înceapă cu propria împărțire, a cincea, care, după Sfântul Maxim, este contrară intenției divine originare în privința omului. Întrucât această împărțire este susținută printr-o relație între sexe caracterizată prin poftă, ea trebuie depășită prin stabilirea unei relații nepătimașe, în care se manifestă principiul comun doar naturii umane și care se stabilește în Hristos prin nașterea Sa dintr-o Fecioară.³⁰² A patra diviziune se tămăduiește prin comportamentul sfânt al omului, care face din rai și din pământul locuit un singur teritoriu comun. A treia împărțire se depășește printr-o viețuire asemenea îngerilor, pe cât îi este omului cu putință, care îl așază pe om pe o traiectorie îndreptată cu totul spre Dumnezeu.³⁰³ Dar, de îndată ce omul a dobândit astfel o cunoaștere asemenea îngerilor, astfel încât nu mai există nici o diferență între a cunoaște și a nu cunoaște, omul poate reconcilia și împărțirea dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă. În această stare el viețuiește prin har într-o comuniune intimă cu Dumnezeu, care duce până la urmă și la depășirea ultimei diviziuni, la unirea mistică cu Dumnezeu – deși, desigur, fără nici o identificare ontologică.³⁰⁴ Așadar, se pune un accent deosebit pe funcțiile „gnostice”, participând împreună cu Dumnezeu la păstrarea împreună a universului prin principiile contemplate ale ființării. Îndumnezeirea și medierea coincid la nivel cosmic, iar temelia amândurora este faptul că omul este o ființă rațională și ca atare, poartă în sine chipul lui Dumnezeu.

B. Căderea omului și consecințele ei

1. Adam și starea originară a omului

Mai există încă o serie de aspecte ale antropologiei care nu au fost tratate până acum: starea originară a omului, căderea, consecințele căderii etc. Ele vor fi însă discutate cel mai adecvat în lumina interpretării relatării bibli-

³⁰¹ PG 91, 1304 D-1305 A.

³⁰² Vezi PG 91, 1305 C și 1309 A. mai vezi cap. VI: 6, pp. 410-417 mai jos.

³⁰³ 1305 D. Vezi, mai departe, cap. VI: 7-8, pp. 420-438 mai jos.

³⁰⁴ 1308 AB. Vezi, mai departe, cap. VI, pp. 438-469 mai jos.

ce a creației și căderii omului de către Sfântul Maxim. Căci tocmai în cadrul unei astfel de tradiții exegetice – mult mai mult decât în sfera considerațiilor filozofice – se plasează opiniile sale asupra acestor probleme.

Starea primară fericită

Ar trebui mai întâi să ne întrebăm cum concepe Sfântul Maxim omul în starea sa originală. Ar mai trebui, desigur, să ne întrebăm ce însușiri cuprinde chipul lui Dumnezeu din om, atunci când este încă neafectat de păcat și de consecințele lui. Răspunsul e dat de combinarea elementelor extrase din diferite texte. Astfel, aflăm că Adam se bucura de libertate spirituală³⁰⁵, pe care era capabil să o folosească în comuniune cu Dumnezeu, căci el avea și o capacitate pentru plăcerea duhovnicească³⁰⁶; mai mult era liber față de păcat³⁰⁷ – sau poate mai bine spus, era fără (ψιλόζ) păcat, căci el nu dobândise niciodată acea nepăcătuire actualizată pe care a arătat-o Hristos, noul Adam³⁰⁸ – și era incoruptibil, de vreme ce el nu păcătuse încă și nu căzuse pradă stricăciunii fizice.³⁰⁹ Pentru acest ultim motiv el se supunea doar legii „venirii la existență” (γένεσις), lege care se armoniza cu principiul naturii sale, dar nu și legii nașterii fizice (γέννεσις) care urmează unei relații sexuale, introduse după cădere³¹⁰ ca mijloc de conservare relativă și echivalent al morții, semnul final al coruptibilității umane.³¹¹ În sfârșit, într-o discuție asupra exprimării Sfântului Grigorie de Nazianz – că primul om a fost gol în simplitatea lui și în viața lui neartificială și nu avea nevoie de îmbrăcăminte³¹² –, Sfântul Maxim

³⁰⁵ *Amb* 42; PG 91, 1316 D.

³⁰⁶ *Thal* 61; CCSG 22, p. 85.

³⁰⁷ *Amb* 42; PG 91, 1317 A.

³⁰⁸ *Amb* 31; PG 91, 1276 C.

³⁰⁹ *Amb* 42; 1317 AB.

³¹⁰ Ar mai trebui notat că Sfântul Clement al Alexandriei considera deja reproducerea sexuală ca o consecință a căderii; vezi *Strom.* 3. 17; GCS Clem. 2, p. 243.

³¹¹ Vezi *Amb* 31; PG 91, 1276 C; 42; 1316 B- 1317 C și *Thal* 61; CCSG 22, p. 85 și 93. În ce privește *Thal* 61, unde termenul γένεσις se folosește pentru a indica felul în care oamenii sub păcat vin la existență, iar termenul γέννεσις, pentru nașterea fără de păcat a lui Hristos, mai trebuie observat că, după părerea Sfântului Maxim, relația sexuală este calea rânduită pentru venirea la existență (modul lor de γένεσις) a ființelor umane după cădere, și poate fi numită astfel o γένεσις καθ' ἡδονήν, în timp ce Hristos a luat asupra Sa, de bunăvoie, nașterea potrivit modului omenesc, însă fără relație sexuală, indicând astfel starea originală a omului. Vom discuta mai târziu consecințele acestei învățături.

³¹² Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* 45, 8; PG 36, 632 C.

elaborează ideea că Adam era gol, nu în sensul că nu avea trup și carne, ci în sensul că era liber de ceea ce face ca trupul uman să fie greoi, muritor și opac. Putea trăi fără ajutorul tehnicii umane și fără vreo îmbrăcăminte, fiindcă trăia în starea de nepătămire (ἀπάθεια), și nu era nevoie să se rușineze și nici nu era supus extremelor de frig sau cald.³¹³ Era nepătămitor prin har, liber de necesitățile cauzate de situații exterioare și înțelept, căci el se bucura de o cunoaștere (γνώσις) mai presus de sfera contemplării pur naturale.³¹⁴

Așadar, putem recunoaște că Sfântul Maxim descrie destul de elocvent starea originară fericită a omului. Acest lucru a fost observat de mulți teologi. Însă problema care rămâne este cât de mult implică ea participarea primului om la toate binecuvântările cerești care sunt făgăduite păcătoșilor mântuiți în lumea ce va să vină. Cu alte cuvinte, trebuie să ne întrebăm în ce fel concepe Sfântul Maxim procesul mântuirii și îndumnezeirii: doar ca restaurare a stării originare a omului? Sau, altfel, cum își imaginează el o dezvoltare a omenirii care întrece orice l-a caracterizat pe om la început?

Heintjes adoptă o poziție extremă în discuția acestui aspect, susținând că Sfântul Maxim crede că Adam dobândise deja asemănarea divină desăvârșită, întrucât el se dăruise liber lui Dumnezeu.³¹⁵ Aceasta însă nu poate fi decât rezultatul unei înțelegeri eronate a exprimării Sfântului Maxim, căci, potrivit cuvintelor Sfântului, asemănarea desăvârșită și îndumnezeirea sunt, în mod clar, puse în fața omului ca scop, în virtutea creării lui după chipul lui Dumnezeu. Adam putea împlini acest scop doar printr-o decizie a voinței sale libere.³¹⁶ Și, după Sfântul Maxim, Adam a eșuat în calea lui, pentru că a luat imediat decizia greșită (ἄμα τῷ γενέσθαι).³¹⁷ Disdier este mai aproape de adevărul textelor, subliniind că ceea ce Dumnezeu i-a comunicat omului la început era o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, legată de o dorință și de o dragoste pentru El, dar el continuă și se hazardează în a spune că Sfântul Maxim l-ar fi putut considera pe Adam întemeiat într-o stare de cunoaștere mistică.³¹⁸ Dar nu este aceasta iarăși o exagerare? Căci, la Sfântul Maxim, viața duhovnicească culminează în ceva mai presus de γνώσις, într-o unire mistică cu Dumnezeu în iubire.³¹⁹

³¹³ Amb 45; PG 91, 1353 AB.

³¹⁴ Ibid.; 1353 CD.

³¹⁵ HEINTJES, BiNJ 6 (1943), p. 65 f., cu ref. La Amb 42; PG 91, 1345 D-1348 A.

³¹⁶ Vezi Amb 42; PG 91, 1345 D.

³¹⁷ Thal 61; CCSG 22, p. 85. Cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 171 f., n. 154.

³¹⁸ DISDIER, EO 29 (1930), p. 305 și n. 2.

³¹⁹ Vezi mai departe cap. VI: 11 mai jos, despre procesul de îndumnezeire.

În sfârșit, Sherwood se simte obligat, la un moment dat, să tragă concluzia că, cel puțin uneori, Sfântul Maxim gândește pur și simplu în termenii identității dintre început și sfârșit – în ciuda respingerii clare a mitului origenist al unei henade primare a ființelor raționale, în care mântuirea constă într-o întoarcere la unitatea originară în Dumnezeu. Acest aspect este cu atât mai surprinzător, cu cât este vorba exact despre ideea identității dintre început și sfârșit, care a fost anatemizată, ca eroare origenistă, în anatema a XV-a a lui Iustinian, după cum a arătat și Sherwood.³²⁰ Sherwood mai adaugă însă că Sfântul Maxim respinge origenismul la un nivel mai adânc decât acesta, și nu este afectat de utilizarea mai mult sau mai puțin întâmplătoare a argumentării ciclice. Se mai poate adăuga faptul că identificarea începutului cu sfârșitul, de felul celei pe care o întâlnim de exemplu în *Amb 7*, unde începutul și sfârșitul a toate sunt identificate cu intenția, respectiv cu scopul lor³²¹, nu implică în mod necesar ideea de simplă restituire, căci intenția și scopul sunt termeni care se referă la realități care le transcend. Și dacă Dumnezeu este văzut ca scop al omului, și totodată ca început și sfârșit al său, Sfântul Maxim trebuie să se fi gândit că Dumnezeu, ca început, stabilește o distanță și o diferență față de El Însuși, oferind, în același timp, posibilitatea transcenderii ei. Această diferență este însăși premisa mișcării către El, ca scop final; ea se aplică omului primar și nu va fi niciodată abandonată decât în sens mistic.³²²

Sfântul Maxim proslăvește oare starea lui Adam, pentru a oferi o imagine clară a stării viitoare binecuvântate a omului îndumnezeit? Nimic nu poate fi mai departe de adevăr. Am putea suspecta, mai degrabă, că face acest lucru pentru a sublinia posibilitățile nelimitate ce ne stau înaintea, atunci când omul este restaurat, în Hristos, la statura de chip al Său, și este chemat să-și urmeze în har scopul divin, începând de la punctul în care Adam nu a mai izbutit să facă acest lucru.

Această întrebare se leagă însă și de problema relației Sfântului Maxim cu unii dintre predecesorii săi, pentru care conceptul de creație dublă este deosebit de important, raportat la starea originară a primului om și la problema restaurării. De aceea, întrebarea următoare ar trebui să fie: cum consideră Sfântul Maxim această idee?

³²⁰ SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 91, n. 40 și 86 cu n. 34.

³²¹ PG 91, 1073 C. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 91, n. 40 citează acest text.

³²² Vezi cap. II mai sus, și SHERWOOD, *op. cit.*, p. 95, n. 49, unde ultimul remarcă uneori o diferență la Sfântul Maxim între limită (πέρας) și scop (τέλος).

Ideea dublei creații la predecesorii Sfântului Maxim

Ideea unei duble creații se întâlnește deja la Filon, ca o interpretare a dublei relatări biblice de la Geneză 1 și 2. Astfel, Filon face deosebire între omul ideal, creat după chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 27), și omul trupesc, făcut din pământ (Fac. 2, 7). Primul om este mai mult sau mai puțin identificabil cu ideea de om, fiind doar obiect al gândirii, necorporal, incoruptibil, nici bărbat, nici femeie, pe când al doilea, omul empiric, alcătuit din materie (adică din $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$), este obiectul percepției simțurilor, este alcătuit din trup și suflet, este muritor și este fie bărbat, fie femeie.³²³ Cel dintâi aparține lumii inteligibile, iar cel de al doilea lumii sensibile.³²⁴ Nu se presupune aici nici o cădere înainte de a doua creație, așa cum a fost mai târziu interpretarea lui Origen, dar există un puternic dualism platonian în gândirea lui Filon. Acest dualism însă tinde să coincidă cu cel al divinului și umanului, în sens biblic, căci omul făcut după chipul lui Dumnezeu este, pentru Filon, și un aspect al Logosului (care conține rațiunile - $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$).³²⁵

Concepția lui Filon despre creația dublă a fost preluată de Origen, dar dezvoltată într-o direcție diferită. Pe de o parte, i-a dat un caracter mai creștin, schimbând deosebirea lui Filon dintre omul ideal și omul corporal într-o distincție paulină dintre omul lăuntric și omul din afară, cel dintâi fiind identificat cu sufletul sau, mai ales, cu mintea. Dar, pe de altă parte, este bine știut că el a combinat această idee cu mitul unei căderi preistorice a lumii inteligibile, astfel încât a considerat că această lume a fost adusă la existență prin prima creație, în timp ce a doua creație s-a petrecut atunci când mințile ($\nu\acute{o}\epsilon\varsigma$) căzute sau transformat în suflete, astfel încât au avut nevoie de trupuri pentru edificarea lor spirituală.³²⁶ Există, așadar, și la Origen, un om făcut (*factus*) după chipul lui Dumnezeu, care a fost creat mai întâi, și un al doilea om, care este alcătuit din materie (*plasmatus*). Cel dintâi era nevăzut, necorporal, necorupt, nemuritor; cel de al doilea, corporal, văzut etc.³²⁷ Apoi primul om era gen masculin și gen feminin, ceea ce înseamnă, în interpretarea alegorică a lui Origen, că el posedă două elemente constitutive ale omu-

³²³ Vezi Filon, *De opif. mund.* 134; COHN&WENDLAND, I, p. 46 f., și *Leg. Alleg.* 1, 31; p. 68 f.; cf. WOLFSON, *Philo* I, p. 310.

³²⁴ Cf. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri*, Paris 1950, p. 46 f., care, de asemenea, consideră că Sfântul Apostol Pavel, în 1 Cor., poate să fi reacționat împotriva acestui fel de înțelegere.

³²⁵ Acest lucru este în mod special accentuat de DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, p. 173.

³²⁶ Cf. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 149.

³²⁷ Origen, *In Gen.*, hom. 1, 13; GCS Orig. 6, p. 15.

lui nostru lăuntric, și anume mintea și sufletul, în timp ce al doilea om constă în bărbat și femeie.³²⁸ Evident, pentru Origen, doctrina dublei creații promovează o concepție a lucrării complete a mântuirii omului, în sensul unei simple restituiri și întoarceri la unitatea originală.

Evagrie, care este unul dintre cei mai reprezentativi scriitori ai tradiției origeniste, îl urmează, desigur, pe Origen, în interpretarea lui generală. Această concluzie se poate trage și direct, și indirect. Așadar, și pentru el există o cădere preistorică, ce este definită ca ieșire a ființelor inteligibile din unitatea originală³²⁹, și apoi o a doua creație, realizată de Dumnezeu, dar datorată celui rău.³³⁰ Prima creație este a intelectelor (νόεζ)³³¹, a doua este alcătuirea naturii trupurilor noastre de către Hristos.³³² O descriere detaliată a căderii, cauză a acestei a doua creații, ca dezintegrare a minții (νοῦς) originare, este dată explicit în *Epistola către Melania*.³³³ Prin urmare, poziția lui Evagrie este evidentă, iar dezvoltarea spirituală este concepută de el ca întoarcere a ființelor inteligibile la o unitate originală, concepție care a fost unul dintre principalele puncte de acuzare a origeniștilor.

Printre Sfinții Părinți capadocieni, Sfântul Grigorie de Nyssa a fost cel mai clar influențat de primii scriitori alexandrini. Nu este deci surprinzător să-l găsim și pe el luptându-se cu problema unei duble creații. Concepția sa este însă foarte mult diferită de cea a lui Origen, încât rămîne de discutat dacă el promovează sau nu creația dublă, în sensul real al cuvântului. După cum a arătat W.Völker, Sfântul Grigorie se apropie foarte mult de Filon, pe care îl urmează atunci când se referă la starea ideală a omului, din Fac. 1, și la omul empiric, din Fac. 2.³³⁴ Ne îndoim însă că s-ar putea vorbi despre o creație reală în primul caz, căci acest om ideal – care nu este încă Adam, ci specia omului – există numai în preștiința lui Dumnezeu³³⁵, dar ca tip de umanitate, care va fi realizată în trupul lui Hristos. Există, așadar, pentru

³²⁸ Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 153.

³²⁹ Vezi, de ex., Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 51; în PO 28, p. 41 f.; 6. 75; p. 249.

³³⁰ *Cent. gnost.* 6. 36; PO 28, p. 231 ff.

³³¹ *Cent. gnost.* 3. 24; PO 28, p. 107.

³³² *Cent. gnost.* 3. 26; PO 28, p. 107; cf. GUILLAMONT, *Les „Kephalaia Gnostica”*, p. 109.

³³³ Vezi FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus*, p. 617. A doua parte a textului siriatic a acestui tratat, necunoscută lui Frankenberg, a fost publicată de G. VITESTAM, *Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de „La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne”*. Publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192. (Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1963-1964:3.) Lund 1964.

³³⁴ VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 64 cu ref.

³³⁵ *De hom. opif.* 16; PG 44, 185 B și 23; 204 D; cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 64, n. 4.

Sfântul Grigorie un om ideal, după chipul lui Dumnezeu, care este, de fapt, tipul viitoareii umanități fericite. Acest om nu se diferențiază după sex („bărbat și femeie i-a făcut pe ei”, din Fac. 1, 27, este înțeleasă ca o adăugare). Pe de altă parte, „a doua” creație divide umanitatea în bărbat și femeie, deși acest lucru nu schimbă caracterul presexual al chipului divin din acest „al doilea” om, căci distincția de sex din crearea lui Adam este făcută de Dumnezeu în perspectiva căderii viitoare.³³⁶

La Sfântul Grigorie de Nyssa cel puțin, nu găsim nici o idee a căderii dintre prima și a doua creație. Mai mult, „prima creație” este văzută ca prefigurare a unei viitoare umanități fericite. Căderea decisivă se petrece *după* cea de a doua creație, deși aceasta din urmă este realizată în perspectiva căderii. În felul acesta, Sfântul Grigorie poate combina descrierea unei stări originare a creației primului om empiric – care este, el însuși, numai un reprezentant al tuturor generațiilor viitoare –, cu anticiparea stării fericite ce va veni, așa cum se realizează ea prin Hristos. Astfel, viața la început era simplă, după Sfântul Grigorie, iar materia – căci a fost și va fi materie – era ușoară și transparentă, iar omul avea trup spiritual, era nesticăcios, transparent, nemuritor și respira nepătimire, puritate și absența sexualității.³³⁷ Întrucât aceasta este și descrierea stării viitoare, putem fi tentați să tragem concluzia că și Sfântul Grigorie concepe dezvoltarea spirituală a omului numai ca pe o reîntoarcere. Dar dacă avem în vedere că „prima creație” este, într-o măsură mai mare sau mai mică, doar o anticipare, vom vedea că omul din Adam, omul empiric, dintr-un punct de vedere nu se va mai întoarce niciodată la o stare originară, care a fost a lui, întrucât el nu a avut niciodată experiența vieții umane ideale a primei creații. Acesta pare să fie motivul pentru care Adam este întotdeauna considerat asemenea tuturor celorlalți oameni.³³⁸

Oricare ar fi concluzia la care se poate ajunge în legătură cu această problemă, și anume dacă Sfântul Grigorie de Nyssa promova sau nu, în realitate, ideea unei creații duble, trebuie să recunoaștem că la el, acest concept a fost cel puțin modificat în așa măsură, încât ideea unei dezvoltări duhovnicești, care merge dincolo de orice a experimentat deja omul, nu mai este ex-

³³⁶ Vezi BURGHARDT, *The Image of God in Man*, p. 139 și VÖLKER, *op. cit.*, p. 64 cu ref. Mai trebuie remarcat că Sfântul Grigorie își întemeiază ideea exclusiv pe Gen 1: 26 și 27 și nu pe Gen 2: 7; cf. G.B.LANDNER, „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa”, DOP 12 (1958), p. 83.

³³⁷ Cf. GAÏTH, *La Conception de la liberté*, p. 52 ff.

³³⁸ Pentru Sfântul Grigorie el este simplu, primul om care a păcătuit. Despre această problemă, vezi discuția la GAÏTH, *op. cit.*, pp. 111- 117, în special p. 115 f., care a arătat originalitatea Sfântului Grigorie în acest punct.

clusă. În plus, acest lucru este important pentru noi, întrucât tocmai asupra acestui punct și Sfântul Maxim pare să-și fi adus o contribuție personală.

„Veșmintele de piele”

Dar înainte de a-l compara pe Sfântul Maxim cu predecesorii săi, mai trebuie să adăugăm câteva observații cu privire la o altă idee, strâns legată de cea a dublei creații: interpretarea literală a expresiei „veșmintele de piele” de la Fac. 3, 21. Din textele lui Origen care sunt la dispoziția noastră este greu să-ți dai seama dacă aceste veșminte erau trupurile ca atare – deși el subliniază că veșmintele au fost luate de la animale, că erau pentru păcătoși și indicau efemeritatea și fragilitatea omului căzut³³⁹, și argumentează că această interpretare este mai bună decât cea a lui Platon, aceea că sufletele și-au pierdut aripile și au căzut.³⁴⁰ Dar un număr mare de teologi care l-au contestat mai târziu confirmă în mod unanim că a făcut această identificare. Întâlnim polemici împotriva ei la Sfinții Metodie, Epifanie și în alte documente antiorigeniste.³⁴¹ Așadar, este destul de clar că această interpretare a fost considerată ca fiind legată de doctrina preexistenței sufletelor și a căderii preistorice, și, de asemenea, de cea a pierderii chipului divin din om după cădere.³⁴²

Totuși, Evagrie – principalul reprezentant al origenismului de mai târziu – nu oferă nici un text în care să se găsească în mod special aceeași interpretare, deși el crede într-o stare fericită de simplitate a minții.³⁴³ Sfântul Macarie, pe de altă parte, îl urmează îndeaproape pe Origen, interpretând veșmintele ca trupul în sine.³⁴⁴

³³⁹ Vezi Origen, *In Lev. hom.* 6, 2; GCS Orig. 6, p. 362, 14 ff. Așa cum a arătat J QUASTEN, „A Pythagorean Idea in Jerome”, *AJPh* 63 (1942), pp. 207-215 – în privința Fericitului Ieronim –, această interpretare conține o referire la ideea pitagoreană că lâna este un simbol al morții, întrucât ea provine de la un animal destinat să moară, principiu deschis diferitelor grade de spiritualizare; cf. BURGHARDT, „Cyril of Alexandria on «Wool and Linen»”, *Traditio* 2 (1944), p. 486.

³⁴⁰ *Contra Cels.* 4. 40; GCS Orig. 1, p. 313 f., 25 ff.

³⁴¹ Vezi Metodie, *De resurr.* 1. 29; GCS, p. 258; și indirect, într-un citat lung, în Epifanie, *Paraion*, în special în 64, 47; GCS, Epiph. 2, p. 472 f.; și, mai departe, Epifanie, *ibid.*, p. 64, 4, 9; p. 412, 12-15 și *Ancoratus* 62; GCS Epiph. 1, p. 74 f. Pentru alte documente, vezi GUILLAMONT, *Les „Kephalaia gnostica”*, pp. 89 (Epiphanius-Epifanie) și 90 (Jerome-Fericitul Ieronim).

³⁴² Vezi GUILLAMONT, *op. cit.*, p. 109, n. 131.

³⁴³ Vezi discuția noastră despre conceptul de minte, pp. 107-113 mai sus.

³⁴⁴ Vezi Macarie cel Mare, *Hom. in Gen.*; PG 10, 1400 C- 1404 C.

O interpretare alegorică pe linia lui Origen a „veșmintelor de piele” – deși într-o formă modificată, alcătuită de Metodie³⁴⁵ – se va găsi însă la Sfântul Grigorie de Nyssa, la care această speculație devine centrală. Desigur că pentru el veșmintele nu sunt trupurile ca atare – căci respinge preexistența sufletelor –, ci o anumită însușire a naturii noastre trupești de după cădere, un temperament trupesc, diferit de cel al omului primei creații.³⁴⁶ Sfântul Grigorie este de acord cu Origen în privința afirmației fundamentale că „pielea” simbolizează ceea ce are omul în comun cu animalele, iar veșmintele sunt astfel ceea ce s-a adăugat omului ca rezultat al experienței lumii înconjurătoare, prin simțurile împătimate. Ele includ tot ce ține de natura animală – Sfântul Grigorie însuși menționează relația sexuală ca mijloc de procreare și toate caracteristicile trupești ale diverselor vârste ale vieții omului.³⁴⁷ Căderea a dus, prin plăcere, la rușine și frică, iar la sfârșit, la acoperirea omului cu aceste veșminte, pe care Sfântul Grigorie le numește moarte și care sunt un semn al efemerității prezente a omului.³⁴⁸ Sexualitatea este semnul cel mai proeminent al existenței lor, după Sfântul Grigorie care, din motive personale, a adoptat o atitudine negativă față de căsătorie. Dar el presupune o natură trupească rafinată înainte de cădere – veșminte de lumină³⁴⁹ –, reînnoită în Hristos³⁵⁰, și o împlinire posibilă a destinului umanității mai presus de diferențierea sexuală, în acord cu această natură trupească superioară.³⁵¹

Întâlnim însă o formă și mai modificată a aceleiași speculații, la Sfântul Grigorie de Nazianz, care arată că interpretarea alegorică a „veșmintelor de piele”, pe linia lui Origen, nu este legată în mod necesar de negativismul particular al Sfântului Grigorie de Nyssa, în raport cu viața sexuală. Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă doar că rigiditatea și greutatea specifice trupului uman, după cum toți știm, poate fi o consecință a căderii, simbolizată prin „veșmintele de piele”, dar că trupurile noastre de astăzi nu sunt totuși foarte diferite de ceea ce a avut omul înainte de cădere.³⁵²

³⁴⁵ Vezi *De resurr.* 1 38-39; GCS, p. 281 ff.

³⁴⁶ Cf. LADNER, *art. cit.*, p. 88 f.

³⁴⁷ Vezi *De anim. Et resurr.*; PG 46, 148 C-149 A; cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 55 f.

³⁴⁸ *De virg.* 12; JAEGER 8, 1, p. 302.

³⁴⁹ Corespunzând ideii mai vechi de veșminte de pânză; cf. QUASTEN, *art. cit.*, p. 212.

³⁵⁰ Relația dintre această idee și riturile baptismale a fost dezvoltată de DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 25-31.

³⁵¹ Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 56 f.

³⁵² Vezi J. PLAIGNEAUX, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris 1951, p. 426 f. Sfântul Chiril al Alexandriei considera veșmintele de lână simbol al morții, dar nu

Sfântul Maxim și conceptul dublei creații

Care este acum relația Sfântului Maxim cu această tradiție a interpretării *Genezei*? Sherwood este de părere că Sfântul Maxim a acceptat ușor „doctrina dublei creații a Sfântului Grigorie [...] care argumentează în sens invers, de la starea omului în ceruri (Mt. 22: 30) la starea paradisiacă.”³⁵³ Am văzut deja că avem motive să ne îndoim dacă Sfântul Grigorie susține sau nu doctrina unei duble creații, în sensul real al cuvântului, întrucât starea primară a omului la care face referire reprezintă probabil mai mult o intenție divină decât o realitate stabilită.³⁵⁴ Și am mai văzut că interpretarea Sfântului Grigorie de Nazianz – a cărei influență asupra Sfântului Maxim este cel puțin mai explicită decât cea a Sfântului Grigorie de Nyssa – reprezintă un element al aceleiași tradiții, dar într-o formă și mai modificată. De aceea, nu este deloc cazul să presupunem o acceptare ușoară a ideii dublei creații.

Există, de fapt, un text, *Thal* 1, în care Sfântul Maxim se apropie foarte mult de doctrina a unei creații duble în forma modificată pe care am întâlnit-o la Sfântul Grigorie de Nyssa și unde se referă explicit la Sfântul Grigorie ca învățător al său, chiar în privința acestui aspect. Întrebarea este dacă patimile cardinale stoice – dorința (ἐπιθυμία), pofta (ἡδονή), frica (φόβος) și întristarea (λύπη) – sunt rele în sine sau sunt rele doar prin reaua întrebuintare. Sfântul Maxim răspunde susținând că patimile nu au fost create o dată cu omul, ci au intrat în partea irațională a sufletului după cădere. Totuși, ele pot fi bune dacă sunt întrebuintate în ascultare față de Hristos, iar acest lucru poate fi exemplificat cu fiecare din cele patru patimi menționate.³⁵⁵ Vedem că interesul Sfântului Maxim este aici foarte asemănător cu cel al Sfântului Grigorie. Dar în acest text nu există nici o referire la caracterul trupesc al omului, nici cuvântul creație nu este folosit în legătură cu intrarea patimilor în viața omului. De fapt suntem lăsați să ghicim singuri cum au apărut aceste condiții secundare.

Asupra acestui ultim punct, *Thal* 61 dă însă mai multe informații. Acolo aflăm că pofta simțurilor și durerea nu au fost create o dată cu natura umană. Dar exista în om o capacitate pentru o altfel de poftă (ἡδονή), la ni-

pare să fi făcut vreo referire explicită la „veșmintele de piele” de la Fac. 3: 21; vezi BURG-HARDT, *art. cit.*, p. 484.

³⁵³ SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 91, n. 40.

³⁵⁴ Vezi mai sus, p. 168.

³⁵⁵ *Thal* 1; CCSG 7, p. 47 f. Pentru o reproducere a părții acestui text, vezi BLOWERS, *op. cit.*, p. 89, n. 172.

velul lui νοῦς, un fel de plăcere spirituală. Și suntem informați că tocmai această capacitate a fost greșit întrebuințată de către om și întoarsă spre lumea sensibilă. Ea însăși a fost astfel transformată în poftă nefirească. Atunci Dumnezeu, în providența lui, a pus în om durerea (ὀδύνη), drept consecință necesară și corelativ al poftei simțurilor – din pricina căreia a fost și legea morții înrădăcinată în om.³⁵⁶ Prin urmare, vedem că nu există în gândirea Sfântului Maxim ideea unei a doua creații reale, ci mai degrabă a unor consecințe, introduse providențial, ale întrebuințării greșite de către om a capacității sale de a se bucura de plăcerea adevărată.

Aflăm mai departe, și aici, indirect și în alte texte, că după cădere Dumnezeu a introdus în viața omului, în mod providențial, o altă consecință, legea procreării prin zămislire și naștere (γέννησις).³⁵⁷ Aceasta este o lege secundară a naturii umane – implicând „zămislirea prin însămânțare și nașterea prin distrugere” (adică distrugerea fecioriei)³⁵⁸, care însă a fost încălcată mai târziu prin venirea lui Hristos la existența pământească (nașterea Sa dintr-o Fecioară), reînnoind legile „divine cele dintâi și adevărate” ale vieții umane.³⁵⁹ Sfântul Maxim mai spune explicit că el crede că la început exista un alt mod de procreare pentru om, dacă nu ar fi încălcat porunca dumnezeiască.³⁶⁰

Este însă foarte greu de spus dacă aceste afirmații implică sau nu faptul că Sfântul Maxim a considerat această introducere secundară de legi și consecințe o „a doua creație”, chiar în sensul pe care l-am discutat în legătură cu Sfântul Grigorie de Nyssa. În primul rând, datorită celor spuse în textul deja citat; dacă exista pentru om un alt mod de procreare decât cel prin poftă, atunci acesta din urmă trebuia să fi fost potențial prezent, căci nici unul dintre ele nu se manifestase până la alegerea decisivă a lui Adam; în al doilea rând, pentru că pare să existe o diferență între poziția Sfântului Grigorie și a Sfântului Maxim. Ceea ce a învățat Sfântul Maxim de la Sfântul Grigorie, după cum spune el însuși, este faptul că ceva a fost introdus de Dumnezeu în natura omului după cădere, dar evident nu și că ar fi fost mai întâi o concepție divină a omului ideal ca omenire și abia apoi o creare a lui Adam, ca cel dintâi dintre oameni. Dar dacă există la Sfântul Grigorie o doctrină reală a dublei creații, ar trebui să se refere în primul rând la acest tip de dualism. Căci, potrivit Sfântului Grigorie, introducerea după cădere a unor ele-

³⁵⁶ CCSG 22, p. 85.

³⁵⁷ Vezi, de ex., *Amb* 42; PG 91, 1317 A.

³⁵⁸ *Ibid.*; 1341 C.

³⁵⁹ Vezi *Amb* 31; 1276 B-c și 41; 1313 CD.

³⁶⁰ *Amb* 41; 1309 A.

mente trupești în viața omului – la care se referă Sfântul Maxim – este pregătită providențial încă de la crearea lui Adam. După cum am văzut, Adam nu este diferit de alți oameni. La Sfântul Maxim, dimpotrivă, primul om și Adam par să fie unul și același. Suntem astfel aproape obligați să tragem concluzia că probabil Sfântul Maxim nu-l urmează pe Sfântul Grigorie acolo unde el are o doctrină care seamănă cu ideea unei duble creații, iar acolo unde îl urmează, nu afirmă deloc dubla creație. Prin urmare, nu este nevoie să vorbim despre o dublă creație la Sfântul Maxim.

Sfântul Maxim și „veșmintele de piele”

Înainte de a încheia secțiunea cu această concluzie, mai trebuie să adăugăm totuși câteva cuvinte despre Sfântul Maxim și interpretarea „veșmintelor de piele”. Există, se pare, un singur text, *Amb* 45, unde Sfântul Maxim arată, indirect, că este conștient de interpretarea origenistă și gregoriană. Dar Sfântul Maxim tratează problema acolo în felul lui caracteristic, nu în relație cu Sfântul Grigorie de Nyssa, ci cu o anumită expresie a Sfântului Grigorie de Nazianz, pe care o comentează.³⁶¹ I-am prezentat deja conținutul: Adam era gol, nu în sensul de a fi fost fără trup sau carne – polemică îndreptată, evident, împotriva interpretării origeniste –, ci în sensul că era liber de ceea ce face trupul să fie greoi, efemer și opac. Era totodată liber de necesitățile pământești de tot felul. Această ultimă afirmație se apropie de fapt foarte mult de gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa cu privire la diferența dintre primul om și omul căzut, dar tocmai de aceea pare surprinzător că Sfântul Maxim nu face referire nici la interpretarea Sfântului Grigorie cu privire la veșmintele de piele, nici la o dublă creație. Dimpotrivă, ia mai degrabă literal goliciunea lui Adam și spune că el nu avea nevoie de haine pentru că nu simțea nici frig, nici rușine. Sfântul Maxim pare astfel să fie de acord cu Sfântul Grigorie, că schimbările în temperamentul trupesc al omului s-au petrecut după cădere – fiind de acord cu el și în privința stării nesexuale a omului de la început –, dar acest acord nu se referă și la o interpretare comună a „veșmintelor de piele”. Asupra acestui aspect se bazează pe Sfântul Grigorie de Nazianz, cu poziția lui foarte mult modificată. Ar fi greu să nu vedem în această atitudine o anumită precauție față de orice ar putea fi suspectat ca erezii origeniste, chiar și atunci când se putea baza pe autoritatea Sfântului Grigorie de Nyssa. Tot așa, ar fi greu să nu vedem în această pre-

³⁶¹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.* 45, 8; PG 36, 632 C.

cauție o evaluare categoric pozitivă a alcătuirii trupești a omului, evaluare care ar fi fost în armonie cu întreaga gândire a Sfântului despre om, ca natură compusă.

2. *Căderea lui Adam și cauzele ei*

Opiniile generale ale Sfântului Maxim despre felul căderii omului și consecințele ei nu-l deosebesc de alți Sfinți Părinți creștini din vechime. De aceea ar fi suficient aici să dăm un scurt rezumat a ceea ce are Sfântul Maxim să ne spună. Sunt însă câteva detalii în prezentarea sa care par mai personale sau originale și vom încerca în raport cu ele să schițăm relația lui cu scriitorii mai vechi.

Greșeala omului și ispita diavolului

Sfântul Maxim împărtășește, desigur, convingerea creștină generală că Dumnezeu nu l-a influențat pe om să cadă. Păcatul originar este greșeala omului, dar ea a fost cauzată și de atacurile persuasive ale diavolului. Sfântul Maxim se referă explicit și la întrebuintărea greșită a libertății naturale a omului, și la seducția diavolului, și nu vede nici o contradicție în această asociere. În unul și același text (*Thal* 61), vorbește, într-un loc³⁶², exclusiv despre greșeala omului și într-altul³⁶³ despre seducția diavolului, cauză activă a răului. Iar într-o referire scurtă la cădere, cum ar fi cea de la sfârșitul textului din *Amb* 38, subliniază că diavolul l-a rănit pe om cu spinul plăcerii și astfel l-a dus la pieire³⁶⁴, sau într-un pasaj similar, cum ar fi rezumatul din *Amb* 8, poate să nu-l menționeze pe diavol deloc.³⁶⁵ În ambele cazuri rămâne un element important al libertății umane: diavolul încearcă să convingă sau, iarăși, omul este tentat de poziția lui de a fi în mijloc în lume, dar omul este cel care decide. Libertatea aparține naturii umane, face parte din calitatea de chip a omului, dar omul o folosește spre distrugerea sa.

Această perspectivă se leagă, la rândul ei, de felul cum Sfântul Maxim înțelege răul. Răul este conceput în termeni cu totul negativi. La Sfântul

³⁶² CCSG 22, p. 85.

³⁶³ *Ibid.*; p. 95.

³⁶⁴ PG 91, 1301 A.

³⁶⁵ PG 91, 1104 AB.

Maxim, ca și la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, răul nu are existență substanțială.³⁶⁶ În Prologul la *Quest. ad Thal.*, Sfântul Maxim definește răul fie ca necunoaștere a Cauzei lucrurilor, fie ca eșec al omului de a-și orienta energiile naturale către Scopul lui adevărat.³⁶⁷ Și nu este nimic mai mult decât atât, adaugă Sfântul Maxim, înainte de a continua *formal* cu o definiție pozitivă: o mișcare irațională a facultăților naturale către altceva decât către scopul lor adevărat.³⁶⁸ Astfel, punctul decisiv în rău este această eșuare, această neîmplinire a capacităților naturale umane, în care omul se îndepărtează de Dumnezeu, și întreaga istorie a căderii lui Adam se poate descrie în felul acesta.

Prin urmare, Sfântul Maxim ne spune că diavolul, care căzuse din cauza mândriei și îl pizmuia pe om, dorind să-l facă pe om părtaș la căderea lui³⁶⁹, și-a acoperit pizma cu bunăvoință și l-a convins pe om să-și îndrepte dorința către alte lucruri, și nu spre Cauza a toate, făcându-l astfel să nu mai cunoască această Cauză.³⁷⁰ Diavolul l-a ispitit pe om printr-o stratagemă, pretinzând că este binevoitor și apelând la iubirea de sine a omului (φιλαυτία).³⁷¹ Dar, pe de altă parte, tot din acest motiv, căderea a fost în întregime greșeala omului, pentru că s-a lăsat convins de plăcerea (ήδονή) pe care i-a sugerat-o diavolul³⁷², și astfel, în mod liber, și-a întors capacitatea naturală de a se bucura de plăcerea duhovnicească (ήδονή) spre lumea sensibilă, preferând plăcerile ei în locul lui Dumnezeu. Această pervertire a bucuriei adevărate s-a produs în relație cu lumea sensibilă.³⁷³ Omul nu numai că a devenit neștiutor, dar a căpătat o anumită asemănare cu animalele³⁷⁴ și și-a folosit capacitățile intelectuale în scopul căutării a mai multă plăcere, iubirea de sine (φιλαυτία) urmărind totdeauna pofta simțurilor (ήδονή).³⁷⁵

Însă plăcerea senzuală atrage întotdeauna corespondentul ei negativ, durerea (ὀδύνη)³⁷⁶, prevedere prin care Dumnezeu a introdus o contraforță pu-

³⁶⁶ Vezi scoliile la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul; PG 4, 304 D; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 143.

³⁶⁷ CCSG 7, p. 35 și p. 29.

³⁶⁸ CCSG 7, p. 29 ff.

³⁶⁹ *Thal* 61; CCSG 22, p. 95.

³⁷⁰ *Thal, Prol.*, CCSG 7, p. 29 ff.

³⁷¹ *Ep* 2; PG 91, 396 D.

³⁷² *Loc. cit.*

³⁷³ *Thal* 61; CCSG 22, p. 85.

³⁷⁴ Cf. *Thal* 1; CCSG 7, p. 47.

³⁷⁵ *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 31.

³⁷⁶ *Ibid.*; p. 31.

nitivă și purgativă în viața omului căzut.³⁷⁷ Acest lucru îl face acum pe om – inspirat în continuare de diavol – să găsească metode prin care să se bucure de plăcere și să scape de durere, iar aceste metode reprezintă noul obiect al activității intelectuale a omului.³⁷⁸ El încearcă să separe pofta de durere, dar întotdeauna își va cauza durerea căutând plăcerea și va încerca să scape de durere căutând tot mai multă plăcere³⁷⁹, iar acest lucru este întru totul după intenția diavolului – care acum a căpătat putere asupra omului prin ispitele lui trupești³⁸⁰ –, căci nimic nu-i place mai mult, spune Sfântul Maxim, decât să-l vadă pe om pedepsit și rănit.³⁸¹ Omul nu mai este liber, pentru că și-a luat decizia fatală și și-a îndreptat atenția către plăcerile lumii sensibile.

În prezentarea pe care am făcut-o acum există două elemente de interes deosebit, căci ele par să fie caracteristici personale ale Sfântului Maxim. Unul dintre ele este insistența pe iubirea de sine (φιλαυτία), ca rădăcină a răului din om. Acest aspect îl vom trata însă pe larg atunci când vom face studiul ierarhiei patimilor la Sfântul Maxim. Celălalt element este asocierea dintre plăcere și durere, care formează o pereche – deschisă unui joc de cuvinte – care rezumă într-o singură formulă, ca să spunem așa, mecanismele stării căzute a omului. Aici trebuie adăugate câteva observații.

Dialectica plăcerii și a durerii

Gândirea Sfântului Maxim despre plăcere și durere, privită într-o perspectivă generală, are evident un fundament în filozofia stoică, în care ἡδονή, împreună cu corelativul său, întristarea (λύπη), aparțineau celor patru patimi fundamentale ale omului și erau cu totul străine de rațiune.³⁸² Sfântul Maxim vorbește însă de ἡδονή și în sens pozitiv, căci se spune că omul are o capacitate naturală pentru plăcerea duhovnicească.³⁸³ Așa cum

³⁷⁷ Thal 61; CCSG 22, p. 85.

³⁷⁸ Ep 2; PG 91, 396 D-397 A; cf. Thal, Prol.; CCSG 7, p. 31 ff.

³⁷⁹ Thal 61; CCSG 22, p. 89.

³⁸⁰ Thal 49; CCSG 7, p. 361.

³⁸¹ Thal 26; CCSG 7, p. 173 ff.

³⁸² Vezi, de ex., Diog. Laërt. În VON ARNIM, *Stoic. vet. fragm.* I, p. 51, no. 210; UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 429.

³⁸³ Thal 61; CCSG 22, p. 85. Școala cireneică considera ἡδονή una din dorințele fundamentale ale naturii umane, dar stoicii respingeau această presupunere (VON ARNIM, *op. cit.* 3, p. 54, no. 229 a). Cf. STÄHLIN, art. „ἡδονή, φιλήδονος”, în G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, 1933-35, p. 916.

am subliniat în discuția noastră despre problema dublei creații, tocmai această capacitate a fost pervertită atunci când omul s-a întors spre lumea sensibilă. Sfântul Maxim folosește și el același cuvânt în sens pozitiv, vorbind despre plăcerea sufletului în legătură cu virtuțile lui³⁸⁴, și consideră că însuși simțul plăcerii care i s-a adăugat omului după cădere poate căpăta valoare în ascultarea de Hristos.³⁸⁵

Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru care termenul ἡδονή joacă un rol paralel în descrierea naturii căderii³⁸⁶ și pe care îl consideră ca fiind una dintre proprietățile „veșmintelor de piele”³⁸⁷, pare să ezite mai mult decât Sfântul Maxim la acest punct. Căci Sfântul Grigorie spune explicit că el restrânge de obicei termenul ἡδονή la plăcerea trupească și îl evită în contexte spirituale.³⁸⁸ Aceasta nu înseamnă însă că exclude orice utilizare pozitivă a patimii în slujba ascetismului creștin.³⁸⁹ Aici este vorba, în orice caz, de o diferență caracteristică între Sfântul Grigorie și Sfântul Maxim, care pare mai puțin „stoic”, în această privință. Sfântul Maxim pare să se apropie de Nemesius, care atribuie o funcție pozitivă lui ἡδονή, luat în adevăratul sens al cuvântului.³⁹⁰

Însă în acest context, interesul nostru se concentrează asupra dialecticii dintre plăcere și durere, căci se pare că a fost tratată de Sfântul Maxim cu mai multă energie decât au făcut-o predecesorii săi. Jocul său de cuvinte ἡδονή-ὀδύνη este cu deosebire original, dar împărtășește împreună cu Sfântul Grigorie de Nyssa tendința de a considera ἡδονή însăși rădăcina păcatului.³⁹¹ Totuși fundalul dialecticii pare clar. În general, Sfântul Maxim se poate raporta la o îndelungată tradiție filozofică și creștină.

În filozofia greacă, ἡδονή corespunde și interacționează de obicei cu un sentiment negativ opus. Acesta poate fi osteneală (πόνος), ca la Anaxago-

³⁸⁴ *Thal* 58; CCSG 22, p. 37.

³⁸⁵ *Thal* 1; CCSG 7, p. 47 ff. HAUSHERR, *Philautie*, p. 60 f., a subliniat importanța acestui aspect pozitiv.

³⁸⁶ *De virg.* 12; JAEGER, 8, 1, p. 302.

³⁸⁷ *De mortuis*; PG 46, 524 D.

³⁸⁸ *In Psalm.* 1, 2; PG 44, 437 A; cf. DANIELÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 238.

³⁸⁹ Cf. VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 118, n. 9.

³⁹⁰ Vezi Nemesius, *De nat. hom.* 18; PG 40, 680 C.

³⁹¹ Această poziție a lui ἡδονή este dezvoltată în tradiția alexandrină într-o măsură necunoscută de tradiția stoică; cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 88. Combinând-o cu iubirea de sine (care în concepția sa este rădăcina tuturor relelor), Sfântul Maxim o consideră factorul care – împletit cu ὀδύνη – a adus asupra omului toată mocirla păcatului (*Thal*, Prol.; CCSG 7, p. 37 ff.).

ras³⁹², sau, în școala cireneică³⁹³, întristarea (λύπη), ca la Aristotel³⁹⁴ sau ca la stoici, care împart cele patru patimi fundamentale în două perechi, fiecare fiind alcătuită dintr-un sentiment pozitiv și unul negativ: ἡδονή – λύπη și ἐπιθυμία – φόβος³⁹⁵ sau ca la Porfirie, care crede că ἡδονή și λύπη sunt două patimi care cresc din percepția senzorială (αἴσθησις).³⁹⁶

La Filon și la scriitorii creștini, această tradiție se poate urmări și mai în profunzime. Filon îi urmează pe stoici în opiniile sale despre patimile principale și susține o dialectică între plăcere și întristare.³⁹⁷ Clement al Alexandriei consideră, de exemplu, ἡδονή în strânsă legătură cu pofta simțurilor (ἐπιθυμία) și relaționează această legătură cu afirmația că ἐπιθυμία este un fel de întristare (λύπη) căreia îi lipsește ceva și tânjește după ceea ce îi lipsește.³⁹⁸ Evagrie cunoaște o dialectică între ἡδονή și λύπη³⁹⁹, și aceeași dialectică se întâlnește mai târziu în tradiția evagriană, la Sfântul Nil⁴⁰⁰, dar ea este un element important și în concepția despre patimi a lui Nemesius din Emesa. În sfârșit, un scriitor de mai târziu care îl citează pe Nemesius, Meletie Călugărul, definește λύπη ca o stare a sufletului lipsit de plăceri (ἡδονίαι)⁴⁰¹, iar mai înainte, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că orice ἡδονή este împletită cu truda (πόνος), întorcându-se astfel la expresia alternativă mai veche.⁴⁰²

Pare evident faptul că Sfântul Maxim vrea să dezvolte vechea concepție creștină, elaborată pe o bază preponderent stoică, a plăcerii ca rădăcină a răului și întotdeauna împletită cu corespondentul ei negativ. Dar o face utilizând o dialectică în care acest corespondent nu este numit de obicei trudă sau întristare, ci durere (ὀδύνη). Faptul că vrea să înlocuiască întristarea din sistemul stoic cu durerea se observă chiar prin aceea că el îmbină o pereche

³⁹² Vezi DIELS, *Doxogr.*, p. 398, no. 16 ff.

³⁹³ Cf. STÄHLIN, *art. cit.*, p. 914 f.

³⁹⁴ *De anim.* 3, 7; 431 a, 9 ff.; *Eth. Nicom.* 2, 4; 1105 b, 23.

³⁹⁵ UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, I, p. 429.

³⁹⁶ *De abst.* 1, 33.

³⁹⁷ Vezi, de ex., *Quod Deus sit immutabilis*, 98; COHN&WENDLAND, I, p. 77 și *Quod det. pot. insid. soleat*, 46; COHN&WENDLAND, I, p. 268 f.

³⁹⁸ *Strom.* 3, 5; GCS Clem. 2, p. 215, 7.

³⁹⁹ Vezi *Pract.* 1. 10; PG 40, 1224 C; vezi fragmentele din *Par. Gr.* 913 (no. 21) și 908 (no. 5), Mus 44 (1931), pp. 376 și 381.

⁴⁰⁰ *De monach. praest.* 11; PG 79, 10732 B. Pentru Nemesius, vezi, de ex., *De nat. hom.* 16; PG 40, 673 A.

⁴⁰¹ *De nat. hom.*; PG 64, 1136 B.

⁴⁰² *In Christi resurr., or.* 1; PG 46, 604 A.

de patimi „pozitive”, ἡδονή – ἐπιθυμία, cu una negativă, ὀδύνη – φόβος, în care ὀδύνη a luat locul lui λύπη.⁴⁰³ În aceeași scriere demonstrează totodată că este bine familiarizat cu cele patru patimi fundamentale ale sistemului stoic.⁴⁰⁴ Dar, pe de altă parte, stabilește chiar un anumit paralelism între perechea plăcere-durere și împărțirea sufletului în concupiscent și irascibil (ἐπιθυμία-θυμός),⁴⁰⁵ care sunt în om elemente naturale, punând în evidență – într-un fel mai mult creștin decât stoic – că cel puțin după cădere, plăcerea și durerea au devenit firești omului.

Este astfel liber să descrie – într-un mod personal – toate consecințele grave ale căderii, în viața tuturor oamenilor, ca rezultate ale funcției acestei dialectici de bază a plăcerii și a durerii.

3. Consecințele căderii

Toate consecințele dezastruoase ale căderii omului pot fi astfel văzute, după Sfântul Maxim, ca rezultând din dialectica plăcerii și a durerii, în care omul a fost prins prin preferarea plăcerii senzuale celei duhovnicești, singura plăcere care îl satisface cu adevărat, ca ființă rațională. Sfântul Maxim dezvoltă această linie de gândire cu multă consecvență.

Legile plăcerii și ale distrugerii

Consecința cea mai importantă este faptul că modul fizic de viețuire a omului s-a schimbat și a fost marcat de plăcere și durere. Omul era menit să trăiască etern, dar prin alegerea plăcerii temporare, sensibile, a atras asupra lui – după Sfatul cel bun al lui Dumnezeu – o durere care a introdus în viața lui o lege a morții, care – văzută din perspectiva scopului divin – se află

⁴⁰³ *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 39. ocazional, cuplul ἡδονή-ὀδύνη pare să se găsească și la Evagrie (vezi *Tract. Ad Eul. Monach.* 11; PG 79, 1108 B), dar Sfântul Maxim l-a făcut element fix al sistemului său.

⁴⁰⁴ *Thal* 1; CCSG 7, p. 47 ff. Sfântul Maxim însuși folosește cuplul ἡδονή-λύπη (ce echivalent al lui ὀδύνη) și identifică πόνος și λύπη în *Thal* 58; CCSG 22, pp. 22-37. Cu privire la această dialectică în *Thal*, vezi SCHÖNBORN, „Plaisir et douleur...”, în HEINZERSCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 273-284.

⁴⁰⁵ DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative”, RAM 29 (1953), p. 135, a remarcat acest paralelism.

acolo pentru a pune capăt fugii sale distructive de scopul său natural.⁴⁰⁶ Astfel, moartea este culminarea durerii. Pe de altă parte, omul este însă creat să trăiască, și omenirea își primește viața, după cădere, tocmai prin acea poftă, relația sexuală, care este un exemplu perfect de plăcere senzuală și care duce, de asemenea, la o naștere prin durere. Legea morții, punând capăt vieții individuale, își are corespondentul într-o lege a plăcerii, echilibrând o nouă viață fizică.⁴⁰⁷ Aceste legi constituie întemnițarea colectivă a omului căzut, din care nu poate scăpa⁴⁰⁸ decât prin Hristos, Care a ales în mod liber să se nască om, nu din poftă⁴⁰⁹, și să moară ca un păcătos, dar nu din necesitate.⁴¹⁰ Venirea la existență a lui Adam (γένεσις) s-a transformat prin cădere într-o lege a zămislirii și a nașterii (γέννεσις) – un alt joc de cuvinte –, dar prin nașterea lui Hristos în afara plăcerii, această lege a poftei a fost întreruptă, iar legea morții, prin moartea Sa de bunăvoie și în afară de păcat, s-a transformat dintr-o judecată a morții, cauzată de păcat, într-o judecată asupra păcatului.⁴¹¹ Numai Hristos putea desființa ceea ce Sfântul Maxim a numit legea tiranică a începutului și a sfârșitului, caracteristică naturii umane după cădere.⁴¹²

Mai sunt însă și alte consecințe, mai individualizate, ale căderii, legate tot de dialectica plăcerii și a durerii. Hausherr și-a intitulat pe drept capitolul central al lucrării sale despre iubirea de sine la Sfântul Maxim „La philautie en quête de plaisir... et manquant le bonheur”.⁴¹³ Pentru că, întorcându-se către lumea sensibilă a celor stricăcioase, omul va avea totdeauna experiența de a nu-și putea satisface dorința prin ele, și încercând să le facă stabile și durabile, le va accentua perisabilitatea.⁴¹⁴ Și totuși nu se poate elibera de căutarea satisfacerii în ele. Natura lui s-a pervertit către patimă, stricăciune și moarte. Aceasta este osânda lui, blestemul lui.⁴¹⁵

Sfântul Maxim elaborează sensul blestemului lui Adam printr-o interpretare alegorică a textului din Fac. 3: 17-19. Pământul blestemat este trupul lui Adam, care, prin faptele lui Adam, adică prin patimile și păcatele minții sale

⁴⁰⁶ *Thal* 61; CCSG 22, p. 85.

⁴⁰⁷ *Loc. cit.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*; CCSG 22, p. 87.

⁴⁰⁹ *Ibid.*; CCSG 22, p. 91.

⁴¹⁰ *Ibid.*; CCSG 22, p. 91 ff.

⁴¹¹ *Ibid.*; p. 93. cf. *Amb* 42; PG 91, 1317 A.

⁴¹² *Thal* 61; *ibid.*, p. 93.

⁴¹³ HAUSHERR, *Philautie*, p. 60 f.

⁴¹⁴ *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 39.

⁴¹⁵ *Thal* 42; CCSG 7, p. 287.

întoarse spre pământ, rămâne mereu blestemat cu nerodirea virtuților, adică cu faptele după Dumnezeu. Și el va mânca din acest pământ cu mare durere (ὀδύνη) și întristare (λύπη), bucurându-se doar de acea puțină plăcere (ἡδονή) pe care o are acesta de dat.⁴¹⁶ Trupul acesta îi rodește necaz și osteneală, ca niște spini și pălămidă; el trebuie să-și mănânce pâinea în sudoarea feței lui, adică în munca și în osteneala actului chinuitor al percepției senzoriale, și să-și găsească hrana temporară prin mijloace și tehnici născocite de el.⁴¹⁷

Trei patimi fundamentale

Sfântul Maxim poate spune, de asemenea, că omul căzut suferă de trei rele fundamentale, din care izvorăsc toate celelalte păcate și patimi: *neștiința, iubirea de sine și tirania*, care depind una de alta și se susțin reciproc.⁴¹⁸ Neștiința (ἄγνοια) este lipsa cunoașterii lui Dumnezeu drept Cauza bună a toate și implică absența totală a percepției divine și a mișcării sănătoase care se leagă de virtuți. Aceasta înseamnă că nu există înțelegerea a ceea ce este cu adevărat bun și nici mișcarea logică spre scopul divin.⁴¹⁹ Această neștiință îl face pe om să continue să-și caute satisfacerea în lumea stricăcioasă a simțurilor. Iar aceasta, la rândul ei, întărește iubirea de sine (φιλαυτία) a omului, care este rădăcina tuturor păcatelor, care, deși pot fi enumerate în diferite feluri, ele vor include întotdeauna, în primul rând, patimile poftei trupești și manifestările mândriei umane.⁴²⁰ Prin simțuri, omul primește continuu senzații, impulsuri și sugestii, către care el este mișcat în diverse direcții, după cum este inspirată/influențată voia sa. Și astfel se stârnește în fiecare om, ca și în umanitate ca întreg, o serie de păreri și imaginații contradictorii, care dezbină natura umană și o fărâmițează.⁴²¹ O fracționează în mii de bucăți.⁴²² Aceasta este manifestarea celui de al treilea rău fundamental: tirania (τυραννίς), care implică atât o tiranie a patimilor în sufletul omului (aceasta este întrebuițarea clasică a cuvântului în legătură cu păcatele umane), cât și – printr-o segregare a umanității – tirania împotriva altor ființe umane care împărtășesc aceeași natură. Când omul a transformat iu-

⁴¹⁶ *Thal* 5; CCSG 7, p. 65.

⁴¹⁷ *Ibid.*; CCSG 7, p. 65.

⁴¹⁸ *Ep* 2; PG 91, 397 A.

⁴¹⁹ *Thal* 64; CCSG 22, p. 193.

⁴²⁰ *Thal:Prol.*; CCSG 7, p. 33. Vezi mai departe cap. V: A, 1, pp. 271-273 mai jos.

⁴²¹ *Ep* 2; PG 91, 396 D.

⁴²² *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 33.

birea de Dumnezeu – care la început era accesibilă omului – într-o iubire de sine constantă, acest lucru a exclus imediat iubirea față de semenii.⁴²³

Astfel dezvoltă Sfântul Maxim, într-un mod personal, consecințele dependenței omului căzut de dialectica plăcerii și durerii, deși sfântul este în acord general cu tradiția ascetică creștină de dinaintea lui. Vom urmări aspecte ale acestei dependențe în capitolele următoare; aici poate fi suficient doar să atragem atenția asupra faptului. Mai este încă un aspect însă, deosebit de interesant în gândirea Sfântului Maxim cu privire la starea originară și la căderea omului, aspect care trebuie să fie tratat mai înainte de a închide acest capitol – interpretarea pe care o dă el pomilor din rai – pentru că ne ajută să îi distingem poziția personală.

4. Pomii raiului

Sfântul Maxim spune undeva, în legătură cu înțelegerea celor doi pomi mai importanți din rai, că Sfinții Părinți învățători ai Bisericii, deși capabili să discute pe larg acest punct al Scripturii, au găsit mai înțelept să cinstească prin tăcere cea mai mare parte a acestei taine.⁴²⁴ Această afirmație conține un adevăr istoric remarcabil. De fapt, în scrierile Sfinților Părinți există desigur de puține tâlcuiri ale pomilor din rai. Este surprinzător, întrucât speculația pe această temă ar fi trebuit să fie centrală. Se pare că o oarecare ezitare în fața tainelor iconomiei mântuirii a exercitat o influență restrictivă.

Interpretări creștine anterioare

Înainte de a ajunge la Sfântul Maxim, trebuie să menționăm câteva exemple de interpretări. Mai întâi, există o interpretare tipologică primară a pomului vieții, prefigurându-l pe Hristos, la Sfântul Ambrozie, de exemplu⁴²⁵, sau Crucea lui Hristos, la Sfântul Irineu, de exemplu⁴²⁶, dar mai există și un paralelism antitetic între pomul neascultării, care a fost începutul păcatului, și pomul Crucii, care a pus capăt păcatului, la Sfântul Chiril al Ierusalimului.⁴²⁷

⁴²³ Vezi *Ep 2* în întregime și mai ales PG 91, 397 A.

⁴²⁴ *Thal 43*; CCSG 7, p. 293.

⁴²⁵ Cf. DANIELLOU, *Sacramentum futuri*, p. 16.

⁴²⁶ Cf. *ibid.*, p. 34.

⁴²⁷ Cf. *ibid.*, p. 31.

Bazele interpretării alegorice fuseseră puse deja de Filon, pentru care raiul simbolizează virtutea în general. Pomii raiului sunt astfel interpretați ca diverse virtuți, iar pomul vieții ca virtutea principală, bunătatea.⁴²⁸ Interesantă însă la Filon este interpretarea pomului cunoștinței; el spune că nu se poate descifra din text dacă acesta se află înăuntrul raiului sau afară, dar trage concluzia că, în esența lui, pomul se află înăuntru, dar, în raport cu puterea lui, se află afară. Este, de fapt, strâns legat de partea stăpânitoare a sufletului τὸ ἡγεμονικόν (în sens stoic), iar aceasta nu funcționează în om acum, în rai.⁴²⁹

Influența lui Filon nu este însă sesizabilă la Sfântul Clement al Alexandriei. (Începe să se observe mai clar de abia la Sfântul Grigorie de Nyssa.) În interpretarea pe care o dă pomului cunoștinței, Sfântul Clement se referă la faptul că însăși Sfânta Scriptură denotă relația sexuală ca un fel de cunoaștere. Aceasta este, spune el, o cunoaștere secundară pe care o reprezintă pomul cunoașterii. Pomul vieții reprezintă un alt fel de cunoaștere, adică a Adevărului Însuși.⁴³⁰ Dar Sfântul Clement dă și o interpretare hristologică pomului vieții. Astfel, spune că raiul este lumea creată, în care Logosul a crescut (ca pom al vieții) și a dat rod făcându-se om, și a întemeiat pe Crucea Lui viața oamenilor.⁴³¹

Origen, care susține că pomul raiului nu trebuie interpretat literal,⁴³² merge pe o altă linie.⁴³³ El se întoarce la concepția primară, pe care o întâlnim la Sfântul Irineu, a pomului vieții ca simbol al Crucii, dar o combină cu referirea la caracterul dublu al pomului Crucii, pe care nu numai Binele (Hristos), ci și răul (puterile acestei lumi) a fost pironit, după cum spune Sfântul Apostol Pavel (vezi Col. 2, 14-15). Această interpretare duce logic la o identificare a pomului vieții cu pomul cunoașterii binelui și răului, care, la rândul ei, servește ca argument în favoarea ideii lui Origen, a restaurării generale sau *apocatastazei*.⁴³⁴

⁴²⁸ Vezi, de ex., *Leg. alleg.* 1, 59; COHN & WENDLAND, I, p. 75 f. și *De migr. Abr.* 37; COHN & WENDLAND, 2, p. 275. Cf. DANIELOU, *op. cit.*, p. 47 cu alte referiri.

⁴²⁹ *Leg. alleg.*, 1, 59; COHN & WENDLAND, I, p. 75 f.

⁴³⁰ *Strom.* 3, 17; GCS Clem. 2, p. 244.

⁴³¹ *Strom.* 5, 11; GCS Clem. 2, p. 374 f.

⁴³² *Sel. in Gen.*; PG 12, 100 A.

⁴³³ Mai mult sau mai puțin corect, Fericitul Ieronim îl acuză pe Origen pentru faptul că a interpretat alegoric pomii din paradis drept îngeri (*Lib. contra Ioann. Hierosol.* 7; PL 23, 360 C.).

⁴³⁴ Origen, *In lib. Iesu nave, hom.* 8, 6; GCS Orig. 7, în special p. 342; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 356 f. și SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 210 f.

Această ultimă interpretare pare să fi fost importantă pentru Sfântul Grigorie de Nyssa, care a dezvoltat-o și a rafinat-o. La Sfântul Grigorie recunoaștem și interpretarea lui Filon, a raiului ca loc al virtuților⁴³⁵, dar tâlcuirea celor doi pomi ca fiind virtual unul este cea mai importantă contribuție a sa în acest context. Argumentarea este destul de complexă, elaborată în relație cu Cântarea Cântărilor 5: 5, mirul fiind înțeles ca simbol al morții, și îl conduce pe Sfântul Grigorie la a demonstra cum înviază sufletul din moarte prin moarte.⁴³⁶ În rai, spune el, poruncile lui Dumnezeu au fost legea vieții, vestind că omul nu trebuie să moară⁴³⁷, iar pomul vieții stătea în mijlocul raiului. Dar și pomul dătător de moarte se spune că era în mijloc, deși nu putea fi loc pentru doi copaci în același mijloc.⁴³⁸ Sfântul Grigorie spune că unul și același cerc nu poate avea două centre.⁴³⁹ Deci mijlocul vieții lui Dumnezeu este viața, iar moartea nu are nici o rădăcină și nici un loc al ei ca să crească.⁴⁴⁰ Cu alte cuvinte, moartea nu are substanță proprie, este doar absența vieții. Când se spune că pomul cunoașterii este al binelui și al răului, acest lucru nu contrazice interpretarea aceasta, căci ceea ce se numește bun este ceea ce apare ca bun din punctul de vedere al poftei (ήδονή), iar ceea ce se numește rău este ceea ce dă sentimentul opus. Păcat este numele corect care poate fi dat roadelor dătătoare de moarte ale acestui pom.⁴⁴¹ Viața se dobândește prin participare la viață, iar moartea prin renunțare la viață. Dar, așa cum cel care este mort virtuții trăiește în rău, tot așa cel care este mort față de rău vine la viață prin virtute. Aceasta este calea pe care Fecioara o deschide Logosului, prietenul ei, mâinile sale picurând mir.

Interpretarea Sfântului Maxim

Am stăruit în detaliu asupra acestei interpretări a Sfântului Grigorie, pentru că există indicii care arată că ea trebuie să fi existat în mintea Sfântului Maxim. Putem lăsa de-o parte, pentru mai târziu⁴⁴², problema acceptării de

⁴³⁵ *In Cant. cant., hom. 9*; PG 44, 965 B; cf. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 50.
 436 Cu privire la paradis ca loc al virtuților mai vezi cap VI: 7, p. 421 f. mai jos.

⁴³⁶ *In Cant. cant., hom. 12*; PG 44, 1020 B.

⁴³⁷ 1020 C.

⁴³⁸ *Ibid.*; 1020 D.

⁴³⁹ 1021 A.

⁴⁴⁰ 1021 B.

⁴⁴¹ 1021 CD.

⁴⁴² Vezi constatările noastre din cap. VI (p. 409 ff., mai ales p. 410, n. 256).

către Sfântul Grigorie a concluziilor lui Origen cu privire la apocatastază, care a fost subiect de interes predominant în studiile lui von Balthasar și Sherwood cu privire la influența Sfântului Grigorie și a lui Origen, sub acest aspect⁴⁴³, asupra Sfântului Maxim, dar nu putem evita o comparație între Sfântul Grigorie și Sfântul Maxim legată de înțelesul pe care îl dau ei pomilor raiului.

Căci ceea ce ne interesează aici pare să fie principalul punct de legătură între interpretările lor. Am văzut că Sfântul Grigorie s-a simțit obligat să deducă faptul că ceea ce se referă la bine în privința pomului cunoștinței este tocmai ceea ce părea bun poftei simțurilor (ἡδονή). Acesta este chiar punctul de pornire al gândirii Sfântului Maxim. Se armonizează bine cu propria sa dialectică a plăcerii și durerii. El afirmă că ceea ce este caracteristic pomului cunoașterii este aceea că oferă o experiență amestecată, atât o experiență a plăcerii, cât și a durerii, prin percepția senzorială.⁴⁴⁴ Aici este de acord cu Sfântul Grigorie și acceptă concluzia posibilă că pomul poate fi interpretat, pur și simplu, ca fiind lumea văzută și sensibilă, care îi dă omului căzut această experiență amestecată.

Dar, spre deosebire de Sfântul Grigorie, el nu se oprește aici, ci continuă să dea acestui fapt o interpretare pozitivă. Într-un fel ar vrea, evident, să ia binele drept bine și răul drept rău. De aceea, această discernere a simțurilor este pentru el nu numai o iluzie, așa cum ne-am putea aștepta să creadă Sfântul Grigorie, ci se referă și la o realitate care trebuie înțeleasă corect. Sfântul Maxim nu vrea să accepte o astfel de identificare între pomul cunoașterii și lumea văzută, căci ea se combină cu o negare a realității sugerate de pomul cunoașterii și, în final, cu o depreciere a lumii create.

Și astfel, continuă să spună că *ceea ce* a acceptat el este adevărat și dintr-un alt punct de vedere: întrucât creația posedă rațiuni (λόγοι) ale lucrurilor văzute, care hrănesc mintea, și o putere naturală care încântă simțurile, se poate numi pomul cunoașterii binelui și răului, căci, contemplată duhovnicește, ea conține cunoașterea binelui, dar percepută trupește ea dă o cunoaștere a răului.⁴⁴⁵ Acest pom al cunoașterii deschide în sine o alternativă. Identificat cu creația văzută – care la Sfântul Maxim este un mod de a-l interpreta –, el oferă roadele bune ale contemplării duhovnicești ale rașuniilor (λόγοι) și roadele rele ale simplei percepții senzoriale. Punctul de vedere al Sfântului Grigorie s-a modificat încetul cu încetul.

⁴⁴³ Pentru această discuție despre Sfântul Maxim, vezi VON BALTHASAR, KL², pp. 355-359 și SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 210-214.

⁴⁴⁴ *Thal, Prol.*, CCSG 7, p. 35.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 37.

În același text, Sfântul Maxim mai ajunge și la alte concluzii logice în cadrul iconomiei mântuirii. Cei doi pomi reprezintă două căi diferite ale dezvoltării umane, care amândouă sunt destinate omului. Dumnezeu, interzicând omului să mănânce din pomul cunoașterii, i-a amânat utilizarea, adică contemplarea lumii create și văzute, și a pus înaintea omului o alternativă: cunoașterea lui Dumnezeu – Cauza omului – prin reflecție intelectuală și practică asupra lui însuși (probabil ca purtător al chipului lui Dumnezeu), cale care duce la nepătimire și neschimbabilitate, întărită în nemurire prin har, și în final la îndumnezeire. Numai atunci omul ca dumnezeu și unit cu Dumnezeu ar fi pregătit să contemple lumea văzută.⁴⁴⁶ Dar omul a greșit, nu a ascultat porunca și a căzut în labirintul simțurilor. Pomul vieții, care trebuia să ocrotească nemurirea omului prin har, a fost respins în favoarea pomului cunoașterii, care a devenit atunci pom dătător de bine și de rău. La sfârșit, Sfântul Maxim spune că mai sunt și alte interpretări mai adânci, dar le trece sub tăcere, fără să facă nici o aluzie la conținutul lor.

În răspunsul său la Întrebarea 43 a lui Talasie, Sfântul Maxim este însă obligat să se întoarcă la problemă și găsim mai multe detalii ale înțelegerii sale. Talasie a întrebat direct despre diferența dintre pomi, referindu-se la Prov. 3: 18, unde se spune că Înțelepciunea este pomul vieții, text care implică ideea că acesta este și pomul cunoașterii, și acum Sfântul Maxim nu mai poate evita cu totul discuția. În răspuns, demonstrează din nou că are în minte interpretarea Sfântului Grigorie, căci aici poate să se întoarcă la ceea ce a spus Sfântul Grigorie despre viață și moarte: moartea este absența vieții. Așadar, există o mare diferență între pomi, de vreme ce unul este pomul vieții și celălalt trebuie să fie al lipsei vieții, pomul dătător de moarte,⁴⁴⁷ iar dacă unul este înțelepciune, celălalt nu este. Așadar, pomul vieții este și intelect, iar pomul cunoașterii, simțurile trupului, căci intelectul și rațiunea sunt caracteristice înțelepciunii, iar contrariul conține doar absența rațiunii și sensibilitatea. Această argumentare însă nu-l conduce imediat pe Sfântul Maxim la concluzia Sfântului Grigorie, că pomul cunoașterii este un fel de nulitate sau că nu există un pom al cunoașterii separat.

Sfântul Maxim preferă să continue în felul său caracteristic, demonstrând o similaritate în legătură cu o diferențiere și o diferență în legătură cu similaritatea aceasta: Talasie a pus o întrebare corectă, căci ceea ce au comun cei doi pomi este că ambii sunt pomi ai cunoașterii, diferențierii, dar ceea ce au diferit în cunoaștere este obiectul cunoașterii. Astfel, intelectul, care este asociat

⁴⁴⁶ *Thal, Prol., CCSG7, p. 37.*

⁴⁴⁷ *Thal 43; CCSG 7, p. 293.*

cu pomul vieții, discerne între inteligibil și sensibil, între temporal și etern; dar simțurile – și aici Sfântul Maxim se întoarce la interpretarea sa anterioară – discern între plăcere și durere. Prin urmare, dacă omul discerne numai între plăcere și durere în sens trupesc, încalcă porunca divină și mănâncă din pomul cunoștinței binelui și răului, dar dacă discerne numai între temporal și etern, respectă porunca și mănâncă din pomul vieții.⁴⁴⁸

Făcând aceste distincții, Sfântul Maxim mai adaugă însă o afirmație modificatoare. Sensul exact al acestui enunț nu este ușor de aflat. Sfântul Maxim spune că cei ce citesc fără înțelepciune cuvintele Duhului Sfânt se pot vătăma, dar interlocutorul său știe că ceea ce este numit rău nu este cu totul rău și ceea ce este numit bun nu este bun în întregime, ci doar într-un anumit sens. Sherwood intuiește că acest avertisment se referă indirect la identificarea simplistă de către Origen a lui Hristos cu binele și a diavolului cu răul, privitor la pomul cunoașterii.⁴⁴⁹ Aceasta este o soluție posibilă care poate implica și respingerea ideii *apocatastazei* lui Origen, dar nu este singura.

Sfântul Maxim ne avertizează în privința unei înțelegeri prea literale a cuvintelor bine și rău legate de pomul neascultării. Aceasta ar însemna de fapt că atunci când binele este identificat cu plăcerea și răul cu durerea, plăcerea este privită ca bună în întregime și durerea ca rea în întregime și, mai mult, că pomul vieții nu avea nimic de a face cu ele. Dar acum, prin Hristos, a fost introdusă în lume o durere sănătoasă⁴⁵⁰ – a despătimirii – și o demonstrare a rezultatelor plăcerii corupte – a dorinței egoiste –, astfel că amândouă, transformate în opusul lor, sunt legate de iconomia mântuirii și, indirect, de pomul vieții. Omul căzut dobândește viața veșnică abținându-se de la plăcerea coruptă și acceptând o durere sănătoasă și, deși nu aceasta este calea pe care Dumnezeu a arătat-o de la început, ea nu se află cu totul în afara planului și intenției lui Dumnezeu.

Astfel, Sfântul Maxim poate sugera o identificare a pomilor, după cum indică von Balthasar (aceasta ar fi doctrina pe care o prețuia în tăcere),⁴⁵¹ dar identificarea nu ar duce neapărat nici la o evaluare pozitivă a căderii, nici la ideea *apocatastazei* în sens origenist. Căci Sfântul Maxim arătase deja că sunt două căi, la fel de importante și de valoroase în ele însele: calea cunoașterii de sine și participarea prin harul divin și calea contemplării crea-

⁴⁴⁸ CCSG 7, p. 295. Despre acest text în ansamblu, vezi BLOWERS, *op. cit.*, p. 89 f.

⁴⁴⁹ SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 213.

⁴⁵⁰ Despre evaluarea pozitivă a durerii în raport cu despătimirea la Sfântul Maxim, vezi cap. VI: 7, p. 427 ff mai jos.

⁴⁵¹ VON BALTHASAR, *KL*², p. 179.

ției lui Dumnezeu, amânată de Dumnezeu până după îndumnezeirea omului. Omul a ales această cale din urmă și s-a rătăcit în lumea experienței simțurilor, dar mijloacele prin care este adus înapoi la adevărata relație cu Dumnezeu nu sunt contrare intențiilor lui Dumnezeu, ci se aplică doar la condițiile libertății omului.

Această ultimă interpretare poate să fie corectă sau nu; rămâne doar faptul că în ceea ce privește problema pomilor raiului, ca și în multe alte privințe, Sfântul Maxim a reușit să păstreze o distincție necesară între două extreme fără să o absolutizeze, și prin aceasta a asigurat și o evaluare pozitivă a lumii create, a omului în întregul lui și a libertății umane. Această viziune a unității fără alterarea elementelor individuale, a totalității în diversificare, este, după cum am văzut în acest capitol, în acord cu antropologia Sfântului Maxim în general, în același fel în care am văzut că este în acord și cu cosmologia lui, în Capitolul al II-lea. Iar această concluzie este, la rândul ei, o premisă necesară pentru ceea ce vom studia în capitolul următor, legat de psihologia Sfântului Maxim.

Câteva elemente ale psihologiei Sfântului Maxim

A. Trihotomia sufletului

Am observat că poziția microcosmică a omului în centrul lumii create este privită de Sfântul Maxim ca punct de plecare pozitiv pentru împlinirea misiunii sale de mediere. În Hristos, omul căzut este, în principiu, restaurat la această misiune, care acum, ca și la început, îi stă în față. Însă înainte de a o prelua este chemat mai întâi să răspundă liber lucrării lui Hristos, și astfel să restabilească întru sine ordinea microcosmosului, premisa lucrării sale de mediere. În capitolele al V-lea și al VI-lea, vom acorda deplină atenție celor două teme ale chemării omului la restaurare personală și la mediere generală, dar înainte de a ajunge la ele trebuie să ne ocupăm de câteva elemente ale psihologiei Sfântului Maxim.

Primul dintre acestea este faptul că omul, după Sfântul Maxim, este alcătuit nu numai din trup și suflet, ci și din diferite „părți” distincte și puteri sau facultăți ale sufletului, care în omul căzut sunt în contradicție unele cu altele, iar în omul creștin urmează a fi restaurate la unitatea și la ordinea lor. Un alt element se leagă de faptul că funcția și întrebuințarea acestor facultăți sunt ambivalente, putând fi și bune și rele, iar aceste funcții trebuie analizate în relație cu misiunea pe care omul trebuie să o îndeplinească. În sfârșit, mai este întregul aspect al consimțământului omului la procesul de restaurare și mediere, cu alte cuvinte, psihologia voinței la Sfântul Maxim.

Dihotomia fundamentală între lumea inteligibilă și lumea sensibilă, comună întregii gândiri elene și împărtășită de Sfinții Părinți ai Bisericii, reprezintă o premisă evidentă a ceea ce are de spus Sfântul Maxim pe tema poziției de mijloc a omului în creație – și în legătură cu problema unității umane sub diferitele ei aspecte. Dubla relație a omului cu Dumnezeu și cu

lumea inteligibilă, pe de o parte, și relația lui cu lumea sensibilă prin alcătuirea lui trupească, pe de altă parte, constituie caracterul său microcosmic. Acest fapt este văzut, în principiu, într-o perspectivă pozitivă. Am observat deja în legătură cu trihotomia umană, minte, suflet și trup, că există o grijă fundamentală a Sfântului Maxim de a evita o distincție prea tranșantă între diferitele părți ale omului și de a sublinia unitatea umană care integrează și mintea și trupul într-un întreg comun, în care mintea este considerată subiect duhovnicesc.¹ Acest punct de vedere trebuie să-l avem în minte acum când ne vom ocupa de concepția Sfântului Maxim despre suflet și „părțile” lui; mai întâi de toate, pentru că există o analogie între omul întreg și sufletul uman. Poziția intermediară care îi este dată omului în ordinea lumii create își are corespondentul în locul pe care îl ocupă sufletul uman în structura omului, privit din perspectiva trihotomiei umane. Sufletul este chemat să medieze vocația spirituală a omului față de trupul său, și această capacitate înăscută a sufletului este considerată decisivă pentru constituția lui, iar în al doilea rând, diferitele „părți” ale sufletului urmează a fi înțelese, la rândul lor, în relație cu ceea ce este comun sufletului în întregul lui și în raport cu chemarea și poziția sufletului în cadrul unității umane.

Prin urmare, *trihotomia sufletului* la Sfântul Maxim, cu accentul său puternic pe unitatea firii umane compuse, va fi totdeauna legată de această unitate. Și, mai mult decât atât, această unitate umană va fi interpretată în lumina gândirii Sfântului Maxim asupra omului ca microcosmos și ca mediator, chemat să unească și să împace în sine însuși toate cele dezbinat, natural sau nenatural, și astfel să aducă, prin propria relație cu lumea divină, o unire mai înaltă, care, împletind în mod potrivit lumea inteligibilă și lumea sensibilă, va transcende dihotomia fundamentală a creației lui Dumnezeu fără să-i altereze sau să-i desființeze diferențele naturale.

1. Sufletul uman și dihotomia fundamentală

Poziția omului în univers face ca dihotomia fundamentală a universului să fie remarcată în special în raport cu el. Această convingere pare, mai mult sau mai puțin, un truism în antropologia creștină a perioadei patristice. De aceea vom studia mai întâi felul în care această înțelegere fundamentală se reflectă în scrierile Sfântului Maxim.

¹ Vezi pp. 126 și 130 mai sus.

Importanța ei apare ilustrată în diverse feluri. Astfel, în Thal 32, Sfântul Maxim arată că aceeași dihotomie este aplicabilă Scripturii, creației și omului și că omul însuși, ca ființă rațională și sensibilă, se află tocmai în poziția de a discerne contrariile. În legătură cu Sfânta Scriptură, există dihotomia dintre duh și literă, iar în privința creației, între principiul lăuntric (rațiunea-λόγος) și înfățișarea exterioară, și în legătură cu omul, cea dintre minte și simțire.² În Thal 58, afirmă că aceste două elemente din om, mintea și simțirea, au energii contrare una față de cealaltă, din cauza diferenței extreme care există între relațiile lor naturale.³ Astfel, mintea (νοῦς) este legată de substanțele inteligibile și necorporale, pe care le înțelege prin propria substanță, pe când simțirea (αἰσθησις) se leagă de natura senzorială și trupească, pe care o percepe ea însăși prin natura sa.⁴ În sfârșit, pentru Sfântul Maxim această dihotomie este explicit relevantă pentru sufletul omenesc, caracterizat prin poziția lui intermediară. În Amb 10, subliniază faptul că sfinții – știind că sufletul îmbracă o formă pământească atunci când se mișcă nefiresc spre materie prin intermediul trupului – au dorit, în consecință, cu ajutorul a ceea ce este natural sufletului atunci când se mișcă spre Dumnezeu, ca și trupul să îl cunoască pe Dumnezeu, căutând să îl împodobească cu reflecții dumnezeiești.⁵

Așadar, după Sfântul Maxim, sufletul are chemarea de a împlini tocmai această funcție de mediere. El vrea să unească carnea, cu care se află în legătură – prin relația lui naturală cu trupul –, cu scopul divin al omului, dar pe de altă parte, el însuși poate să devină dependent și să fie modelat de trup. Omul posedă în sufletul său o facultate inteligibilă și rațională (νοερόν τε καὶ λογικὴ δύναμις), și astfel, înainte de cădere, a putut să înțeleagă și să experimenteze Dumnezeirea. Dar în căderea sa, omul și-a folosit greșit capacitatea și și-a întors această facultate spre lumea simțurilor, astfel încât acum ea poate fi restaurată într-însul numai datorită lui Hristos, prin harul divin și prin Duhul Sfânt.⁶ Relația omului cu lumea sensibilă, pe care el era chemat să o întrebuinteze pozitiv, în calitate de mediator, a devenit, la omul căzut, robie față de

² CCSG 7, 225. Un studiu substanțial al acestei poziții a fost elaborat de BLOWERS, *Op. cit.*, de ex., p. 101.

³ „Lucrarea după fire a minții și a simțurilor sunt opuse una alteia din pricina deosebirii extreme a celor supuse lor” – trad. P. Stăniloae din Filocalia, vol. 3.

⁴ [„cele supuse minții sunt entitățile spirituale și necorporale, pe care le sesizează după ființă; iar cele supuse simțurilor sunt lucrurile sensibile și corporale pe care le percep ele de asemenea după fire” – trad. Părintele Dumitru Stăniloae] CCSG 22, p. 23.

⁵ PG 91, 1112 C.

⁶ Thal 59; CCSG 22, p. 45.

simțirea de care acum trebuie să se elibereze. În comentariul său la rugăciunea domnească, Sfântul Maxim subliniază că omul trebuie acum să-și reorienteze lucrarea sufletului și să-și îndrepte toată dorirea către Dumnezeu, așa încât să cunoască o singură plăcere (ἡδονή), plăcerea contrară plăcerii simțurilor, care constă în întregime în comuniunea (συνβίωσις) vie a sufletului cu rațiunea-*logos*.⁷ Așa cum spune Sfântul Maxim într-o interpretare alegorică a istorisirii nunții din Cana, mintea umană trebuie să se unească cu virtutea ca și cu o mireasă, și tocmai aceasta este comuniunea (συνβίωσις) pe care Logosul, născut din credință, o cinstește cu prezența Sa.⁸

Sfântul Maxim nu consideră că dihotomia fundamentală caracteristică creației, care influențează adânc sufletul uman, ar fi rea în ea însăși, ci mai degrabă că este un *punct de plecare* pentru rolul de mediere al omului, deci pentru o mișcare. Astfel, când Sfântul Maxim – utilizând o perspectivă trihotomică în cadrul dihotomiei – vorbește în *Amb 10* despre trei *mișcări* ale sufletului care sunt naturale omului, face acest lucru fără să aibă vreo înțelegere negativă sau origenistă a mișcării.⁹ El se referă, pur și simplu, la faptul că se poate spune despre om – și am putea adăuga, aflat tocmai în poziția sa centrală – că este alcătuit din trei părți, minte, rațiune și simțire și că fiecare dintre aceste părți posedă o mișcare naturală proprie. Mișcarea minții este simplă și directă, cea a rațiunii este analitică și discerne după cauzalitate, iar mișcarea simțirii este sintetică, și totuși primește de la lucrurile văzute, sub forma simbolurilor, o înțelegere a *rațiunilor* lor, raportându-se ea însăși la rațiune.¹⁰ Și procedând astfel, Sfântul Maxim explică și faptul că până la urmă adevărata mișcare naturală din toate acestea este de la cele inferioare spre cele superioare, astfel încât ceea ce înțelege una funcționează în cealaltă spre a servi împlinirea finală a tuturor mișcărilor în Dumnezeu – și astfel, transcendența finală a înseși dihotomiei fundamentale.¹¹

La Sfântul Maxim, dihotomia fundamentală reprezintă o premisă a acestor mișcări naturale ale părților sufletului, care sunt ele însele voite de Dumnezeu, și din acest motiv un aspect al ei corespunde fiecărei părți. Iar această analogie între diversele părți, raportată la dihotomia lor, este atât de departe de a dezbină sufletul uman în entități separate, încât ea slujește mișcării unificatoare a întregului. Căci, de fapt – în virtutea dihotomiei –, partea

⁷ *OrDom*; CCSG 23, p. 56.

⁸ *Thal* 40; CCSG 7, p. 273.

⁹ Cf. cap. II: 6, pp. 81-83 mai sus.

¹⁰ PG 91, 1112 D-1113 A.

¹¹ Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 35 și 143.

simfitoare a sufletului nu este numai sensibilă, ci și intelectuală. Ea primește de la lucrurile văzute o înțelegere „simbolică” a *rațiunilor* lor pe care le raportează la partea rațională a sufletului. Iar această parte *rațională* nu este numai immanentă, ci și tranzitorie, deci cunoașterea ei analitică este trimisă de ea la elementul minții. Și *mintea* însăși cunoaște o dihotomie, căci nu este numai intelectuală, ci și *pătimitoare*.¹² Poate primi imaginații de la părțile inferioare ale sufletului. Și astfel, mișcarea sufletului este condiționată de o dihotomie a fiecăreia dintre părțile sale, care nu numai că protejează caracteristicile lor individuale, dar servește și la perpetuarea mișcării de la cele inferioare la cele superioare. Nu este greu de observat aici, în sfera psihologiei, o altă exprimare a fidelității fundamentale a Sfântului Maxim față de felul cum înțelege el *principiul calcedonian* al unirii fără alterare și al diferenței ca premisă necesară a unificării.

Faptul că acest punct de vedere nu este doar ocazional se vede mai departe, cel puțin indirect, în *Thal* 25, o exegeză la I Cor. 11: 3 și 10. Sfântul Maxim oferă acolo o interpretare alegorică a cuvintelor „bărbat”, „femeie”, „cap” și „Hristos”, aplicată diferitelor stadii ale dezvoltării creștine duhovnicești. *Bărbatul* este astfel interpretat ca *minte*, angajată fie în *vita practica*¹³, fie în *vita contemplativa*¹⁴ sau în *vita mistica*¹⁵, iar *femeia* este, la fel, interpretată ca *habitus* (ἔξις) sau condițiile însoțitoare ale acestor trei niveluri spirituale.¹⁶ Partea cea mai interesantă a acestei interpretări este, din punctul nostru de vedere, acela că elementul „femeie” implică, totodată, ceea ce am putea numi aspectul sensibil al fiecărui nivel. Astfel, „femeia” raportată la intelectul practic este chiar *deprinderea* pentru *vita practica*, ce constă în gânduri și lucrări practice, „femeia” raportată la intelectul teoretic este înțelesul însuși, întotdeauna asociat contemplării naturale, iar „femeia” raportată la intelectul mistic reprezintă *noțiunea* legată de cunoașterea mistică, deși la acest stadiu este curățită de orice imaginație sensibilă. Astfel, „femeia” simbolizează, în toate aceste cazuri, relația existentă la toate nivelurile cu părțile „inferioare” ale sufletului și cu felurile lor de cunoaștere, iar acest fapt se prezintă ca motivul pentru care textul spune că femeia

¹² *Amb* 10; PG 91, 1116 A.

¹³ CCSG 7, p. 159.

¹⁴ *Ibid.*, p. 161.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 161 ff. Pentru o redare și o discuție asupra acestui text, vezi BLOWERS, *op. cit.*, p. 200 ff.

trebuie să aibă o „putere” deasupra capului ei.¹⁷ Alcătuirea diferențiată a omului servește astfel întregul.

2. Diferite forme ale psihologiei „trihotomice” la Sfântul Maxim

Am văzut cum Sfântul Maxim admite o dihotomie fundamentală în creație, și cum dezvoltă ideea corelată că această realitate influențează mai ales pe om în lume și sufletul în om, astfel încât ambii sunt chemați să-și folosească poziția într-o lucrare de mediere. Am mai văzut că se presupune că această dihotomie se raportează la diversele „părți” ale sufletului, dar fie că este privită în relație cu fiecare dintre aceste părți, fie, cu întregul suflet, acest fapt poate fi evaluat pozitiv ca punct de plecare și ca premisă a mișcării firești a fiecăreia dintre părți ca și a mișcării naturale a sufletului și a omului întreg. Această mișcare naturală, când nu este pervertită, așa cum este în căderea omului, poate transcende dihotomia fără alterare și poate uni astfel diversele părți ale sufletului, orientându-le într-o singură direcție, către Dumnezeu. Diferențierea și unificarea se completează reciproc.

Acest fapt oferă totodată contextul potrivit pentru o interpretare a felului cum tratează Sfântul Maxim aspectele trihotomice ale psihologiei umane. Aceste aspecte sunt de fapt dominante în antropologia Sfântului Maxim, în special în teologia ascetică și în speculațiile sale despre dezvoltarea duhovnicească a omului. El preferă aranjamentele triadice strâns legate de diverse trihotomii ale sufletului. Însă această tendință se combină întotdeauna cu un accent puternic pe unitatea sufletului și pe unificarea mișcărilor lui spre un singur scop, comuniunea dintre uman și divin, care este esența economiei providențiale a lui Dumnezeu.

Așadar, nu ne surprinde că Sfântul Maxim se simte liber să utilizeze diferite tipuri de distincții întreite în legătură cu sufletul uman. Nici una dintre ele nu este absolută. Am întâlnit deja distincția clasică: *mințe, rațiune, simțire*, cu mișcărilor lor corespunzătoare.¹⁸ Dar el mai folosește o distincție, bazată mai ales pe filozofia aristotelică, între un *suflet rațional*, unul *nerați-*

¹⁷ *Ibid.*, CCSG 7, p. 165.

¹⁸ *Amb* 10; PG 91, 1112 D. Despre importanța acestei triade, vezi VON BALTHASAR, KL², p. 287 f.

onal și unul *vegetativ*, corespunzând sufletelor ființelor raționale, animalelor și respectiv plantelor. Omul se împărtășește de toate aceste suflete, dintre care ultimul este vegetativ sau nutritiv, al doilea este apetitiv și sensibil, iar primul este rațional și intelectual, dar și nepieritor și nemuritor.¹⁹ Sfântul Maxim utilizează și distincția paulină dintre omul *trupesc, psihic și duhovnicesc* și o interpretează în raport cu diversele stări morale ale omului.²⁰ Trihotomia dominantă pe care o întâlnim la Sfântul Maxim este însă cea dintre elementele *rațional, irascibil și concupiscent* ale sufletului – distincție care se întâlnește aproape peste tot în literatura filozofică, teologică și ascetică greacă, și nu mai puțin la Evagrie, de la care Sfântul Maxim probabil că a preluat-o mai întâi. Importanța ei se răsfrânge însă dincolo de influența evagriană, iar varietatea și libertatea cu care este folosită este mai largă decât cea pe care o găsim la Evagrie.²¹

Această varietate este bine ilustrată în variațiile terminologice ale Sfântului Maxim, chiar în cadrul ultimei trihotomii. Libertatea lui este aici frapantă, raportat la Evagrie. Evagrie identifică, aproape peste tot, partea rațională a omului cu mintea ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) și stabilește o trihotomie a minții ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), a iușimii ($\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$) și a concupiscentei ($\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$) – aceasta este întotdeauna invariabilă în *Cent. gnost.*²² În timp ce Sfântul Maxim cunoaște cu siguranță această formă²³, în majoritatea cazurilor, el nu identifică mintea, ca subiect duhovnicesc, cu nici un element particular al sufletului, ci utilizează cel mai adesea o trihotomie a raționalului, irascibilului și concupiscentei.²⁴ În cadrul acestei a doua forme, dominante, de trihotomie, Sfântul Maxim își elaborează variațiile personale.

Așadar, el vorbește uneori de $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, la care se adaugă mintea ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) ca al patrulea element integrator²⁵, iar alteori despre

¹⁹ *Char* 3. 30-31; CSC, p. 158. Trihotomia aceasta a fost dezvoltată în spațiul creștin de Sfântul Grigorie de Nyssa, care a legat-o strâns de trihotomia paulină: duh, suflet, trup. vezi LADNER, „The Philosophical Anthropology”, DOP 12 (1958), p. 287 f.

²⁰ Vezi *Ep* 9; PG 91, 448 A-C.

²¹ SHERWOOD, în ACW, p. 84, subliniază aproape exclusiv influența evagriană în acest punct. Sistemul lui Evagrie de teologie ascetică a fost, evident, de o importanță majoră pentru scrierile ascetice ale Sfântului Maxim, și în aceste scrieri găsim majoritatea referirilor la această trihotomie.

²² Vezi p. 199 f.

²³ Vezi *Thal* 16; CCSG 7, p. 105 și *Ep* 24; PG 91, 609 D-612 A.

²⁴ Diferența aceasta importantă dintre Sfântul Maxim și Evagrie este sesizată destul de vag de SHERWOOD, care menționează însă alternativele (vezi în ACW, p. 84 f).

²⁵ Vezi *Thal* 16; CCSG 7, p. 109.

λόγος, τὸ θυμικόν, ἐπιθυμία, la care intelectul se adaugă în același fel.²⁶ În unele texte, Sfântul Maxim utilizează expresii neutre, esențiale, care indică faptul că cele trei elemente pot fi considerate diferite „părți” ale sufletului uman – deși această distincție nu are niciodată la Sfântul Maxim un caracter metafizic sau ontologic.²⁷ În astfel de cazuri, el se referă la τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ θυμικόν și τὸ λογικόν²⁸ sau mai frecvent la τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν și τὸ λογιστικόν.²⁹ Într-o serie de alte texte, preferă să vorbească despre trei puteri sau facultăți (δύναμεις) ale sufletului uman³⁰, descrise fie ca ἐπιθυμητική, θυμοειδής și λογιστική³¹, fie ca λογική, ἐπιθυμητική și θυμική.³²

Vom analiza mai târziu cum înțelege Sfântul Maxim această trihotomie și diferitele ei elemente. Însă variațiunile trihotomiei umane pe care am demonstrat-o acum la Sfântul Maxim – diferite sisteme de trihotomie, diferențe de terminologie în cadrul sistemului dominant și flexibilitate în raport cu întrebarea dacă aceste elemente sunt sau nu „părți” sau facultăți ale sufletului uman – sunt un indiciu clar că Sfântul Maxim nu este legat de nici o formă particulară de trihotomie și nu consideră că distincțiile dintre diversele elemente ar fi metafizice sau ontologice. Distincția sa decisivă este aceea dintre lumea inteligibilă și lumea sensibilă, iar sufletul uman, prin poziția lui intermediară, se împărtășește de această dihotomie fundamentală în toate elementele sale.

Așadar, aspectul cel mai important al perspectivei Sfântului Maxim este acela că Dumnezeu, în pofida dihotomiei fundamentale, a creat omul și sufletul lui ca unitate, înzestrat cu o anumită vocație de a fi microcosmos și mediator în lume. Căci în concepția sa, nici dihotomia ca atare, nici chemarea divină a omului nu alterează unitatea umană și, în consecință, nici chiar părțile pătimitoare ale sufletului uman nu pot fi considerate negative în principiu. Tuturor elementelor li s-a rânduit o funcție pozitivă,

²⁶ *Ibid.*; CCSG 7, p. 107. Cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 236, n. 78.

²⁷ Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 84.

²⁸ Vezi, de ex., *Thal* 27; CCSG 7; p. 197.

²⁹ Această versiune este frecvent întâlnită în *Cent. de char.*, probabil datorită influenței scrierii Praktikos a lui Evagrie, care este sesizabilă aici, întrucât Evagrie folosește în scrierea sa aceeași distincție (vezi *Pract.* 1. 58; PG 40, 1233 D-1236 A). Pentru folosirea distincției de către Sfântul Maxim, vezi *Char* 1. 67; CSC, p. 74; 2.12; p. 94; 3. 20; p. 150; 4. 15; p. 200; 4. 44; p. 212 și 4. 80; p. 230.

³⁰ Vezi, de ex., *Thal* 39; CCSG 7, p. 259 și *Expos in Ps.* LIX; CCSG 23, p. 7.

³¹ Vezi *Char* 3. 3; CSC, p. 144.

³² Vezi *Thal* 49; CCSG 7, p. 355.

care este restaurată în Hristos și toate elementele sunt pervertite la omul căzut, chiar dacă la început omul a primit de la elementul sensibil astfel de influențe dezastruoase.

Înainte de a demonstra cum se echilibrează în gândirea Sfântului Maxim unitatea și diferențierea, raportate la trihotomia sufletului uman, vom prezenta o imagine de ansamblu asupra contextului gândirii, în cadrul căreia trebuie înțeleasă poziția Sfântului Maxim – în general, cu privire la trihotomia lui dominantă și, mai detaliat, cu privire la distincția dintre elementul concupiscent și cel irascibil.

3. Contextul general al trihotomiei psihologice dominante la Sfântul Maxim

În tradiția creștină în care s-a format Sfântul Maxim, trihotomia rațional, irascibil și concupiscent își are evident originea la Platon, dar trebuie avute în vedere și reflecțiile lui Aristotel asupra acestui subiect. De cea mai mare importanță este mai apoi înțelegerea stoică a puterilor și patimilor sufletului uman. Și, în sfârșit, nu trebuie neglijate nici ultimele modificări ale acestor diverse puncte de vedere acum, când încercăm să schițăm cadrul filozofic general al filozofiei „trihotomice” a predecesorilor Sfântului Maxim. Căci toate aceste elemente au influențat cu siguranță tradiția creștină, pe care o reflectă și o dezvoltă Sfântul Maxim.

Poziția lui Platon

Utilizarea trihotomiei la Platon își găsește binecunoscuta expresie în a patra carte a *Republicii*, unde stabilește o analogie între cele trei facultăți ale sufletului uman, pe de o parte, și cele trei clase ale societății și virtuțile lor cardinale, pe de altă parte.³³ Interpretarea psihologică a celor trei părți ale sufletului uman, τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές și τὸ ἐπιθυμητικόν, este foarte clar prezentată aici. O facultate dublă – una intelectuală și una volițională – este atribuită fiecărei părți: elementul rațional conține atât înțelegerea rațională, cât și aspirația rațională, elementul irascibil, atât convingerea, cât

³³ Vezi, de ex., *Res publ.* 4; 435 e-436 b.

și strădania ardentă, iar elementul concupiscent, imaginația și apetitul.³⁴ Trihotomia poate fi însă urmărită în toate dialogurile lui Platon.³⁵ Dar acest lucru nu înseamnă că imaginea este total lipsită de ambiguitate, pentru că mai sunt la Platon și alte elemente de sistematizare în legătură cu facultățile sufletului.³⁶

Dacă încercăm să interpretăm cele spuse de Platon în privința triadei noastre și a elementelor ei, ne atrage atenția mai întâi faptul că totalitatea ei este, în mare măsură, evaluată pozitiv. Elementele irascibil și concupiscent nu sunt rele în sine. Virtuțile cardinale ale statului își găsesc locul potrivit într-însele.³⁷ Exemplul cel mai bine cunoscut al acestei înțelegeri se găsește, desigur, în *Phaedrus*, unde τὸ ἐπιθυμητικόν și τὸ θυμοειδές sunt doi cai și trăsuri umane, al cărei vizitiu trebuie să fie totuși partea rațională a omului.³⁸ Concepția generală a acestui dialog pare a fi că cele două elemente păcătoase nu sunt separate de partea nemuritoare a sufletului,³⁹ deși, pe de o parte, Platon presupune, desigur, că există peste tot în suflet două elemente diferite, unul nemuritor și unul muritor, unul rațional și unul nerațional, și că mai degrabă în cel de al doilea element se poate face deosebirea între o parte irascibilă și una concupiscentă. Dihotomia fundamentală subliniază și con-

³⁴ Cf. J. WILD, *Plato's Theory of Man*, Cambridge, Mass., 1946, p. 152 ff.

³⁵ Încă din 1909, A. LEISSNER în disertația sa, *Die platonische Lehre von den Seelenteilen nach Entwicklung, Wesen und Stellung innerhalb der platonischen Philosophie*, Tübingen, a oferit o analiză detaliată a vestigiilor acestei idei în operele lui Platon.

³⁶ O oarecare complicație vine din faptul că Platon, în raport cu diferitele stări ale sufletului, pare să folosească o altă triadă: întristarea (λύπη), frica (φόβος) și dorința (ἐπιθυμία); vezi *Res publ.* 4; 430 b. Totuși devine imediat clar faptul că aceste trei elemente (cu adăugarea lui ἡδονή) sunt elemente ale unui aranjament tetric (vezi *ibid.*; 430 ab), care este cunoscut mai târziu și ca tetrada stoică a patimilor cardinale. (cf. Platon, *Laches*; 191 d; *Symp.*; 207 e; *Theaet.*; 156 b și, de asemenea, *Res publ.* 4; 429c.)

³⁷ ³⁶ Astfel, înțelepciunea se găsește în partea rațională, curajul, în partea irascibilă și înfrângerea, în cea poftitoare (concupiscentă), în timp ce dreptatea ar trebui să caracterizeze toate acestea; vezi Platon, *Res publ.* 4; 428 b-429 a; 429 a-430 c; 430 c-432 b și 435 b. Aceste elemente pot fi folosite fie pentru scopuri bune, fie pentru scopuri rele.

³⁸ Platon, *Phaedrus*; 246 a ff., 253 cd etc.

³⁹ Vezi *Phaedrus*; 246. Acest lucru este important pentru că elimină posibilitatea de a vedea în opera lui Platon o dezvoltare către o evaluare mai riguroasă în acest punct. Era tot posibil să susținem o asemenea ipoteză, atâta timp cât *Phaedrus* era privită ca o lucrare timpurie. Acum însă, fiindcă problema datei compoziției ei a fost stabilită invers, acest lucru nu mai este posibil. Mai vezi aici și E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II: 1, Leipzig 1889, p. 843, n. 3, și p. 820, unde s-a argumentat că, potrivit lui Platon, în *Phaedrus*, părțile inferioare ale sufletului aparțineau acestuia și în etapa preexistentei.

diționează astfel trihotomia.⁴⁰ Acest fapt însă nu exclude concluzia că, în cadrul triadei, partea irascibilă are o poziție de mijloc și un caracter amestecat.⁴¹ Căci în prima parte a triadei întâlnim o substanță indivizibilă, iar în ultima parte, o substanță divizibilă, dar în partea de mijloc, cea irascibilă, o substanță mixtă.⁴²

Poziția de mijloc a părții irascibile prezintă pentru noi un anumit interes, căci ne ajută în a trasa dihotomia fundamentală, mai puțin absolută în ceea ce privește sufletul uman și, de asemenea, pare să fi exercitat o anumită influență asupra înțelegerii elementului irascibil la scriitorii creștini. Facultatea elementului irascibil are la Platon un caracter autoexpandabil la fel de potrivit atât pentru curajul adevărat, cât și pentru iuțimea pățimașă, după cum observăm în *Republica*. Elementul irascibil este, de asemenea, mai înclinat, prin natura lui, să se subordoneze rațiunii.⁴³

În acest context, mai trebuie menționate alte câteva aspecte ale viziunii lui Platon. Mai întâi, pare clar că Platon privește cele trei elemente, mai mult sau mai puțin literal, ca părți ale sufletului, deși vorbește și despre facultățile lor corespunzătoare. Acestea din urmă se deosebesc de părți, căci atunci când utilizează expresiile neutre, τὸ ἐπιθυμητικόν etc., el se referă la aceste elemente ca părți ale sufletului, pe când funcțiile părților sufletului, ἐπιθυμία etc., sunt considerate facultăți (δυνάμεις).⁴⁴ În al doilea rând, este evident că ceea ce îl interesează pe Platon în legătură cu cele trei elemente ale sufletului nu este definiția lor formală, ci scopul activității lor⁴⁵, deși o analiză a acestei activități arată și diferența dintre facultățile lor. Și ambele aspecte ale acestei probleme sunt strâns legate de problema localizării elementelor.

⁴⁰ Vezi, de ex., *Res publ.* 4; 439 e; cf. R. ARNOU, art. „Platonisme des Péres”, DTC 12: 2, col. 2267.

⁴¹ În *Phaedrus*, partea irascibilă este numită astfel „calul bun”, iar partea concupiscență, „calul nebun”, vezi p. 253 d.

⁴² Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, p. 121, unde problema aceasta este discutată în raport cu *Timaeus*; 35, în care pare destul de clar că partea sensibilă a sufletului, în sensul cel mai strict, este înțeleasă ca fiind străină de sufletul real.

⁴³ Vezi *Res publ.* 4; 440 b; cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 884 și FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 149 f.

⁴⁴ Cf. LEISSNER, *op. cit.*, p. 62. Poziția aceasta este înfățișată de terminologia lui Platon. Elementele sunt astfel numite „părți”, μέρη (vezi *Res publ.* 4; 442 b și 444 b), „forme”, εἶδη (vezi *ibid.*; 435 c, 439 e, 504 a; *Phaedr.*; 253 c; *Tim.*; 69 c și 77 b) și „specii” γένη (vezi *Res publ.* 4; 441 c, 443 d, 444 b și *Tim.*; 69 e).

⁴⁵ Cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 884 și, de asemenea, LEISSNER, *op. cit.*, p. 63.

Ele se leagă de diferite organe ale trupului și astfel se află, ca să spunem așa, la o distanță diferită față de lumea superioară. Această poziție exprimă atât orientarea, cât și caracterul psihic al fiecărui element, care devine evident, de exemplu, în legătură cu poziția de mijloc a părții irascibile. Localizând diversele elemente, Platon reflectează, desigur, la o speculație mai veche. Astfel, rațiunea se află în cap, iuțimea în piept și concupiscenta într-o anumită zonă dintre diafragmă și buric.⁴⁶ Organul mediator dintre partea rațională și cea poftitoare este ficatul (așa cum θυμός reprezintă activitatea psihică mediatoare) și – conform unei vechi tradiții – Platon crede că rațiunea proiectează imagini pe suprafața netedă a ficatului, chiar dacă nu este de acord cu investigarea ficatului animalelor sacrificate.⁴⁷ În sfârșit, pentru Platon este clar că plantele au ἐπιθυμία, iar animalele, atât ἐπιθυμία, cât și θυμός.⁴⁸

Concepția lui Aristotel

Poziția lui Aristotel față de această trihotomie nu este diferită radical de cea a lui Platon. Ca și Platon, face deosebirea între o parte nemuritoare și una muritoare a sufletului. Relația dintre trup și suflet este însă mai complicată și mai „specifică” la Aristotel decât la Platon, pentru că ele sunt considerate ca formă și materie⁴⁹, iar sufletul este înțeles ca *entelecheia* trupului⁵⁰, ceea ce este iarăși important pentru trihotomie.

Patru aspecte ale concepției lui Aristotel prezintă un deosebit interes pentru contextul nostru. În primul rând, θυμός și ἐπιθυμία se integrează în viziunea generală a lui Aristotel asupra voinței și dorinței. În sfera aceasta ajungem la o altă triadă, βούλησις, θυμός și ἐπιθυμία, în care primul element reprezintă o dorință rațională, al doilea, o strădanie ardentă mai generală (și impulsivă), iar al treilea, concupiscenta în sens propriu.⁵¹ Dintre aceste trei forme ale poftei, numai dorința (βούλησις) este însă liberă⁵², pe când concupiscenta oferă cel mai puternic exemplu de dorință înrobătă.⁵³

⁴⁶ Vezi Tim.; 69 e, 70 d, 77 b și 90 a.

⁴⁷ Vezi *ibid.*; 71 a-72 d.

⁴⁸ Vezi *ibid.*; 77 ab și *Res publ.* 4; 441 b.

⁴⁹ Vezi *De anima* 2, 1; 412 a.

⁵⁰ *Ibid.*; 412 b.

⁵¹ Vezi *De anima.* 2, 3; 414 b; cf. P. WILPERT, *art.* „Begierde”, *RCh* 2(1954), col. 64.

⁵² Vezi *Magna Mor.*, 1, 13; 1188 a.

⁵³ Cf. de ex., WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, p. 464.

În al doilea rând, mai găsim la Aristotel faptul că distincția trihotomică se subordonează strict dihotomiei. Elementele irascibil și concupiscent sunt încă și mai apropiate la Aristotel decât la Platon, deși θυμός păstrează o poziție de mijloc.⁵⁴ Θυμός este uneori prezentat ca fiind încă și mai străin de rațiune decât concupiscenta.⁵⁵

În al treilea rând, această viziune mai degrabă negativă asupra elementului irascibil, ca fiind străin de rațiune, împreună cu accentul pus pe caracterul trupesc al tuturor patimilor, a operat o anumită schimbare în înțelegerea lui θυμός, astfel încât acest termen este interpretat simplu, mai des decât la Platon, ca „mânie”.⁵⁶ Dar, în al patrulea rând, aceasta nu înseamnă totuși că θυμός își pierde poziția de mijloc. Ea rămâne, în principiu, să slujească rațiunea și este de fapt mult mai capabilă să se subordoneze rațiunii decât concupiscenta.⁵⁷

Accentul mai puternic al lui Aristotel pe unitatea structurii compuse a omului, care într-o anumită măsură relativizează dihotomia fundamentală din om, se echilibrează astfel printr-o evaluare mai degrabă negativă a ambelor elemente ale părții neraționale din sufletul uman, deși mai mult a elementului concupiscent.

Concepția stoică

În filozofia stoică, concepția negativă despre partea pătimitoare a sufletului devine dominantă și, în același timp, gândirea stoică a fost poate cea care a influențat cel mai mult vechea gândire creștină ascetică cu privire la trihotomia noastră. Este un lucru binecunoscut că stoicii considerau dezastruoase felurile patimi și vedeau în detașarea (ἀπαθεια) totală o atitudine umană ideală. Este adevărat că aceste patimi erau altfel sistematizate; analiza lor stoică este dominată de *tetradă*, pe care o întâlnim uneori și la Platon: plăcerea (ἡδονή), întristarea (λύπη), dorința (ἐπιθυμία) și frica (φόβος).⁵⁸ Dar utilizarea triadei la scriitorii stoici este bine atestată în literatura vremii.⁵⁹

⁵⁴ Toate „patimile” sufletului implică participarea trupului; cf. F.NUYENS, *L'Évaluation de la psychologie d'Aristote*. Haga/Paris 1948, p. 224 f.

⁵⁵ Vezi *Eth. Nicom.* 3, 11; 1116 b.

⁵⁶ Vezi *Eth. Nicom.* 3, 3; 1011 a și 4, 11; 1026 a și *Eth. Eudem.*, 3, 1; 1229 a.

⁵⁷ *Eth Nicom.* 7, 5; 1147 b și 7, 7; 1149 a. Nestăpânirea dorinței (ἐπιθυμία) este mai mare, vezi *ibid*, 7, 7; 1149 b.

⁵⁸ Despre folosirea acestei tetradă începând de la Zeno, vezi mărturia lui Diogenes Laërtius în VON ARNIM, *Stoic. vet. fragm.* 1, p. 51, no. 211. Mai vezi și VON ARNIM, 3,

O caracteristică a întrebuintării stoice a triadei este, desigur, în primul rând faptul că ea depinde direct de înțelegerea stoică a patimilor. Într-o anumită măsură, aceasta limitează orizontul trihotomiei și facilitează o identificare simplă între θυμός și mânie, turbare, furie. Iuțimea și concupiscenta sunt și ele aduse într-o relație foarte strânsă una cu alta. O expresie a acestei relații este faptul că amândouă se află în același loc, în piept.⁶⁰ Conform concepției stoice, toate patimile pot fi subsumate în categoria sensibilității. De aceea nu există o diferență clară de caracter, în sensul mai strict al cuvântului, între patimile corespunzătoare părții irascibile a sufletului și cele corespunzătoare părții concupiscente.⁶¹

Imaginea înțelegerii stoice a trihotomiei este însă și mai complicată decât am demonstrat până acum. În primul rând, dualismul fundamental, pe care l-am analizat la Platon și la Aristotel, lipsește în filozofia stoică. Sufletul este considerat corporal în sens rafinat. Această viziune influențează, desigur, înțelegerea stoică a trihotomiei: cele trei elemente nu sunt părți deosebite ale sufletului, ci *puteri și mișcări* ale lui.⁶² Prin urmare, observăm, pe de o parte, ceea ce am putea numi o tendință mai „pozitivă”; omul este văzut ca o unitate, iar animalele nu au facultățile irascibile și concupiscente ale omului.⁶³ Patima concupiscentei, de exemplu, este doar o mișcare irațională în sufletul rațional.⁶⁴ Dar, pe de altă parte, accentul stoic pus pe relația strânsă dintre mișcările sufletului și ale trupului uman întărește indirect aspectul negativ. Elementele pătimitoare își pierd sensul neutru pe care îl aveau la Platon și la Aristotel.⁶⁵ Θυμός și επιθυ-

p. 92, nr. 378 și p. 95, nr. 394 (Chrysippus), la fel ca și *ibid.* 3, p. 95, nr. 391 (Andronicus). Evident, combinația acestei tetrade și a triadei noastre (ambele găsite la Platon) a pricinuit unele dificultăți filozofului platonizator Poseidonius; vezi M. POHLENZ, *Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie*, NGWG (1921), p. 181 f.

⁵⁹ Vezi, de ex., mărturia lui Galen în VON ARNIM, *op. cit.*, 1, p. 129, no. 570. Mai vezi și cele din Alex. Aphrod., la care se face referire în VON ARNIM, *op. cit.*, 2, p. 225, nr. 823, unde întâlnim o echivalență interesantă a verbelor (arătând că o evaluare negativă a funcțiilor pătimitoare este dominantă): διανοεῖσθαι, ὀργίζεσθαι, επιθυμεῖν, deși se spune că puterea comună a sufletului se dezvoltă dincolo de „părți”.

⁶⁰ Vezi mărturia lui Galen, VON ARNIM, *op. cit.*, 2, p. 250, nr. 903.

⁶¹ Poziția aceasta poate fi exemplificată de Chrysippus, vezi VON ARNIM, *op. cit.*, 3, p. 96, nr. 396.

⁶² Acest fapt este adevărat și atunci când stoicii arată că sufletul este format din opt părți; vezi STEIN, *Die Psychologie der Stoa*, 1, p. 122 cu n. 222.

⁶³ Vezi mărturia lui Galen, VON ARNIM, *op. cit.*, 2, p. 255, nr. 906.

⁶⁴ Cf. WILPERT, *art. cit.*, col. 63.

⁶⁵ Cf. WILPERT, *loc. cit.*

μία sunt cu siguranță localizate în piept împreună cu ἡγεμονικόν⁶⁶, dar θυμός este adesea subordonat ἐπιθυμία-*ei*⁶⁷ și înțeles astfel exclusiv ca mânie.⁶⁸

Modificări mai târzii

Cu toate că stoicii consideră dintru început iușimea și concupiscenta puteri pătimase ale sufletului uman, în filozofia stoică de abia mai târziu se pune din nou problema unei polarități între ele. Astfel, Poseidonius se întoarce la o trihotomie mai veche, a trupului, a sufletului și a spiritului, și o combină cu concepția platonice a celor trei părți ale sufletului. Rezultatul este că partea concupiscentă este considerată acum concupiscentă a trupului, iar intelectul este identificat cu o noțiune mai veche a spiritului, dar prin aceasta, partea irascibilă își redobândește poziția intermediară și ambivalentă⁶⁹, în pofida faptului că θυμός, la Poseidoniu, este practic subordonat ἐπιθυμία-*ei*.⁷⁰ Pe fondul aceasta, influențat de Platon prin Panaetius, nu ne surprinde deloc că el este dispus să admită ἐπιθυμία la plante și ἐπιθυμία și θυμός la animale.⁷¹ Mai trebuie adăugat că Poseidonius crede că sufletul este unit cu trupul numai în existența pământească și că dezvoltă facultatea irascibilă și pe cea concupiscentă numai în aceste condiții. El împărtășește această părere ne-stoică nu numai cu Platon, ci și cu Plotin.⁷²

⁶⁶ După relatarea lui Nemesius, stoicii spunea că θυμός este concentrat în fiere – semn al identificării ei cu mânia – și că este cauzat de un act nedrept sau de un sentiment de nedreptățire, vezi VON ARNIM, *op. cit.*, 3, p. 101, nr. 416.

⁶⁷ Potrivit lui Andronicus, atât ὁργή, cât și θυμός aparțin formelor (εἶδη) ἐπιθυμία-*ei*, așa VON ARNIM, în *op. cit.*, 3, P. 96, nr. 397. Cf. în Diogenes Laërtius, vezi *ibid.*, nr. 396.

⁶⁸ O tendință clară de a identifica θυμός și ὁργή și de a le lega de ură (μῖσος) poate fi observată în tradiția stoică, vezi, de ex., VON ARNIM, *op. cit.*, 3, p. 96 f., nr. 396 ȘI 397. Astfel θυμῆσθαι poate fi substituit de ὀργίζεσθαι, vezi VON ARNIM, *op. cit.*, 2, p. 225, nr. 823.

⁶⁹ Cf. WILPERT, *art. cit.*, col. 68.

⁷⁰ Cf. STEIN, *op. cit.*, p. 190.

⁷¹ În viziunea lui Poseidonius, elementul concupiscent este prezent la toate formele vegetative și animaliere de viață; la acesta se adaugă elementul irascibil în cazul animalelor. Ultimul este descris ca o dorință de dominație și de victorie. La om aceste două elemente pot fi recunoscute înaintea facultății raționale. La omul adult, ele vor căpăta o nouă funcție, fiindcă trebuie să se subordoneze rațiunii, deși vor păstra caracterul lor propriu. Pentru această prezentare succintă, vezi POHLENZ, *Die Stoa*, I, Göttingen 1948, p. 225.

⁷² Cf. POHLENZ, *op. cit.*, I, p. 394.

Aici am atins un alt curent de gândire important de care trebuie să ținem seama în context, acela al platonismului mijlociu și al neoplatonismului. Contribuția lui constă însă mai ales în sfera *rafinamentului terminologic*. La Albinus, de exemplu, găsim că noțiunea stoică de ἡγεμονικόν și concepția platonice de λογιστικόν sunt amândouă localizate în cap și se identifică parțial.⁷³ Distincția între partea rațională și cea pătimitoare ale sufletului se dezvoltă mai târziu pe baze platonice, iar în partea pătimitoare, Albinus face distincția între un element irascibil (pentru care utilizează termenul aristotelic τὸ θυμικόν în locul cuvântului platonice τὸ θυμοειδές) și un element concupiscent.⁷⁴ În sfera preexistenței, aceste două elemente pătimitoare se spune că au avut corespondențele lor, care se transformă atunci când sufletul se unește cu trupul.⁷⁵ În sfârșit, Albinus – ca și scriitorul stoic Crysippus – pune accent pe lupta interioară dintre cele două elemente pătimitoare. Aspectul dezordinii este astfel adus în prim plan.

Plotin scoate mai puternic în evidență caracterul indivizibil al sufletului, dar nu poate nega faptul că trebuie totuși să accepte o anumită divizibilitate datorată afinității lui cu trupul și cu lumea sensibilă.⁷⁶ Trihotomia lui Plotin nu coincide însă cu cea a lui Platon, deși este probabil influențată de ea.⁷⁷ El face deosebirea între omul sensibil, omul inteligibil și tipul intermediar de om, care este omul rațional⁷⁸; dar în privința celor patru virtuți cardinale observăm că triada noastră este relevantă pentru el în sensul ei platonice, neutru.⁷⁹ În sfârșit, trebuie remarcat că mai târziu, Porfirie, la fel ca și Poseidonius, înțelege „părțile” platonice ale sufletului ca „puteri” sau facultăți, mai degrabă decât ca părți reale.⁸⁰

Prin urmare, în cadrul neoplatonismului se poate recunoaște ambivalența față de anumite probleme. Pe de o parte, este influența lui Platon, ducând la o înțelegere neutră și chiar „pozitivă” a elementului irascibil al sufletului

⁷³ Cf. UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 529.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 543.

⁷⁵ τὸ ὀρμητικόν devine τὸ θυμικόν, iar τὸ οἰκειωτικόν devine τὸ ἐπιθυμητικόν; vezi UEBERWEG-PRAECHTER, *loc. cit.*

⁷⁶ Cf. ARNOU, *art. cit.*, col. 2279.

⁷⁷ UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 605 f.

⁷⁸ Cf. REYPENS, *art. Ame, DSp I*, col. 435; mai vezi și Cap. III: 2 de mai sus.

⁷⁹ Φρόνησις este astfel virtutea lui τὸ λογιστικόν, ἀνδρεία este însă virtutea lui τὸ θυμούμενον, și σωφροσύνη cea a lui τὸ ἐπιθυμητικόν, în timp ce δικαιοσύνη, ca și la Platon, este virtutea întregului; vezi Plot., *Enn. I. 2, 1*.

⁸⁰ Cf. UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 610.

uman, dar, pe de altă parte, găsim tendința de a se pune accent pe unitatea structurii umane compuse, având ca rezultat nu numai înțelegerea diferitelor elemente nu ca părți, ci mai degrabă ca facultăți, dar și un accent pus pe relația cu trupul ca o condiție necesară pentru întrebuițarea lor.⁸¹ Totodată, această poziție rezumă destul de satisfăcător situația în care scriitorii creștini importanți, de seamă au trebuit să definească concepția lor teologică cu privire la trihotomie.

Am insistat destul de mult asupra discuției filozofice despre natura sufletului uman. Am procedat așa mai întâi pentru a arăta complexitatea acestei tradiții și, totodată, dezvoltarea terminologiei pe care o înfățișează. Dar, trebuie să subliniem, noi doar am arătat câteva elemente care prezintă o importanță specială pentru tradiția creștină și pentru problemele pe care le vom întâlni la Sfântul Maxim. Ideea că omul se află într-o poziție de mijloc, și perspectiva instaurării unui microcosmos uman bine ordonat, pe care le găsim la Sfântul Maxim, pot fi înțelese doar pe fundalul discuției despre unitatea și diferențierea sufletului uman, pe care am conturat-o aici. Că aceasta este așa vom vedea mai departe, când ne vom întoarce atenția spre acei scriitori care ar fi putut să-l influențeze mai direct pe Sfântul Maxim.

Înainte de a analiza concepția creștină despre trihotomie – când ne vom concentra asupra scriitorilor alexandrini și capadocieni și asupra lui Evagrie, asupra Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și asupra lui Nemesius –, este necesar totuși să adăugăm câteva cuvinte despre utilizarea trihotomiei la Filon. Motivul pentru care o facem este evident: Filon a exercitat o influență vastă asupra câtorva dintre acești scriitori – și influența lui se face simțită și în cazul Sfântului Maxim.

Filon și Clement – poziția alexandrină anterioară

În cazul lui Filon, avem de a face cu o *atitudine eclectică* în privința considerațiilor filozofice. De exemplu, concepția sa despre suflet este profund marcată de dihotomie, în sens platonice. Astfel, face distincția între un suflet rațional și unul irațional. Totodată, respinge ideea stoică a corporalității sufletului, dar numai atunci când se vorbește despre sufletul rațio-

⁸¹ Ultima tendință ar putea fi exemplificată prin cazul lui Proclus, care presupunea nu numai un trup material și unul de lumină, ci și un al treilea trup între ele, stabilind astfel un anumit fel de triadă; vezi, de ex., UEBERWEG-PRAECHTER, *op. cit.*, p. 629 f.

nal.⁸² Vorbește despre un octet al facultăților psihice, în acord cu stoicii.⁸³ A preluat de la Platon triada părților sufletului: rațională, irascibilă și concupiscentă, dar, împreună cu Aristotel, face distincția între sufletul nutritiv, sensibil și rațional.⁸⁴ În cele din urmă, se găsește chiar un element iudaic în concepția sa despre suflet. De exemplu, se bazează pe tradiția iudaică atunci când se opune ideii aristotelice că puterile inferioare ale sufletului nu se împărtășesc de voința liberă.⁸⁵

Terminologia clasică privind trihotomia se păstrează bine la Filon. El reproduce distincția platonice dintre trei „părți” și trei „forme” în sufletul uman.⁸⁶ Preia de la Platon imaginea trăsorii și a celor doi cai (accentuând, în același timp, că simbolul concupiscentei este feminin, iar simbolul iuțimii, masculin) și, ca și Platon, subliniază, desigur, că rațiunea trebuie să fie vizitiul.⁸⁷ Pe de altă parte, arată o oarecare afinitate față de stoici, subliniind rolul negativ al patimilor ce aparțin elementelor pătimitoare și aducând cele două tipuri de patimi foarte aproape unul de celălalt.

Cu toate acestea, cel mai interesant aspect în concepția lui Filon despre trihotomie, în contextul nostru, este acela legat de elementul irascibil. Evident că Filon, bazându-se pe Platon, îl consideră un corespondent neutru al elementului concupiscent, după cum apare reprezentat în imaginea trăsorii.⁸⁸ Dar în același timp, este tot atât de evident că de data aceasta θυμός a deve-

⁸² Vezi WOLFSON, *Philo* I, pp. 385-391 și ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* III: 2, Leipzig 1903, p. 447.

⁸³ Dihotomia interferează însă în măsura în care există o heptarhie a facultăților sufletului irațional, în timp ce sufletul rațional constă din mintea neîmpărțită; cf. WOLFSON, *op. cit.*, pp. 389 și 392.

⁸⁴ Cf. ZELLER, *op. cit.*, p. 447.

⁸⁵ Vezi WOLFSON, *Philo*, 2, pp. 231-235 și în special 234.

⁸⁶ Cele trei μέρη sunt τὸ λογικόν, τὸ θυμικόν (termenul aristotelian folosit și de Albinus) și τὸ ἐπιθυμητικόν, vezi *Leg. alleg.* I, 71; COHN & WENDLAND, I, p. 79 f. Cele trei εἶδη sunt λόγος, θυμός și ἐπιθυμία, vezi *De spec. leg.* 4 (*De Concupiscentia*), 92; COHN & WENDLAND, 5, p. 229.

⁸⁷ Vezi *De migr. Abr.*, 67; COHN & WENDLAND, 2, p. 281 și *De agricult.* 73; *ibid.*, p. 109 f. Se spune că fie νοῦς, fie λόγος au această funcție conducătoare. Mânia și concupiscenta sunt descrise mai departe ca frate și soră, vezi *De migr. Abr.*, 66; p. 280 f.; iar rațiunea este numită, de asemenea, arbitru și călăuză (cf. Platon, *Phaedrus*; 247 c), vezi *Leg. alleg.* 3, 118; COHN & WENDLAND, I p. 139. Despre Logos ca ἡνίοχος la Filon și în gândirea creștină timpurie, vezi, mai departe, P. BESKOW, *Rex Gloriam. The Kingship of Christ in the Early Church*, Uppsala, 1962, pp. 200-206.

⁸⁸ Cf. *De agricult.*, 73; COHN & WENDLAND, 2, p. 109 f.

nit în mare măsură identificat cu ὀργή, mânia, și această combinație de influențe platonice și stoice, pe care o recunoaștem la Filon, duce la rezultatul frapant că ὀργή însuși își pierde parțial semnificația negativă și devine ambivalent. Pe de altă parte, dezvoltarea aceasta la Filon se datorează și tradiției iudaice, unde *mânia îndreptățită* a fost dintotdeauna considerată firească și este atribuită lui Dumnezeu Însuși. Această integrare a unui *element biblic* în discuția filozofică cu privire la trihotomia umană a fost, desigur, importantă pentru interpretarea creștină.⁸⁹

Printre scriitorii creștini alexandrini, Sfântul Clement al Alexandriei pare să prezinte un interes direct în același context. Poziția sa eclectică se apropie foarte mult de cea a lui Filon. El menține dihotomia fundamentală și face distincție între partea rațională și partea irațională a sufletului⁹⁰, dar totodată – în acord cu tradiția platonice – în interiorul celei din urmă, face deosebire între iuțime și concupiscentă.⁹¹ Alcătuieste o triadă de obicei numită θυμός, ἐπιθυμία, λογισμός, care la rândul ei, în mod inadecvat, doar în temeiul referințelor biblice, este strâns legată, de triada paulină a trupului, a sufletului și a duhului.⁹² Mai departe, în mod stoic, Clement subordonează terminologic⁹³ iuțimea concupiscentei și, prin urmare, o numește pe prima „iuțimea poftei” (ὀργή ἐπιθυμίας).⁹⁴ Într-un mod ce ne amintește de Filon, θυμός este văzut ca impuls masculin și ἐπιθυμία ca impuls feminin.⁹⁵

De fapt, ar trebui să admitem la Sfântul Clement o influență destul de puternică a concepției stoice despre patimile umane, pe care o ilustrează cel mai clar utilizarea pe care el o dă conceptului de detașare (nepăsare) (ἀπαθεια).⁹⁶

⁸⁹ Despre această problemă la Filon, vezi WOLFSON, *Philo*, 2 p. 109 f.

⁹⁰ J. WYTZES, în „The twofold way, II; Platonic influences in the work of Clement of Alexandria”, VC 14 (1960), pp. 129-153, evidențiază că distincția platonice dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă se păstrează la Sfântul Clement, deși – la fel ca toți adepții creștini ai lui Filon, spune el – din motive mai degrabă religioase decât filozofice (p. 133).

⁹¹ Vezi *Strom.* 3. 10; GCS Clem. 2, p. 227, 22; *ibid.*, 4. 6; p. 264, 9 ff. și 5. 8; p. 362, 7 ff. – Despre eclectismul antropologiei Sfântului Clement, vezi VÖLKER, *Der wahren Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (TU 57), Berlin, 1952, p. 110 f.

⁹² Vezi *Strom.* 3. 10; GCS Clem. 2, p. 227, 9 f. Aceeași triadă se mai găsește, de ex., în *ibid.*, 13; p. 238 f. și 4. 6; p. 266, 11 f.- Aici ar mai trebui să ne amintim utilizarea de către Poseidon a triadei lui Platon în combinație cu cea a trupului, a sufletului și a duhului.

⁹³ Vezi *Strom.* 4. 23; GCS Clem. 2, p. 315, 24.

⁹⁴ *Ibid.* 5. 5; p. 343, 17. Cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 131 cu n. 2.

⁹⁵ Vezi *ibid.* 3. 13; p. 238, 29 f.

⁹⁶ Despre locul și funcția acestui concept în teologia Sfântului Clement și în gândirea creștină dinainte de el, vezi TH. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia*. (FThSt 63.) Freiburg i. Br. 1949.

Sfântul Clement nu pune un accent deosebit pe tetrada stoică a patimilor, deși o folosește, cu niște modificări interesante.⁹⁷ Mai frecvent utilizează triada: ἐπιθυμία, θυμός, λογισμός.⁹⁸ Totuși, un caracter vădit stoic se observă în relația strânsă pe care Sfântul Clement o stabilește între θυμός și „mânie”, relație care arată o evaluare clar negativă a primului⁹⁹, dar, ca și Filon, recunoaște o mânie dreaptă a lui Dumnezeu.¹⁰⁰ Totuși, caracterul ambivalent al conceptului de mânie pe care l-am observat la Filon este, în cazul Sfântului Clement, exclusiv legat de ideea unei mâni drepte a lui Dumnezeu, total diferite de patima omenească a mâniei.¹⁰¹

Un punct de vedere mai elaborat – concepția lui Origen

Îndreptându-ne atenția spre Origen, descoperim că el utilizează diferite terminologii cu mai multă atenție decât a făcut-o Filon sau Sfântul Clement. Spre exemplu, el întâmpină dificultăți evidente în a combina trihotomiile platonice și pauline¹⁰², și ajunge astfel la un *aranjament tetradic*, în care termenul biblic „duh” este adăugat la triada filozofică. Această tetradă se reflectă în special în interpretarea sa alegorică la textul de la Iez. 1:10, unde chipul omului semnifică elementul rațional (*rationabile*), figura leului, elementul irațional (*iracundia*) și figura bouului, elementul concupiscent (*concupiscentia*), în timp ce figura vulturului este pusă în legătură cu spiritul

⁹⁷ Putem găsi astfel πόνος ca substitut pentru ἐπιθυμία (vezi *Strom.* 6. 14; GCS Clem. 2, p. 488, 8) sau chiar ὀργή sau θυμός ca substitut pentru ἐπιθυμία (vezi *ibid.* 6. 9; p. 469, 3).

⁹⁸ Vezi *Strom.* 3. 10; GCS Clem. 2, p. 227, 9; 13; p. 238, 31 ff.; 4. 6; p. 266, 11 f. și 5. 8; p. 362, 8 f. (combinată cu imaginea platonice a celo doi cai și a trăsuri).

⁹⁹ Astfel, Sfântul Clement consideră θυμός și ὀργή mai mult sau mai puțin echivalente, vezi *Strom* 6. 9; GCS Clem. 2, p. 469, 3. El subliniază mai departe legătura ei fizică cu fierea, vezi, de ex., *Paed.* I. 11; GCS Clem. 1, p. 147, 11 f. La fel ca și stoicii, el acordă o mare importanță iuțimii, vezi *ibid.*, 3. 12; p. 286, 25 f. și p. 290, 18; și *Strom* 6. 16; GCS Clem. 2, p. 500, 25. – pentru discuția stoică animată asupra iuțimii, J. STELZENBERGER, *Die Beziehungen der Frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, München, 1933, p. 250 ff.

¹⁰⁰ Mânia divină este diferită însă de mânia omenească în aceea că este φιλόανθρωπος, vezi *Paed.* I. 8; GCS Clem. I, p. 127, 31 ff. și mai ales 8; p. 133, 23 f. În legătură cu această problemă mai vezi și polemica lui Lactanțiu în *De ira Dei*, 17, 1 ff.; CSEL 27, p. 110 ff.

¹⁰¹ Mânia omenească de obicei nu este dreaptă, ci pricinuieste nedreptate, vezi *Quis dives salvetur?* 8, 3; GCS Clem. 3, p. 165, 4.

¹⁰² El a observat că este dificil de verificat triada platonice în acord cu Scriptura, vezi *Quis dives salvetur?* 8, 3; GCS Orig. 5, p. 264, 12 ff.

uman (*spiritus*) care călăuzește sufletul.¹⁰³ Cu această modificare, Origen este de acum liber să folosească triada, dar aici, ca și la Sfântul Clement, aspectul negativ pare să fie dominant în privința elementelor pătimitoare ale sufletului.¹⁰⁴ Motivul este acela că dihotomia fundamentală dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, care poate fi remarcată și în tetradă în viziunea lui, imprimă în special un caracter tragic existenței omului empiric, care se depășește doar prin întoarcerea omului la unitatea spirituală originară. Astfel, mintea (*νοῦς*) este lumina sufletului, în timp ce partea irascibilă și cea concupiscentă – locul imaginațiilor și al patimilor – sunt întunecate fără această lumină.¹⁰⁵

Mai departe, un număr de tendințe pe care le-am remarcat la Sfântul Clement pot fi observate și în cazul lui Origen. Astfel, există modificări similare în utilizarea tetradei stoice a patimilor. Iuțimea (*θυμός*) sau mânia (*ὄργη*) tind să ocupe locul întristării (*λύπη*)¹⁰⁶ sau chiar al dorinței (*ἐπιθυμία*).¹⁰⁷ Evaluarea negativă a elementului irascibil, pe care am remarcat-o nu numai în tradiția stoică, ci și la Sfântul Clement, poate fi întâlnită, desigur, și la Origen. Astfel, *θυμός* este considerat ca o „paralizie a sufletului”¹⁰⁸ sau ca o beție.¹⁰⁹ *Θυμός* devine aproape identică cu mânia.¹¹⁰ Această tendință apare cu atât mai evidentă atunci când Origen își trădează grija de a evita înțelegeri greșite cu privire la mânia divină, despre care se spune că nu contrazice realitatea că Dumnezeu este deasupra tuturor patimilor.¹¹¹

¹⁰³ *In Ezech., hom.* 1. 16; GCS Orig. 8, p. 339 f.

¹⁰⁴ Origen vorbește de ο παθητικὸν μέρος, împărțită în τὸ θυμικόν și τὸ ἐπιθυμητικόν, vezi *In Luc., Fragm.* Nr. 187; GCS Orig. 9, p. 307.

¹⁰⁵ *Ibid.*; cf. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 130 f. cu n. 9 și 159.

¹⁰⁶ *Comm. In Matth.* 15. 18; GCS Orig. 10, p. 402, 29 ff.

¹⁰⁷ *In Cant. cant., lib.*, 2; GCS Orig. 8, p. 143, 22 ff.

¹⁰⁸ *Cat. Fragm.* To Matth, 4: 23-24; nr. 77; GCS Orig. 12, p. 46.

¹⁰⁹ *In Lev., hom.* 7.1; GCS Orig. 6, p. 372, 20 f. și *In Ierem., hom.* 2. 8; GCS Orig. 8, p. 297, 16 f.

¹¹⁰ *Iracundia* este legată intim de *furor* (vezi *In Lib. Iesu nave, hom.* 12, 3; GCS Orig. 7, p. 370, 11), iar *θυμός* cu *ὄργη* (vezi *Comm. in Io.* 20, 36; GCS Orig. 4, p. 376, 25).

¹¹¹ *In Ierem., hom.* 18, 6; GCS Orig. 3, p. 160, 12 ff. Iuțimea și mânia lui Dumnezeu ar trebui înțelese în sens figurat și nu ca expresii ale unei înțelegeri antropomorfe a lui Dumnezeu, vezi *Comm. In Matth.* 17, 18; GCS Orig. 10, 636, 14 ff. Iuțimea lui Dumnezeu este o expresie a îndurării Sale, ține de Bunătatea Sa, iar mânia Sa are ca scop educarea umană (are scop pedagogic) (*παιδεία*), vezi *ibid.* 15. 11; p. 379, 14 ff. și *De or.*, 29, 15; GCS Orig. 2, p. 390, 12 ff. (despre aceeași problemă la Origen, vezi și *In Ezech., hom.* 10, 2; GCS Orig. 8, p. 419, 30 ff.; *In Num., hom.* 8, 1; GCS Orig. 7, p. 49, 14 ff.; *In lib. Iud., hom.* 2, 4; GCS Orig. 7, p. 477, 23 ff. și *Comm. in Io.* 6, 58; GCS Orig. 4, p. 167, 14 ff.)

Așadar, înțelegerea negativă a elementului irascibil este foarte puțin atenuată prin referirea la iuțimea lui Dumnezeu.

Evagrie și origenismul de mai târziu

Atitudinea restrictivă a lui Origen în legătură cu utilizarea creștină a trihotomiei de care ne ocupăm aici nu se mai regăsește în origenismul de mai târziu. Trihotomia platonice devine un element stabil al acestei tradiții. Acest lucru se poate observa foarte clar la Evagrie, cel care a dus mult mai departe decât predecesorii săi speculația pe această temă. Întrucât Evagrie l-a influențat mult pe Sfântul Maxim sub acest aspect, trebuie să îi acordăm mai multă atenție.

Semnul cel mai evident al acestei dezvoltări de la Origen la Evagrie rezidă în faptul că Evagrie nu numai că substituie duhul cu mintea (νοῦς), dar, totodată, reduce tetrada lui Origen la o triadă în care νοῦς este mai mult sau mai puțin identificat cu partea rațională a sufletului. Așadar, la Evagrie, trihotomia dominantă a sufletului constă în *minte, iuțime și poftă*¹¹², cu toate că se întâmplă ca el să vorbească și despre partea concupiscentă, cea irascibilă și cea rațională a sufletului, fără a o identifica pe cea din urmă cu mintea.¹¹³

În plus, triada lui Evagrie se altoiește pe speculațiile sale asupra realităților fizice și spirituale. Astfel, νοῦς este asociat cu focul și se spune că predomină la îngeri, în timp ce ἐπιθυμία este asociată cu pământul și predomină printre oameni, iar θυμός se leagă de atmosferă și este dominant la demoni.¹¹⁴ Aceasta nu înseamnă totuși că Evagrie înțelege iuțimea ca fiind mai negativă decât concupiscenta¹¹⁵ – ci mai degrabă invers. Făcând diferență între demonii în funcție de părțile sufletului pe care aceștia le atacă, el numește demonii care atacă mintea „păsări” și pe cei ce ținesc iuțimea „fiare

¹¹² Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 1. 53; OCP 5 (1939), p. 230; 1. 68; PO 28, p. 49; 1. 84; p. 57; cf. FRANKENBERG, pp. 120-121; 3. 35; în MUYLDERMANS, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique* (Bibl. du Mus. 3), Louvain 1932, p. 855; 3. 59; OCP 5, p. 230; 4. 73; PO 28, p. 169; cf. FRANKENBERG, pp. 304-305; și 6. 83; p. 253; cf. FRANKENBERG, pp. 416-417.

¹¹³ Vezi, de ex., *Pract.* 1. 58; PG 40, 1233 D-1236 A. - Relația minții cu simțirea este pentru Evagrie doar accidentală – la fel ca și unitatea întreită a minții, a sufletului și a trupului (cf. REFOULÉ, „Immortalité de l'âme et la resurrection de la chair”, RHR 163 (1963), p. 19 f.) – și acest fapt determină în mod necesar folosirea trihotomiei de către el.

¹¹⁴ Vezi *Cent. gnost.* 1. 68; PO 28, p. 49.

¹¹⁵ Ea necesită însă mai multă îngrijire, vezi *Pract.* 1. 26; PG 40, 1228 D.

sălbatică”, în timp ce pe demonii ce vizează concupiscenta îi numește „animale domestice”¹¹⁶, intenționând probabil să spună că sunt puteri care îl hărțuiesc pe om din propriul său interior, din partea inferioară a acestuia.

Identificând frecvent voûç cu partea rațională a sufletului uman, Evagrie permite în mod evident dihotomie fundamentale să intervină decisiv în cadrul unității sufletului. De aceea, ar trebui să ne așteptăm ca el chiar să excludă posibilitatea oricărei funcții pozitive a părților pătimitoare. Totuși nu este așa. Evagrie atribuie un rol pozitiv tuturor părților sufletului în legătură cu purificarea omului. Poate să facă acest lucru pentru că speculația sa origenistă lasă loc ideii că mintea însăși este afectată de căderea primară în păcat și de atașamentul de lumea corporală a simțurilor, care a urmat.

De aceea, în înțelegerea ascetică a lui Evagrie, există posibilitatea unei utilizări atât pozitive, cât și negative a celor trei părți ale sufletului. Aflăm astfel că mintea se poate uni fie cu cunoștința, fie cu neștiința, și că, în consecință, partea concupiscentă este susceptibilă fie de înfrânare, fie de desfătare și, de asemenea, că partea irascibilă se poate uni atât cu iubirea, cât și cu ura.¹¹⁷ După Evagrie, toate cele trei părți trebuie deopotrivă vindecate de boala lor: mintea prin cunoștință, partea concupiscentă prin înfrânare și partea irascibilă prin dragoste.¹¹⁸ În acest caz o sarcină pozitivă rămâne de împlinit de fiecare dintre aceste părți ale sufletului, acesta devenind atunci în întregime rațional: partea concupiscentă este liberă să dorească virtutea, partea irascibilă, să lupte pentru această virtute, iar partea rațională să se poate dedica contemplării naturale.¹¹⁹ Evagrie continuă să spună chiar că există o stare în care omul nu se mai teme de demoni, căci mintea sa este mereu cu Domnul, partea irascibilă este smerită, iar dorința (ἐπιθυμία) se îndreaptă spre Dumnezeu.¹²⁰

Cu toate acestea, trebuie să ne amintim că, în privința părților pătimitoare, aspectul pozitiv se limitează la purificarea și despățimirea omului, deși, cu siguranță, convingerea lui Evagrie este că greșita întrebuințare a celor *trei* facultăți introduce viciile în viața omului.¹²¹ Totuși ispitele ce se ri-

¹¹⁶ *Cent. gnost.* 1. 53; OCP 5 (1939), p. 230. Demonii sunt de fapt natura rațională, care, din cauza a prea multă iuțime, nu mai sunt în slujba lui Dumnezeu, vezi *Cent. gnost.* 3. 34; PO 28, p. 111.

¹¹⁷ *Cent. gnost.* 1. 84; PO 28, p. 57; cf. FRANKENBERG, pp. 120- 121.

¹¹⁸ *Cent. gnost.* 3. 35; MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 85.

¹¹⁹ Vezi *Pract.* 1, 58; PG 40, 1233 D-1236 A. Mai vezi și *ibid.* 1. 61; PG 40, 1236 AB.

¹²⁰ *Cent. gnost.* 4. 73; PO 28, p. 169.

¹²¹ Vezi *Cent. gnost.* 3. 59; OCP 5 (1939), p. 230.

dică din părțile pătimitoare lipsesc mintea omului de cunoștința lui Dumnezeu¹²² și fiecare, în felul său, o orbește.¹²³

Mai trebuie poate spus că Evagrie, urmând tradițiile platonice și stoice, localizează θυμός în piept și leagă επιθυμία de sânge.¹²⁴ Tot platonică este și ideea că animalele posedă amândouă aceste facultăți, care la Evagrie se acordă foarte bine cu convingerea sa origenistă că natura pătimitoare a omului are un caracter secundar, datorat celei de a doua creații.¹²⁵ Concepția negativă a lui Evagrie despre „iuțime” se descoperă mai ales în convingerea sa că ea este o orbire, o tulburare pătimașă a echilibrului sufletesc.¹²⁶ Tot legată de aceasta este și insistența pe relația strânsă dintre θυμός și mânie.¹²⁷

Ascetismul evagrian de mai târziu se întemeiază pe poziția lui Evagrie, dar nu a contribuit prea mult la dezvoltarea tradiției. *Tractatus ad eundem Eulogium* – care cu greu ar putea fi atribuit lui Evagrie – definește însă mânia ca „legea lui θυμός”¹²⁸, iar în compilația de la Sfântul Ioan Casian, numită *De octo vitiosis cogitationibus*, este puternic evidențiată evaluarea negativă a acestor doi termeni, care practic sunt identificați.¹²⁹

Sfinții Părinți capadocieni și trihotomia

Întorcându-ne acum atenția către Sfinții Părinți capadocieni, apare de la început evident că le acceptă firesc trihotomia ca pe o realitate. De aceea, ei presupun și o anumită polaritate între elementul irascibil și cel concupiscent. Dar trihotomia însăși presupune dihotomia fundamentală pe care am menționat-o drept caracteristică generală a scriitorilor creștini greci. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare vede în om o dualitate între un principiu al vitalității (ζωτικὴ) și un principiu al intelectului (θεωρητικὴ), care corespunde dualității

¹²² *Cent. gnost.* 6. 83; PO 28, p. 253.

¹²³ *Cent. gnost.* 5. 27; OCP 5 (1939), p. 231; cf. Ps.-Orig., *Sel. in Psalm.* 149, 6; PG 12, 1681 B.

¹²⁴ *Cent. gnost.* 6. 85; PO 28, p. 253.

¹²⁵ *Loc. cit.*

¹²⁶ Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 5. 27; OCP 5 (1939), p. 231.

¹²⁷ Vezi *De octo vit. Cogitat.* 6; PG 40, 1273 A.

¹²⁸ Vezi PG 79, 1144 A.

¹²⁹ Furia este definită ca μέτρος μανίας. Aici găsim și ideea evagriană că θυμός necesită un remediu mai puternic decât επιθυμία. Vezi PG 79, 1453 A-C. – Ar mai trebui notat aici că un scriitor ascetic ca Diadoh al Foticeii, pe de altă parte, nu pare să fie familiarizat cu trihotomia.

platonice dintre elementul inteligibil și cel pătimitor. Aderarea Sfântului Vasile la această tradiție se demonstrează mai departe prin întrebuițarea imaginii platonice a trăsirii și a vizitiului.¹³⁰ Analiza pe care o face el triadei mânie ($\thetaυμός$), întristare și frică, privite ca o beție a sufletului¹³¹, este probabil parțial stoică la origine. Mai departe, $\thetaυμός$ este legat foarte strâns de iuțime¹³², deși atunci când definește relația lor, numește $\thetaυμός$ dispoziție ($διόθεσις$), iar mânia impuls ($ὀρμηή$).¹³³

Exemplul cel mai important al înțelegerii capadociene a trihotomiei apare însă la Sfântul Grigorie de Nyssa, în lucrarea *De anima et resurrectione*. Aici putem urmări o conversație între Sfântul Grigorie și sora sa, „învățătoarea” Macrina, unde ea comentează întrebarea dacă elementul concupiscent și cel irascibil din om au aceeași natură ca și sufletul și dacă aceste elemente țin într-adevăr de suflet sau nu. Sfânta Macrina subliniază faptul că regula este Sfânta Scriptură și de aceea ar trebui trecută cu vederea imaginea platonice a trăsirii, a cailor și a vizitiului.¹³⁴ Dar pentru că Biblia vede sufletul drept chip al lui Dumnezeu, trage concluzia că tot ceea ce este străin de Dumnezeu nu are o relație naturală cu sufletul.¹³⁵ Așadar, devine clar că cei doi termeni sunt văzuți într-o *perspectivă negativă*. După Sfânta Macrina, această înțelegere negativă este susținută de faptul că și animalele posedă facultatea irascibilă și pe cea concupiscentă.¹³⁶ Ca răspuns la o întrebare a Sfântului Grigorie, Sfânta Macrina arată că, întrucât Moise, cel care a dat definiția de chip al lui Dumnezeu era, conform Scripturii, mai presus de iuțime și de concupiscentă, este imposibil ca cele două elemente să țină de natu-

¹³⁰ *Const. Asc.* 2.1; PG 31, 1340 C-1341 C. (Acest text însă a fost privit ca fals [neautentic], vezi QUASTEN, *Patrology* 3, Utrecht/Antwerp – Wenstminster, Maryland 1960, p. 213.)

¹³¹ Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *De Jejun.*, *hom.* 1; PG 31, 181 B.

¹³² $\thetaυμός$ este numit o $μανία$, vezi *Hom. adv. irat.* 1; PG 31, 356 B.

¹³³ Vezi *Reg. Brev.*, *interr.* 55; PG 31, 1120 B. Despre dezvoltarea conceptului de $οπηη$ în tradiția stoică, vezi R.-A. GAUTHIER, „S. Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain”, *RATM* 21 (1954), p. 65 f. O definiție analoagă a Sfântului Vasile cel Mare este aceea a lui $\thetaυμός$, ca $νεῦρον τῆς ψυχῆς$ ce împiedică $τόνος$ -ul sufletului spre a se orienta către bine, vezi *Hom. adv. irat.* 5; PG 31, 365 B.

¹³⁴ *De anima et resurr.*; PG 46, 49 BC.

¹³⁵ PG 46, 52 AB.

¹³⁶ PG 46, 53 A. Evident că aici înțelegerea platonice nu reprezintă un obstacol. În alte contexte, Sfântul Grigorie urmează mai degrabă lui Aristotel în distincțiile sale dintre sufletele nutritive, sensibile și raționale; triadă pe care el o identifică atât cu trihotomia paulină, cât și cu cea platonice, vezi LADNER, *DOP* 12 (1958), p. 70 f. și 74.

ra sufletului.¹³⁷ Ele sunt *doar accidentale*, patimile lor vin din afară, și omul poate astfel să se elibereze ele.¹³⁸

Vedem aici că pentru Sfântul Grigorie, ale cărui idei Sfânta Macrina le-a exprimat în realitate, înțelegerea negativă a elementelor pătimitoare concrete a dus la o negare a consubstanțialității lor cu sufletul uman. Ambiguitatea platonice a dat loc unei evaluări mai mult sau mai puțin stoice a facultăților pătimitoare.¹³⁹ Vom vedea mai departe cum o astfel de concluzie total negativă este exclusă în gândirea Sfântului Maxim.

Nemesius și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul – o abordare pozitivă

Această ultimă sugestie pe care o vom exemplifica mai departe ne duce înapoi la întrebarea dacă mai există și alți scriitori la care se poate întâlni o evaluare pozitivă și care ar fi putut să-l influențeze pe Sfântul Maxim. Răspunsul este că mai există cel puțin doi scriitori care trebuie aduși în discuție atunci când se pune problema unei abordări pozitive: Nemesius din Emesa și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.

La Nemesius întâlnim în primul rând *dihotomia fundamentală* între un element rațional și unul irațional. Elementul rațional conține gândirea, memoria și imaginația superioară, iar elementul irațional se împarte el însuși în două categorii, cea care se supune rațiunii și cea care nu este deloc controlată de rațiune. Prin această clasificare, Nemesius se află evident în poziția de a afirma atât supunerea posibilă a părții pătimitoare față de rațiune, cât și relația ei strânsă cu trupul. Și elementul irascibil și elementul concupiscent al sufletului uman aparțin acelei părți care este *susceptibilă de a se supune rațiunii*, în timp ce poftele fizice nu.¹⁴⁰ Nemesius deschide astfel posibilitatea unei evaluări pozitive a facultăților pătimitoare mai mult decât întâlnim de obicei la scriitorii creștini.

¹³⁷ PG 46, 53 C.

¹³⁸ PG 46, 53 D-56 A.

¹³⁹ Un echivalent al scrierii *Phaedo* a lui Platon, altminteri acest dialog oferă în general o bună ocazie pentru o comparație între platonism și poziția Sfântului Grigorie; vezi studiul special în privința aceasta: M. PELLEGRINO, „Il Platonismo di San Grigorio Nisseno nel Dialogo intorno all' anima e alla risurrezione”, RFN 30 (1938), pp. 437-474.

¹⁴⁰ Vezi, de ex., B. DOMANSKI, *Die psychologie des Nemesius*, Münster 1900, p. 74, unde se oferă o imagine sumară a felului cum Nemesius diferențiază sufletul.

Nemesius, care localizează concupiscenta în ficat și iuțimea în inimă, merge destul de departe pe această linie și afirmă că la oamenii care trăiesc în armonie cu natura este firesc ca aceste două patimi să se supună rațiunii. În acest caz, ἀπάθεια stoică nu este, aparent, nici pe departe singura atitudine posibilă, căci Nemesius merge mai departe și spune că ele se supun sau se stârnesc după cum poruncește rațiunea. De fapt viața nu ar putea continua fără ele.¹⁴¹ O altă expresie a acestei evaluări pozitive este insistența lui Nemesius pe ideea că iuțimea și concupiscenta, ca păcate, nu sunt involuntare.¹⁴² Faptul că ele duc la plăcere (ἡδονή) sau la întristare dovedește că nu sunt așa.¹⁴³

Această viziune pozitivă nu înseamnă însă că perspectiva stoică este ignorată în întregime. Se poate spune de fapt că elementul stoic principal al celor patru patimi cardinale se integrează, o dată cu trihotomia platonice, într-o schemă în primul rând aristotelică.¹⁴⁴ Ca păcat, θυμός se identifică mai departe cu mânia, cu răzbunarea și cu ținerea de minte a răului.¹⁴⁵

Nemesius al Emesei face parte în mod evident dintre acei scriitori creștini care ar fi putut modifica influența creștină alexandrină și pe cea a Sfântului Grigorie de Nyssa asupra Sfântului Maxim în privința interpretării trihotomiei.¹⁴⁶ Un altul este Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Triada rațiune, mânie, concupiscentă este un element obișnuit în sistemul său.¹⁴⁷ Iuțimea și concupiscenta ca atare sunt mai departe considerate trăsături caracteristice creaturilor neraționale. Însă atunci când le întâlnim la ființele raționale, trebuie interpretate într-altfel.¹⁴⁸ Elementul irascibil și cel concupiscent din om includ posibilități pozitive.

¹⁴¹ *De nat. hom.* 16; PG 40, 672 B-673 A.

¹⁴² *Ibid.* 30; 724 AB.

¹⁴³ *Ibid.* 32; 729 B.

¹⁴⁴ Tetrada stoică își revelează influența în modul în care Nemesius așază tratarea acestor probleme. Astfel, cap. 17 se ocupă de dorință, cap. 18, de plăcere, cap. 19 de întristare și cap. 20 de frică, la care se adaugă cap. 21 despre mânie.

¹⁴⁵ *De nat. hom.* 21; PG 40, 692 A.

¹⁴⁶ Vom discuta în curând intensitatea influenței lui Nemesius în acest punct. De fapt Sfântul Maxim îl citează uneori în întregime pe Nemesius; cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 71 f. și n. 67-68.

¹⁴⁷ Vezi *Ep* 8. 3 f.; PG 3, 1093 A și C. În *De div. nom.* 4. 23 el menționează însă o triadă rea a mâniei, a dorinței și a imaginației ocazionale, caracteristică demonilor (PG 3, 725 B).

¹⁴⁸ *De coel. hier.* 2. 4; PG 3, 141 D-144 A. Însă Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul evidențiază faptul că nu există părți ale sufletului așa cum sunt părți ale trupului, dar el îi urmează pe Platon, localizând – deși doar simbolic – θυμός în piept și επιθυμία în pânțece. vezi *De div. nom.* 9. 5; PG 3, 913 A.

Așadar, nu numai că putem vorbi despre o mânie dreaptă în legătură chiar cu Dumnezeu¹⁴⁹, dar, după Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, trebuie să permitem o *interpretare duhovnicească* a acestor facultăți, un corespondent spiritual al lor chiar la nivel ceresc. Astfel, iuțimea animalelor poate fi un simbol al curajului duhovnicesc, iar dorința lor, un simbol al iubirii (ἔρως) de Dumnezeu.¹⁵⁰ La nivel uman, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul merge până acolo, încât afirmă că o persoană lipsită de ceea ce este bun din cauza concupiscentei sale iraționale, se face totuși părtașă la bine, în virtutea reflecției unui bine adevărat, care există inerent chiar în asocierile sale rele. Afirmă iarăși că o persoană care este plină de iuțime se face totodată părtașă la bine în virtutea aspirației pe care o exemplifică iuțimea însăși, cu toate că această aspirație ar fi trebuit orientată spre Dumnezeu.¹⁵¹

Putem trage concluzia că se regăsește la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul o anumită ambiguitate platonicească în legătură cu noțiunile elementului irascibil și al celui concupiscent din om. Acest lucru, desigur, nu exclude ideea că de regulă concupiscenta este considerată ceva rău, iar θυμός se identifică cu mânia. Această tendință este demonstrată nu numai de faptul că Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul definește mânia lui Dumnezeu prin cuvântul θυμός¹⁵², ci și prin aceea că el utilizează o combinație de cuvinte precum discordie și iuțime (ἔρις καὶ θυμός).¹⁵³ Există și un element platonicească în convingerea sa că iuțime și concupiscentă au chiar și animalele¹⁵⁴ și că elementul irascibil se află în piept sau în inimă, iar elementul concupiscent în pânze, în timp ce elementul rațional se găsește în cap.¹⁵⁵

Cadrul utilizării de către Sfântul Maxim a trihotomiei rațional, irascibil și concupiscent este, după cum am văzut, bogat și complicat. Acolo unde domină tradiția stoică, se consideră că ultimele două facultăți dau naștere patimilor iraționale, care trebuie învinse printr-o detașare totală (ἀπάθεια). Ideea că omul este o unitate nu împiedică această concluzie. Pe de altă parte, acolo unde domină tradiția platonicească, facultățile pătimitoare sunt caracterizate de o anumită ambivalență, în pofida faptului că ele țin de latura tru-

¹⁴⁹ *Ep* 8, 1; PG 3, 1085 A și 1089 C.

¹⁵⁰ *De coel. hier.* 15, 8; PG 3, 337 B.

¹⁵¹ Vezi *De div. nom.* 4, 20; PG 3, 720 BC.

¹⁵² Cf. p. 186, n. 99.

¹⁵³ *De div. nom.* 11, 5; PG 3, 953 A.

¹⁵⁴ *Ibid.* 4, 25; PG 3, 728 B.

¹⁵⁵ În *De div. nom.* 9, 5; PG 3, 913 A, aceste localizări sunt privite ca fiind pline de semnificație simbolică.

pească și irațională a dihotomiei fundamentale dintre inteligibil și sensibil, dintre rațional și irațional. La majoritatea scriitorilor creștini evaluarea stoică negativă a iușimii și concupiscentei se combină cu o insistență platonicească atât pe trihotomie, cât și pe dihotomie. Această combinație întărește evaluarea negativă, așa cum am întâlnit-o la o serie de scriitori alexandrini. Această tendință este evidentă și la Evagrie, care identifică de obicei *voûç* cu elementul rațional, deși, pe de altă parte, cu experiența sa practică și ascetică a poziției omului, niciodată nu simplifică exagerat problema. Dar la un scriitor ca Nemesius al Emesei întâlnim mai multă insistență pe dihotomia fundamentală și pe evaluarea pozitivă a facultăților pătimitoare ca atare.

A fost pregătită astfel calea pentru ca Sfântul Maxim să elaboreze o integrare a experienței practice și a tratării sistematice a funcționării patimilor umane din scrierile lui Evagrie, legate de trihotomie, într-o sinteză care îi acordă omului o poziție centrală și mediatoare și permite astfel *perspectivele pozitive* inerente în *toate* elementele sufletului uman.

Vom vedea curând cum funcționează aspectele de diferențiere și de unitate aflate în echilibru, atunci când Sfântul Maxim utilizează ideea moștenită a unei trihotomii a sufletului uman.

4. Trihotomia și interpretările alegorice ale Sfintei Scripturi la Sfântul Maxim

Importanța pe care o dă Sfântul Maxim triadei elementelor sau facultăților sufletului omenesc, cea rațională, cea irascibilă și cea concupiscentă, se demonstrează în diverse feluri. Diferențierea pe care o implică această triadă și distincția pe care o necesită sunt evident prețioase pentru el. Cu atât mai mult cu cât – conform concepției generale maximiene asupra diferențierilor create – ea nu afectează unitatea omului pe care o afirmă ca principiu. Un exemplu foarte bun al felului cum această diferențiere din sufletul uman încântă puterea discernământului duhovnicesc, în viziunea Sfântului Maxim, este măsura în care este întrebuințată în interpretările sale alegorice ale Sfintei Scripturi – care permit în același timp o insistență caracteristică asupra omului ca unitate spirituală voită de Dumnezeu. Să dăm câteva exemple.

Aspectul negativ al dezintegrării prin trihotomie

Ideea unui discernământ spiritual întreit legat de aspectul negativ al facultăților sufletului – adică de greșita lor întrebuițare în omul căzut – este poate cel mai bine ilustrată în interpretarea alegorică maximiană a cărții Faptelelor 10: 12. Tăișul cu care Sfântul Petru trebuia să junghie animalele de pe fața de pânză legată în colțuri este tâlcuit ca sabia Duhului, cuvântul lui Dumnezeu, iar varietatea animalelor, ca varietate a patimilor umane.¹⁵⁶ Sfântul Petru le discerne acum și le junghie. Animalele târâtoare simbolizează astfel pe cei care își au elementul concupiscent legat de cele lumești, animalele sălbatice, pe cei care își stârnesc elementul irascibil spre nimicire reciprocă și, în sfârșit, păsările, pe cei care-și împing toată puterea rațională spre mândrie.¹⁵⁷

Aici vedem că diferențierea de care se ocupă este în primul rând privită ca o diferențiere a patimilor. Utilizarea maximiană a simbolismului animalelor subliniază această tendință. Referirea la păsări și la diversele feluri de animale am văzut că este evagriană.¹⁵⁸ Însă trebuie să observăm că elementul rațional este inclus și el în această perspectivă.¹⁵⁹ Și, mai important, Sfântul Maxim continuă imediat spunând că prin înjunghierea pe care o face Sfântul Petru ele sunt cu totul transformate, astfel încât sufletele pline de dorință tânjesc acum după cele cerești, cele pline de mânie devin blânde și binevoitoare față de alte făpturi omenești, iar cele pline de mândrie devin smerite și iubitoare de Dumnezeu.¹⁶⁰ Prin urmare, cele trei facultăți nu sunt rele în sine. Totul depinde de *întrebuițarea* lor. Puse în ordinea și în perspectiva corectă, pot sluji scopului adevărat al omului întreg.

Apoi putem vedea clar și de ce Sfântul Maxim face o distincție atât de atentă între diversele părți; ele sunt expresii ale unor relații diferite în care se

¹⁵⁶ *Thal* 27; CCSG 7, p. 195 ff. – Cf. Origen, care spune într-un fragment din *Catena* că diferențierea animalelor în text servește la distingerea între diferitele tipuri de „păcate” (*In Matth.*, fr. 137 II; GCS ORIG. 12, p. 69).

¹⁵⁷ *Thal* 27; CCSG 7, p. 197.

¹⁵⁸ Vezi Evagrie. *Cent. gnost.* 1. 53; OCP 5 (1939), p. 230; cf. p. 212 mai sus. Tradiția aceasta poate fi trasată în timp până la Platon, care în *Res publ.* numește elementele pătimitoare τὰ θηρωώδη (589 d) și elementul concupiscent τὸ ὀφειώδες (590 b).

¹⁵⁹ Chiar și Evagrie îl include, dar diferența importantă este că acest element, în concepția lui Evagrie, este reprezentat de mintea căzută (νοῦς); vezi p. 189 de mai sus. În privința a tot ceea ce Evagrie are de spus despre constituția omului, o importanță deosebită o are, desigur, contextul origenist general.

¹⁶⁰ *Thal* 27; CCSG 7, p. 197.- Despre Petru ca model de ascet, vezi BLOWERS, *op. cit.*, p. 66.

angajează omul: elementul concupiscent reprezintă relația omului cu lumea inferioară și este chemat să exprime orientarea fundamentală a ființei, atașarea la o cauză superioară; elementul irascibil reprezintă în primul rând relația interumană; iar elementul rațional, relația cu Dumnezeu ca Intelect și Duh.

Alte interpretări alegorice în care predomină aspectul negativ sunt legate, de exemplu, de 1 Sam. 17: 34-37, unde leul și ursul înjunghiați de David (chip al lui Hristos) sunt interpretați ca iuțimea și concupiscenta, iar oaia, ca elementul rațional al sufletului, mereu în pericolul de a fi înghițit de patimile sensibile¹⁶¹ sau, iarăși, de Ps. 90, 13, unde leul și balaurul sunt interpretați ca iuțimea și concupiscenta.¹⁶²

Iar perspectiva negativă predomină și atunci când „partea bărbătească și partea femeiască”, devenite una în Hristos, din Gal. 3: 28, sunt interpretate în comentariul Sfântului Maxim la Rugăciunea Domnească drept iuțimea și concupiscenta.¹⁶³ Aceasta se combină și cu insistența Sfântului Maxim, în același text, asupra ideii că cel care împlinește voia lui Dumnezeu pe pământ precum în cer este doar acela care slujește mistic lui Dumnezeu numai cu puterea rațiunii sale despărțite de iuțime și de concupiscentă. Căci în cer „nu se află pofta ce slăbește vigoarea minții prin plăcere, nici iuțimea ce se înfurie și latră la cei înrudiți, fără cuviință”, ci numai rațiunea (λόγος), care conduce firesc faptele raționale la Logosul dintâi.¹⁶⁴ Similară este și ideea că „trupul și sângele” de la I Cor. 15: 50, care nu pot moșteni Împărăția lui Dumnezeu, trebuie înțelese drept concupiscentă și iuțime.¹⁶⁵

¹⁶¹ *Thal* 53; CCSG 7, p. 431 și *QuDub.* 137; CCSG 10, p. 153. Platon numise deja elementul irascibil τὸ λεοντωδες (*Res publ.* 9; 590 b). Mai vezi și Origen, *In Ezech.*, hom. 1, 16; GCS Orig. 8, p. 340, unde *iracundia* este simbolizată de fața leului.

¹⁶² *Ep* 34; PG 91, 628 D-629 A.

¹⁶³ *OrDom*; CCSG 23, p. 47. Ideea de mânie ca parte bărbătească și a concupiscentei, ca parte femeiască este întâlnită la Filon (vezi *De agricult.* 73; COHN & WENDLAND, 2, p. 110) și la Sfântul Clement al Alexandriei (vezi *Strom.* 3. 13; GCS Clem. 2; p. 238, 29). – Cu privire la această interpretare la Sfântul Maxim, vezi, mai departe, cap. VI: 6 (pp. 414-418) mai jos.

¹⁶⁴ *Or Dom*; CCSG 23, p. 57 f. În acest text, aspectul negativ – și influența evagriană – pare să domine în mod deosebit, deși pare să lase loc ideii de transformare, prin ascetism, a tuturor celor trei facultăți (896 C).

¹⁶⁵ *QuDub* 72; CCSG 10, p. 55. Mai vezi și *Thal* 62; CCSG 22, unde se spune că lemnul și pietrele, care vor fi distruse de Domnul în casa sufletului, sunt concupiscenta și iuțimea.

Aspectul pozitiv sau neutru al unității trihotomice

Perspectiva *pozitivă* domină în alte interpretări similare ale Sfântului Maxim. În aceste cazuri, și relația dintre triadă și minte, ca subiect duhovnicesc al omului, este scoasă de obicei în evidență. Astfel, Iezechia din II Paral. 32, 2 este interpretat ca mintea care guvernează în Ierusalim, adică sufletul¹⁶⁶, iar sfetnicii și vitejii cu care se spune că s-a sfătuit (v. 4) sunt cele trei facultăți ale sufletului. Ei sunt numiți sfetnici pentru că sunt primele puteri ale sufletului, și viteji, pentru că dau un punct de plecare pentru alte mișcări. Iar o dreaptă întrebuințare a acestor facultăți include credința (elementul rațional), dragostea (elementul concupiscent) și pacea (elementul irascibil).¹⁶⁷

Tot așa „cetatea” de la Mc. 14: 13 este tâlcuită ca suflet¹⁶⁸, iar stăpânul casei de la Lc. 22: 11, ca minte.¹⁶⁹ Unitatea sufletului și însușirea lui de chip este și mai mult subliniată de Sfântul Maxim atunci când interpretează cămașa lui Iisus, țesută de sus în jos ca un întreg, de la In. 19: 23, ca referindu-se la sufletul înrudit cu cele de sus.¹⁷⁰ De aici nu este decât un pas către interpretarea celor trei zile, cât au fost mulțimile cu Iisus în pustie (Mt. 15, 32), ca simbolizând cele trei facultăți ale sufletului prin care omul *caută, dorește și luptă*.¹⁷¹

În sfârșit, perspectiva *dublă* apare la Sfântul Maxim în interpretarea diverselor animale de jertfă ale vechiului Israel ca diverse elemente și însușiri spirituale ale sufletului. Astfel, berbecul, din punctul de vedere al Sfântului Maxim, se referă la partea rațională, taurul la partea irascibilă, capra la partea concupiscentă, turtureaua simbolizează moderația, iar porumbelul, sfințirea. Aceste elemente sunt prezentate în sens neutru, dar Sfântul Maxim mai adaugă că pupila ochiului trebuie să se îndrepte spre Soarele dreptății, care trebuie identificat, la rândul său, cu mintea (νοῦς). Așadar, încă o dată, factorul decisiv este relația cu mintea.¹⁷²

¹⁶⁶ Thal 49; CCSG 7, p. 351. În *onomastica sacra*, Hezechia este interpretat, de regulă, ca putere, forță sau stăpânire, vezi F. WUTZ, *Onomastica sacra* 1 (TU 41: 1), Leipzig 1914, p. 358. Cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 116.

¹⁶⁷ CCSG 7, p. 355.

¹⁶⁸ Thal 3; CCSG 7, p. 57.

¹⁶⁹ CCSG 7, p. 59.

¹⁷⁰ Thal 4; CCSG 7, p. 63.

¹⁷¹ Thal 39; CCSG 7, p. 259. În text nu există nici o referire explicită la trihotomia noastră, dar scoliile ne oferă una fără nici o ezitare, vezi PG 90, 393 B.

¹⁷² Vezi *QuDub* 17; CCSG 10, p. 13.

Tot așa și interpretarea Sfântului Maxim la Neem. 7: 67, în care robii și roabele de alt neam sunt interpretați ca mânia și concupiscentă, asupra căroro trebuie să privegheze mintea, astfel încât concupiscenta să se transforme în dorință pentru cele dumnezeiești, iar iușimea în energie nesecată a dorinței. Acești robi străini pot fi schimbați prin har în adevărați israeliteni.¹⁷³ Rolul minții este decisiv. Dar insistența pe faptul că robii sunt străini și devin iudei numai prin har arată cât de importantă este pentru Sfântul Maxim dihotomia fundamentală și revelează totodată că dezbinarea cauzată de păcat, care este întotdeauna legată de această dihotomie, nu se depășește prin eforturile omului, ci prin harul lui Dumnezeu.

Apare clar că Scriptura însăși, cel puțin atunci când este interpretată tropologic¹⁷⁴, face referiri, după părerea Sfântului Maxim, la trihotomia omului, iar această triadă nu este doar accidentală. Ea se bazează pe scopul pe care Dumnezeu l-a pus înaintea omului și de aceea permite, în cele din urmă, o interpretare alegorică. Dar acest lucru, la rândul lui, ne conduce la ideea că este la fel de important să scoatem în evidență în acest context aspectul unității ca și aspectul diferențierii.

5. Trihotomia și diferențierea umană

Am văzut că Sfântul Maxim folosește frecvent și constant trihotomia de care ne ocupăm în această secțiune. Însă diferențierea sufletului uman pe care o implică poate fi privită fie într-o perspectivă negativă, fie într-una pozitivă. În prima situație, aceasta duce la o analiză a patimilor umane în care Sfântul Maxim îl urmează adesea pe Evagrie și tradiția alexandrină, iar în cea de a doua, duce la o afirmare a rolului pe care îl au diversele facultăți ale sufletului în lupta ascetică a omului, în sfințirea și în restaurarea lui la o relație pozitivă cu Cauza și Finalitatea sa divină. Și aici Sfântul Maxim îl urmează întrucâtva pe Evagrie, dar introduce chiar puncte de vedere prezentate anterior de scriitori ca Nemesius și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și le integrează în concepția sa generală despre poziția de mijloc a omului și despre misiunea sa mediatoare.

Această perspectivă dublă a trihotomiei poate fi, desigur, ilustrată în relație cu fiecare dintre elementele ei. O analiză scurtă a felului în care Sfântul Maxim tratează aceste elemente diferite va demonstra acest lucru.

¹⁷³ Thal 55; CCSG 7, p. 499 ff.

¹⁷⁴ Vezi Thal 62; CCSG 22, p. 129 (τροπικως).

Elementul concupiscent în diferențierea umană

Elementul concupiscent este *elementul dorinței*, care este cel dintâi responsabil de *căderea* omului.¹⁷⁵ În omul căzut aceasta reprezintă o realitate constantă, astfel încât atunci când elementul concupiscent este stârnit frecvent, rezultatul este o deprindere înrădăcinată a plăcerii (ήδονή).¹⁷⁶ De aceea se poate spune că omul cel vechi se strică prin poftele sale amăgitoare (Ef. 4, 22).¹⁷⁷ Simbolizată prin brățări, concupiscenta denotă acte săvârșite sub impulsul poftelor, deși se spune adesea că neștiința este adevărata rădăcină a patimilor.¹⁷⁸ Așa cum vom vedea în Capitolul al V-lea, dedicat în special clasificării patimilor și virtuților, aceste acte diverse se pot deosebi clar unele de altele și se pot eticheta ca păcate distincte.

Procesul psihologic general prin care răul devine activ este analizat de Sfântul Maxim în acord general cu tradiția creștină greacă, influențată de învățătura stoică, la care aderă și el.

În *Amb* 10 pune întrebarea cum se naște plăcerea (cea rea) și răspunde că toată plăcerea obținută de la ceea ce este interzis vine de la o patimă pentru ceva sensibil, mediată prin senzație. De fapt, plăcerea este un fel de senzație formată la nivelul simțului de un obiect sensibil sau o lucrare a simțului mânată de o dorință irațională.¹⁷⁹ Căci o dorință (ἐπιθυμία) combinată cu un anumit simț se transformă în plăcere atunci când aduce o anumită experiență simțului, iar simțul mișcat prin dorință naște plăcere atunci când ajunge la obiectul simțit.¹⁸⁰ În virtutea faptului că sufletul uman, în poziția lui intermediară, este legat și de Dumnezeu, și de lumea sensibilă, acest proces trebuie să fie transformat prin ascetism și prin cultivarea virtuților într-o mișcare către Dumnezeu, stabilind adevărata ordine și unitate a omului.

Buna întrebuințare a facultății concupiscente este de fapt puternic subliniată de Sfântul Maxim. Căci în același fel în care acceptă adevărata plăcere (ήδονή) legată de realitățile divine, tot așa acceptă o *dorință adevărată*, im-

¹⁷⁵ Vezi, de ex., *Thal* 62, CCSG 22, p. 129.

¹⁷⁶ *Char* 2. 70; CSC, p. 126.

¹⁷⁷ *Ep* 32; PG 91, 625 D.

¹⁷⁸ *Thal* 16; CCSG 7, p. 107 ff. (Pasajul se referă indirect la Ieș. 32: 2-3).

¹⁷⁹ Această înțelegere a senzației corespunde, în același timp – *mutatis mutandis* –, cu ceea ce, în analiza lui Aristotel, se întâmplă în raport cu orice dorință; vezi *Met.* 6. 7; 1032 b; cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 59.

¹⁸⁰ PG 91, 1112 C; cf. HAUSHERR, *Philautie*, p. 61.

plicând buna întrebuințare a elementului concupiscent. În esență, această posibilitate este inerentă planului lui Dumnezeu pentru om, ca microcosmos.

Sfântul Maxim arată că toate facultățile sufletului pot fi „înlogicizate”, și atunci când se întâmplă acest lucru, dorința concupiscentă se transformă în *bucurie*, utilizare legitimă a capacității omului pentru plăcere după voia lui Dumnezeu.¹⁸¹ În alt context, Sfântul Maxim arată că atunci când facultatea concupiscentă este bine întrebuințată, ea se face vehicul iubirii dumnezeiești, prin care omul este ținut, printr-o dorință (πόθος) arzătoare după Dumnezeu, într-o relație indisolubilă cu ceea ce dorește.¹⁸²

Așadar, afirmațiile Sfântului Maxim despre întrebuințarea pozitivă a elementului concupiscent implică în mod evident faptul că alipirea pătimașă la lumea simțurilor, caracteristică omului căzut, poate fi restaurată într-o alipire de Dumnezeu, în care se păstrează elementul iubirii pasionate, dar obiectul ei este altul.¹⁸³

Elementul irascibil în diferențiere

Poate că elementul irascibil nu este frecvent plasat într-o perspectivă negativă așa cum este elementul concupiscent.¹⁸⁴ Însă nu există nici o diferență de principiu care să facă elementul irascibil mai ambiguu decât elementul concupiscent, ca în cazul lui Platon. Ca și în privința facultății concupiscente, totul depinde de întrebuințarea ei. Însă facultatea irascibilă este

¹⁸¹ *Amb* 6; PG91, 1068 A. Aici se face referire la două exemple biblice de bucurie autentică: Bucuria Sfântului Ioan Botezătorul în pântecel mamei sale (Lc. 1: 41) și bucuria lui David la intrarea chivotului (2 Sam. 6). Ar trebui să remarcăm aici că distincția epicureană dintre bucuria minții și plăcerea trupului a fost menționată mai demult, dar nu prea a fost acceptată de Nemesius, vezi *De nat. hom.* 18; PG 40, 681 A-684 A. Potrivit Sfântului Maxim, diferența decisivă este, desigur, nu *unde* este experimentată plăcerea, ci care este *obiectul* care a pricinuit plăcerea, și ca aceasta să fie în acord cu voia lui Dumnezeu, și nu cu voința egoistă a omului.

¹⁸² *Thal* 49; CCSG 7, p. 355; cf. *Ep* 2; PG 91, 397 B, unde în același context este subliniat aspectul de ποθος.

¹⁸³ Evagrie admite, de asemenea, o funcție pozitivă a elementului concupiscent.

¹⁸⁴ Diferența aceasta de evaluare a fost sesizată de DALMAIS, „Un traité de théologie contemplative”, RAM 29 (1953), p. 136, care spune că Sfântul Maxim este preocupat în mod special de „dezordinile afectivității”, dar că „cele ale agresivității par să îl fi ocupat mai puțin”. Astfel, Sfântul Maxim, în ceea ce privește mânia, păstrează într-o oarecare măsură poziția de mijloc, pe care am găsit-o în tradiția platonice, la fel ca și la Aristotel (vezi pp. 198 și 201 de mai sus), cu toate că principiul unei evaluări egale este clar la el.

de obicei orientată către *alte ființe umane*.¹⁸⁵ Puterea agresiunii este, bineînțeles, o însușire interioară, dar se exercită cel mai adesea la nivel orizontal. Când este pusă în slujba iubirii de sine – care se exercită în primul rând în acțiunile elementului concupiscent –, aceasta duce la *tiranie*, care nu este numai tirania patimii înseși în sufletul omului, ci, după părerea Sfântului Maxim, o tiranie exercitată asupra altora.¹⁸⁶

Insistența Sfântului Maxim pe caracterul interuman al mâniei pare să fie deosebit de puternică, deși acest aspect se întâlnește și la unii dintre predecesorii săi precum Evagrie¹⁸⁷, Sfântul Nil¹⁸⁸, Sfântul Ioan Casian¹⁸⁹ și mai ales la Sfântul Vasile cel Mare.¹⁹⁰

Afirmația Sfântului Maxim că mânia duce în mod tiranic la imaginație și stabilește un mod de gândire care se plasează în afara legii naturii merge probabil pe aceeași linie, întrucât „natura” se poate referi aici în special la natura umană, comună tuturor oamenilor.¹⁹¹

Uneori pune însă accent mai mult pe condiția interioară a sufletului. Așa se întâmplă atunci când Sfântul Maxim scoate în evidență faptul că iuțimea tulburată continuu are ca rezultat o minte fricoasă și lipsită de bărbăție, deși mai spune că o astfel de boală a elementului irascibil se vindecă printr-o serie de virtuți care sunt întru totul lucrătoare în relație cu semenii.¹⁹² Un caracter similar – și totodată ambivalent – prezintă și interpretarea alegorică a salbei simbolizând mânia, deoarece grumazul este chipul (τύπος) „înălțării și al tiraniei”.¹⁹³ Sfântul Maxim păstrează, desigur, și perspectiva interumană atunci când tratează utilizarea *pozitivă* a facultății irascibile. Totuși nu totdeauna este așa. Relația dintre semeni este evident dominantă atunci când afirmă – într-un mod care amintește de Evagrie¹⁹⁴ – că echivalentul pozitiv al greșitei întrebuintări a elementului irascibil este acela al dragostei.¹⁹⁵ Însă un caracter aparte îl prezintă accentul pe care el îl pune pe

¹⁸⁵ Întrebuintarea ei greșită duce la ură, spune Sfântul Maxim în *Char* 3. 3; CSC, p. 144. Vezi și cap. V: A mai jos.

¹⁸⁶ Vezi, de ex., *Ep* 2; PG 91, 397 A și *Ep* 27; 620 C. Cf. cap. III: B, 3 (p. 161) de mai sus.

¹⁸⁷ Vezi, de ex., *De octo vit. cogitat.* 6; PG 40, 1273 A și *De mal. cogit.*, în MUYLDERMANS, *À travers la tradition manuscrite*, p. 47 (nr. 22).

¹⁸⁸ Vezi *De octo spir. mal.* 9; PG 79, 1153 CD.

¹⁸⁹ *De octo vit. cogitat.*; PG 79, 1453 A-C.

¹⁹⁰ Vezi, de ex., *Hom. adv. irat.* I; PG 31, 356 A; 3; 360 D și 4; 364 A.

¹⁹¹ *OrDom* CCSG 23, p. 47.

¹⁹² *Char* 2. 70; CSC, p. 126.

¹⁹³ *Thal* 16; CCSG 7, p. 107.

¹⁹⁴ Vezi *Pract.* 1. 26; PG 40, 1228 E; *Cent gnost.* 1. 84; PO 28, p. 57 și 3. 35; p. 111.

¹⁹⁵ *Amb* 6; PG 91, 1068 A.

păstrarea deplină a puterii elementului irascibil în cadrul unei vieți virtuoză, căci aici pune în lumină calitatea interioară pe care o reprezintă acest element.¹⁹⁶

Dar, mai important, întrebuițarea bună a acestui element, ca și a celui concupiscent, implică o anumită calitate în *relația cu Dumnezeu*. Aceasta este evidențiată clar în *Thal* 49, unde se spune că datorită facultății elementului irascibil, sufletul uman se poate alipi de pacea divină, și prin aceasta poate să-și întărească mișcarea dorinței (ἐπιθυμία) către dragostea (ἔρωσ) dumnezeiască ce trebuie să anime elementul concupiscent.¹⁹⁷ Și este în mod explicit afirmată în *Ep* 2, unde se presupune că puterea transformată a iușimii se va dezvolta într-o îndârjire luptătoare pentru obținerea scopului divin, care este Dumnezeu Însuși.¹⁹⁸ Trebuie remarcat că Evagrie de abia dacă ajunge până aici.¹⁹⁹

Elementul rațional în cadrul diferențierii

Acum când ne întoarcem atenția spre elementul rațional, mai întâi de toate ar trebui menționat că atât aspectul pozitiv, cât și cel negativ sunt la fel de relevante în cazul acestui element superior, așa cum au fost și pentru părțile inferioare ale sufletului uman. În special în această privință, Sfântul Maxim se detașează de Evagrie. Nu pentru că Evagrie ar nega realitatea că în omul căzut elementul rațional este adânc marcat de păcat, ci pentru că identificând elementul rațional cu mintea (νοῦς)²⁰⁰, acest adevăr este eclipsat în mare măsură prin insistența lui Evagrie, tot atât de importantă, pe caracterul „divin” al minții.

Sfântul Maxim dimpotrivă, deosebește mintea de elementul rațional și o înțelege ca fiind subiectul spiritual al omului, desigur, afectat de păcat, dar

¹⁹⁶ Vezi *Thal* 55; CCSG 7, p. 503. o idee corespunzătoare la Evagrie este că elementul irascibil trebuie „călit”, *Cent. gnost.* 6. 41; PO 28, p. 235. Evagrie mai accentuează și misiunea părții irascibile de a „lupta” pentru virtute, vezi p. 189 de mai sus, n. 198 de mai jos.

¹⁹⁷ CCSG 7, p. 355.

¹⁹⁸ PG 91, 397 B.

¹⁹⁹ Atunci când Evagrie menționează întrebuițarea bună a elementului irascibil, subliniază doar că poate lupta pentru acele virtuți pe care le dorește elementul concupiscent (*Pract.* 1. 58; PG 40, 1233 D-1236 A), că se poate transforma în curaj și răbdare (*Pract.* 1. 61; 1236 AB) și că ar trebui să fie plin de smerenie (*Cent. gnost.* 4. 73; PO 28, p. 160).

²⁰⁰ Identificarea aceasta este evidentă în special în *Cent. gnost.*; în *Pract.* el vorbește despre elementul rațional la fel ca și Sfântul Maxim.

aflat într-o relație directă cu toate cele trei părți ale sufletului.²⁰¹ Astfel, pentru el mintea nu este singura „parte” adevărată a omului căzut în capcana creației sensibile și care încearcă să se întoarcă în patria sa adevărată²⁰², ci este sinele omului căruia i s-a încredințat misiunea divină de a restaura, prin unitatea sa, lumea creată, fărâmițată prin păcat. Nevoia unei transformări a elementului rațional este la fel de mare ca și în cazul celorlalte facultăți.

Desigur, nu putem nega faptul că există o diferență între felul în care se aplică perspectiva *negativă* elementului rațional și felul în care se aplică celorlalte elemente. Căci elementul rațional nu este pătimitor în sens direct și astfel, atunci când este vorba despre patimile sale, depinde de impulsurile pe care le primește de la celelalte elemente. Din cauza informației primite prin simțuri, ajunge la părerile și imaginațiile false care îi întunecă adevărata lucrare. De aceea, patima sa cea mai importantă este exprimată cu un termen negativ, neștiința (ἄγνοια), adică necunoașterea Cauzei și Finalității sale divine, care o face să cadă pradă tuturor acestor imaginații din afară. Dar întrucât acest lucru depinde de deciziile voinței omului, părțile pătimitoare nu sunt, în principiu, mai responsabile pentru căderea lui decât partea rațională.²⁰³ Printr-un act de voință, omul se întoarce de la Dumnezeu spre lumea simțurilor. Se goleşte de relația lui naturală cu Dumnezeu, care există deja datorită relației preexistente dintre Logos și *logosul* naturii sale umane. Astfel, Sfântul Maxim poate spune nu numai că iubirea de sine, păcatul principal al elementului concupiscent, este obârșia tuturor patimilor și păcatelor²⁰⁴, ci și că neștiința este cauza și maica tuturor păcatelor.²⁰⁵ Se poate spune că neștiința și nechibzuința sunt rezultatul relei întrebuințări a facultății raționale.²⁰⁶ Un alt rezultat este mândria, pentru că uitând de Dumnezeu omul se înalță pe sine în mod necuviincios.²⁰⁷

În consecință, întrebuințarea *bună* a facultății raționale stabilește o relație directă cu Dumnezeu. Astfel, după Sfântul Maxim, ea dă naștere credinței, care atrage după sine cunoașterea și contemplația [informația] cu privire la

²⁰¹ Cf. cap. III; A, 2; p. 130 f. de mai sus.

²⁰² Aceasta este concepția origenistă care stă la baza afirmației lui Evagrie în acest punct.

²⁰³ Vezi în special scurta analiză psihologică din *Ep* 2; PG 91, 396 D-397 A.

²⁰⁴ *Char* 2. 8; CSC, p. 92 și 2. 59; p. 122. Vezi, mai departe, despre iubirea de sine, cap. V; A, 1.

²⁰⁵ *Thal, Prol.* CCSG 7, p. 31 și 16; CCSG 7, p. 107 ff.

²⁰⁶ *Char* 3. 3; CSC, p. 144.

²⁰⁷ *Thal* 27; CCSG 7, p. 197.

Dumnezeu²⁰⁸ și se umple de cunoaștere și chibzuință.²⁰⁹ Convertită și transformată, ea se angajează într-o căutare luminată (ζήντησις) numai după Dumnezeu²¹⁰, dedicându-se diverselor trepte de examinare rațională adevărată (ἐρεύνησις și ἐξερέυνεσις)²¹¹ și este ajutată într-un grad mai mare sau mai mic de virtuțile pe care le implică o bună folosire a celorlalte facultăți.

„Cerceii” de la Ieș. 32, 3 sunt înțeleși ca referindu-se la facultatea rațională, căci urechea este simbolul *logosului*²¹², iar printre animalele de jertfă ale lui Israel, berbecul, ca cel mai important dintre ele, simbolizează facultatea rațională, dar și pe om în întregul său, ca „oaie rațională”.²¹³ Elementul rațional trebuie, în sfârșit, hrănit prin contemplare duhovnicească și prin rugăciune.²¹⁴

Am văzut cum aspectul diferențierii, așa cum se aplică el trihotomiei sufletului, ține atât de perspectiva negativă, cât și de cea pozitivă a fiecăruia dintre elementele triadei. În primul rând, diferențierea duce la patimi și păcate caracteristice fiecărui element și prin aceasta la o disoluție a sufletului sfâșiat de patimi. În al doilea rând însă, diferențierea este punctul de pornire al unui proces de reintegrare a omului, în care fiecare element poate contribui prin ceea ce îi este propriu, întemeind și întărind o relație adevărată a omului întreg cu Dumnezeu, cu alte ființe umane și cu lumea creată. Această implicație pozitivă va deveni încă și mai evidentă atunci când vom discuta aspectul opus.

²⁰⁸ *Thal* 49; CCSG 7, p. 355.

²⁰⁹ *Char* 3. 3; CSC, p. 144.

²¹⁰ Vezi, de ex., *Thal* 39; CCSG 7, p. 259; *OrDom*; CCSG 23, p. 58 și *Ep* 2; PG 91, 397 B.

²¹¹ Vezi, la Sfântul Maxim, analiza acestor termeni și a celor corespunzători legați de funcția minții, în *Thal* 59; CCSG 22, p. 65.

²¹² *Thal* 16; CCSG 7, p. 107.

²¹³ *QuDub* 17, CCSG 10, p. 13 f.

²¹⁴ *Char* 4. 15; CSC, p. 200 și 4. 44; p 212. Ar mai trebui remarcat că Evagrie, vorbind în *Pract.* despre întrebuințarea bună a facultății raționale, spune că trebuie să se dedice contemplației naturale și să conțină φρόνησις, σύννησις și σοφία (vezi *Pract.* 1. 58 și 61; PG 40, 1236 A).

6. Trihotomia și intelectul (mintea) în unitatea umană și în unificare

În ultimul nostru capitol am găsit necesar să facem referire la Evagrie și să-l comparăm pe Sfântul Maxim cu el, căci părea evident că în privința analizei funcției trihotomiei, Sfântul Maxim trebuie să fi luat în considerare o bună parte din textele lui Evagrie și din tradiția evagriană. În acest capitol ne vom întoarce atenția mai mult spre Nemesius și spre Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, pentru că ei și-au adus o contribuție importantă la concepția creștină despre unitatea creată a sufletului uman și despre funcția de integrare pe care trebuie să o realizeze omul prin facultățile sufletului său. Aici dependența directă a Sfântului Maxim nu se demonstrează ușor, ca în cazul lui Evagrie. Însă, în privința Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, trebuie să recunoaștem influența sa evidentă peste tot în scrierile Sfântului Maxim.²¹⁵ Cu privire la Nemesius, există un capitol din *Amb* 10 care conține citate din Nemesius legate tocmai de diferitele puteri și facultăți ale sufletului și care dovedește cel puțin că Sfântul Maxim era foarte familiarizat cu analiza lui Nemesius.²¹⁶ Însă influența reală a acestor scriitori sub acest aspect este greu de demonstrat și va trebui să ne mulțumim cu referiri generale.

Dar așa cum am subliniat deja²¹⁷, mai importantă este concepția Sfântului Maxim despre intelect (νοῦς) ca subiect duhovnicesc al omului, aflat în legătură cu întreaga lui structură compusă. Desigur că acest lucru este la fel de important și în raport cu trihotomia sufletului. De aceea intenția noastră prioritară în capitolul de față este de a arăta cum această funcție a minții aflate în relație cu diferitele elemente ale triadei subliniază –atât negativ, cât și pozitiv – aspectul unității în trihotomie și al unificării prin trihotomie.

²¹⁵ Cu privire la înțelegerea pozitivă a celor trei elemente ale trihotomiei, vezi p. 216-217 de mai sus.

²¹⁶ Citările sunt ample și se referă la analiza centrală a alcătuirii sufletului. Concoranța lor este aproape perfectă. Secțiunea este construită după cum urmează: *Amb* 10; PG 91, 1196 C = o combinație de citate din Nemesius, *De nat. hom.* 22; PG 40, 692 D-693 A, 16; 672 B și 672 B-673 A; PG 91, 1196 D = 17; PG 40, 676 B și C; PG 91, 1197 A = 17; PG 40, 676 C și 19; 688 A; PG 91, 1197 B = 20; PG 40, 688 B-689 A și 21; 692 A; PG 91, 1197 C = *De nat. hom.* 21; PG 40, 692 B. Caracterul izolat al acestei citări complicate în contextul propriu Sfântului Maxim ne face să bănuim că nu a combinat el însuși citatele, ci mai degrabă el a citat dintr-un florilegium. Această supoziție este întărită și de faptul că dialectica nemesiană plăcere-întristare (ἡδονή-λύπη) se păstrează și nu este înlocuită cu dialectica maximiană, plăcere-durere (ἡδονή-ὀδύνη).

²¹⁷ Vezi cap. III: A, 2; p. 111 ff.

În perspectivă *negativă*, insistența Sfântului Maxim pe intelect ca subiect duhovnicesc al omului duce la concluzia că reaua întrebuințare a oricăruia dintre elementele sufletului uman antrenează și mintea, și pe celelalte elemente ale sufletului și duce până la urmă la dezintegrarea contrară scopului ce a fost pus înaintea omului. Astfel, Sfântul Maxim poate spune că mintea este cea care aprinde, într-un fel, patimile tuturor elementelor²¹⁸ și că puterea minții înseși este dizolvată de concupiscentă prin plăcere.²¹⁹ Paralticul de la Lc. 5:19 este mai departe interpretat anagogic ca fiind mintea care, îmbolnăvită de păcate, nu poate vedea Logosul prin ușă, adică prin contemplare naturală.²²⁰ Iar în *Char* 1. 84, Sfântul Maxim analizează procesul psihologic prin care se insinuează progresiv întunericul și dezordinea minții. Acest lucru se întâmplă atunci când amintirea a ceva care atrage facultatea pătimitoare a omului dă naștere unui gând (λογισμός, în tradiția ascetică evagriană, termen uzual pentru gândul ispititor) în minte, iar acesta stârnește patima respectivă, care duce, în cele din urmă, la consimțirea minții, după care urmează păcatul cu fapta, ca rezultat imediat.²²¹

Această *funcție activă a minții*, tot în relație cu reaua întrebuințare a celor trei elemente ale sufletului, se datorează faptului că mintea însăși se caracterizează prin poziția de mijloc și de mediere a omului. Căci Sfântul Maxim este convins că mintea omului nu este numai intelectuală, ci și pătimitoare și că tot astfel facultatea umană a percepției senzoriale nu este numai sensibilă, ci și intelectuală.²²² Acest lucru amintește clar acum de Nemesius din Emesa, care afirmă că atât elementul irascibil, cât și cel concupiscent sunt influențate de rațiune, convingere pe care Sfântul Maxim o citează explicit în *Amb* 10.²²³

În acest cadru pe care l-am indicat apare evident faptul că relația diverselor părți ale sufletului cu mintea este la fel de importantă și pentru aspectul *pozitiv*, unificarea și reintegrarea omului prin Hristos. Sfântul Maxim subliniază că fiecare intelect, încins cu puterea divină, are la dispoziția sa

²¹⁸ *Thal* 16; CCSG 7, p. 107.

²¹⁹ *OrDom*; CCSG 23, p. 58.

²²⁰ *QuDub* 162; CCSG 23, p. 113.

²²¹ CSC, p. 82. Cf. convingerii lui Nemesius că păcatele mâniei și ale concupiscentei nu sunt involuntare, vezi, de ex., *De nat. hom.* 30; PG 40, 724 A.

²²² Vezi *Amb* 10; PG 91, 1116 A și, în întregime, *Thal* 25; CCSG 7, p. 159-171 (cf. A, 1; p. 172 f. de mai sus). Senzația este „compusă”, spune Sfântul Maxim, *Amb* 10; 1113 A.

²²³ Vezi PG 91, 1196 C, unde Sfântul Maxim îl citează pe Nemesius, *De nat. hom.* 16; PG 40, 672 B- 673 A.

„cești trei „sfetnici și viteji””.²²⁴ Acesta este totodată capul omului, care trebuie să fie spălat (Mt 6: 17), adică iluminat prin cunoașterea dumnezeiască²²⁵, pentru a funcționa ca adevărat subiect duhovnicesc și este totodată angajat în căutarea lui Dumnezeu (ζήτησις și εκζήτησις), care nu numai că este încurajată prin cunoaștere (integrată în om prin facultatea lui rațională), ci și întărită prin dorința și vigoarea care umplu părțile lui pătimitoare.²²⁶

Iuțimea și concupiscenta trebuie într-adevăr „înlogicizate”²²⁷, și chiar la sfârșit, așa cum sublinia Dalmais, trebuie să fie într-un fel pătrunse (adică subsumate) de simplitatea supremă a rațiunii (λόγος).²²⁸ Dar aceasta nu este tot ce trebuie spus. Așa cum rațiunea omului trebuie orientată spre Dumnezeu, tot astfel și facultatea concupiscentă trebuie să se miște către El prin dorință arzătoare, iar facultatea irascibilă să lupte pentru a se lipsi strâns de El. Sfântul Maxim mai afirmă că toate aceste idei pot fi exprimate mai bine în felul următor: mintea trebuie să tindă spre Dumnezeu, întărită, ca să spunem așa, de elementul ei irascibil și înflăcărată de iubire prin dorința intensificată la maximum a elementului concupiscent.²²⁹ Cu alte cuvinte, mintea, ca subiect duhovnicesc al omului, trebuie să folosească *toate* facultățile ei – și, în acest context, cele pătimitoare joacă un rol important. Reintegrarea omului și împlinirea scopului său prin Hristos este o problemă care ține nu numai de intelect, ci și de voință, de emoție și de temperament – pentru ca el să poată ajunge la o adevărată relație cu Dumnezeu, Cauza și Finalitatea omului, relație purtată de voință și manifestată nu numai în comuniune „rațională”, deși aceasta este cea mai importantă, ci și în virtuți, care angajează omul întreg.

Acest aspect al unificării aplicat trihotomiei omului, așa cum o întâlnim în scrierile Sfântului Maxim, arată că rolul minții ca subiect spiritual și ca factor integrator este de cea mai mare importanță. Căci mintea consimte fie la un proces negativ care afectează omul întreg și duce la dezintegrare, fie la un proces pozitiv care și el influențează omul întreg și duce la o relație mântuitoare cu Dumnezeu, relație prin care omul poate să-și împlinească misiunea integratoare și mediatoare. Și, în ambele perspective, fiecare element al sufletului își are rolul său și contribuie la rezultatul final. Aici, ca și în cele-

²²⁴ *Thal* 49; CCSG 7, p. 355.

²²⁵ *QuDub* 70; CCSG 10, p. 54.

²²⁶ *Thal* 59; CCSG 22, p. 65.

²²⁷ *Amb* 6; PG 91, 1068 A.

²²⁸ Vezi DALMAIS, RAM 29 (1953), p. 139; cf. *OrDom*; CCSG 23, p. 57 f.

²²⁹ *Ibid.*; CCSG 23, p. 58.

lalte capitole ale teologiei Sfântului Maxim, diferențierea creată, reprezentată prin trihotomia sufletului, este ea însăși atât de departe de a amenința unitatea omului, încât poate sluji dezvoltării acestei unități prin puterea ei diversificată. *Unitatea și trihotomia sufletului uman se condiționează reciproc.*

Dar mintea ca subiect al omului și voința omului au întotdeauna o importanță decisivă. De aceea trebuie acum să ne îndreptăm atenția către psihologia voinței la Sfântul Maxim.

B. Psihologia voinței

Am văzut cum Sfântul Maxim atribuie minții, ca subiect duhovnicesc al omului, o importantă funcție integratoare. De fapt, rolul minții este acela de a orienta omul întreg către scopul său final dat de Dumnezeu și prin aceasta să integreze diversele părți ale omului, punându-le în legătură cu acest scop – adică să stabilească un adevărat microcosmos –, și să ajute acest microcosmos să-și împlinească funcția reconciliatoare în relație cu întreaga creație a lui Dumnezeu – adică să fie mediator între Dumnezeire și ființele create. Pentru realizarea acestui scop mintea are nevoie de suportul pozitiv al celor trei „părți” ale sufletului uman, nu numai al celei raționale, ci și al „părților” (sau mai bine spus, al facultăților) pătimitoare. Însă este de la sine înțeles că în acest proces capacitatea volițională a omului joacă un rol foarte important. Integrarea diverselor elemente ale structurii umane compuse (nu mai puțin a compusului psihic), prin stabilirea unei relații autentice față de scopul divin al omului, nu este numai o aventură intelectuală, ci, în egală măsură, o chestiune de intenție, de dorință, de bunăvoință, de dor și de iubire. De aceea problema psihologiei voinței la Sfântul Maxim este de primă importanță pentru studiul nostru.

Dar, pe de altă parte, întrucât această temă este ea însăși foarte vastă și duce la discuții detaliate asupra consecințelor ei hristologice – căci Sfântul Maxim a dezvoltat o psihologie foarte diferențiată a voinței, însă nu înainte de a fi intrat adânc în dezbaterile aprinse pe tema celor două voințe în Hristos – și întrucât doctrina Sfântului Maxim permite totuși, în acest punct, o descriere mai scurtă și mai sumară, vom încerca în acest studiu general al antropologiei Sfântului Maxim să tratăm problema psihologiei voinței mai pe scurt.

1. Voința, mintea și natura umană

Din rațiuni evidente, prima noastră întrebare privește relația dintre minte și voință în concepția Sfântului Maxim. Sherwood, care a subliniat în mod convingător importanța conceptului pozitiv al mișcării în gândirea Sfântului Maxim, afirmă în primul rând că „predominanța facultății volitive” pare să fie caracteristică secolului al VII-lea în general²³⁰, dar și că în sistemul Sfântului Maxim lipsește, la sfârșit, armonia perfectă dintre voință și minte.²³¹ Această concluzie este cu siguranță adevărată în prima parte și poate fi adevărată și în a doua, dar nu suntem oare obligați să adăugăm că tocmai acest accent pe facultatea volițională a omului este cel care privează conceptul de minte (νοῦς) de caracterul său pur intelectual? Aici am încercat deja să arătăm că el este legat de noțiunea de minte ca subiect duhovnicesc al omului, adică subiect aflat și în relație cu capacitățile pătimitoare și afective ale omului. Dar dacă acest lucru este adevărat, atunci ceea ce anunță Sherwood ca „lipsă” la Sfântul Maxim apare într-o altă perspectivă.

De fapt, în gândirea Sfântului Maxim există o relație foarte strânsă între minte și voință sau, mai bine spus, între facultatea intelectuală și cea volițională ale omului, căci amândouă se află în legătură cu mintea ca subiect duhovnicesc. Evaluarea pozitivă a celor *trei* facultăți ale sufletului uman ca atare, pe care am demonstrat-o în secțiunea A a acestui capitol, conduce inevitabil la o înțelegere a minții și a voinței ca fiind superioare acestor trei părți. Prin urmare, viața „volițională” a omului nu poate fi identificată doar cu funcțiile elementelor pătimitoare, nici viața „intelectuală” a omului nu poate fi identificată doar cu facultatea rațională.

Rațiunea și voința în natura umană

Această relație strânsă dintre intelect și voință se poate observa acum la două niveluri: la nivelul naturii umane și la nivelul întrebuirii de către om a naturii sale umane. La nivelul naturii umane observăm clar cum Sfântul Maxim combină aspectul rațional cu aspectul volițional. Și aceasta o face

²³⁰ SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 130, n. 8.

²³¹ SHERWOOD, *op. cit.*, p. 154, n. 57. – Pentru o analiză recentă a înțelegerii statului și activității voinței la Sfântul Maxim, vezi PIRET, *op. cit.*, pp. 305-329 (întemeiat în special pe *Disp.c.Pyrrho*).

mai departe în relație cu un termen, θέλησις, a cărui utilizare Sfântul Maxim o dezvoltă considerabil și într-un mod personal.²³² În *Epistola către Marinus* Sfântul Maxim definește θέλησις ca facultate a dorinței inerentă naturii umane înseși²³³, considerată ca „înclinație firească rațională” (ὀρεξις λογική)²³⁴ ca și termenul aristotelic dorință (βούλησις)²³⁵, și în același timp ca dorință naturală fundamentală – și deosebită ca atare de βούλησις²³⁶ – care aparține omului în virtutea naturii sale (inteligibile) (θέλησις τῆς νοεράς ψυχῆς).²³⁷

Sfântul Maxim afirmă de fapt că natura rațională posedă o dorință rațională ca facultate naturală a ei, care se mai numește „voința sufletului inteligibil”, și adaugă că de aceea „noi raționăm în mod voit și raționând dorim potrivit facultății noastre volitive”.²³⁸ Așadar, după Sfântul Maxim, nici o ființă umană nu voiește fără să raționeze, nici nu-și folosește facultatea rațională fără să fie mișcată capacitatea sa de a dori. În virtutea naturii sale raționale, omul este și rațional și doritor, voit și căutător etc.²³⁹

Prin urmare, la Sfântul Maxim, natura umană nu este numai rațională (λογική), ci și volițională (θελητική) în același timp.²⁴⁰ Omul este volițional (θελητικός) în chiar natura sa, în virtutea faptului că el este o ființă rațională.²⁴¹ Această împletire a aspectelor rațiunii și ale voinței este susținută

²³² Cf. GAUTHIER, RTAM 21 (1954), p. 77 ff.

²³³ *ThPol* 1; PG 91, 12 C.

²³⁴ PG 91, 13 A.

²³⁵ Despre acest concept la Aristotel, vezi, de ex., GAUTHIER, *art. cit.*, p. 58 f.

²³⁶ Pentru distincția aceasta, necunoscută de Aristotel, Sfântul Maxim face referire în *Disp.c.Pyrrh.* la o operă dispărută, *De Providentia*, a Sfântului Clement al Alexandriei (pe care el o numește însă *Stromateis*), vezi PG 91, 317 C; cf. GCS Clem. 3, p. 220, 11 ff. și WOLFSON, *The philosophy of the Church Fathers*, p. 465 și n. 16. În *ThPol* 26 (PG 91, 276 C), el vorbește despre o definiție similară referindu-se la lucrarea Sfântului Clement *De Providentia*. (E. F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, TSC 3, Cambridge 1957, p. 190 f., discută referirile Sfântului Maxim la *De Providentia*, dar consideră că este o operă a unui scriitor de mai târziu. El nu pare să cunoască însă problema paternității literare a scoliilor la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, iar concluziile acestuia despre cunoașterea foarte limitată de către Sfântul Maxim a opere Sfântului Clement sunt pripite.)

²³⁷ *ThPol* 1; PG 91, 21 D.

²³⁸ *Pyrrh*; PG 91, 293 B.

²³⁹ *ThPol* 1; PG 91, 24 A.

²⁴⁰ *Ibid.*; 12 D.

²⁴¹ *Pyrrh*; PG 91, 301 C. Expresia aceasta, θελητικός, pare să fi fost introdusă cu scopuri hristologice de către Sfântul Maxim în disputa sa cu Pyrrhus; cf. E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, 2, Tübingen 1933, p. 547.

însă mai departe de Sfântul Maxim cu o definiție a lui Diadoh al Foticeii, conform căreia autodeterminarea este o facultate a voinței (θέλησις) care aparține sufletului rațional.²⁴² Prin această afirmație libertatea și demnitatea omului creat după chipul lui Dumnezeu sunt prezentate ca fiind legate de însăși condiția lui de făptură înzestrată cu rațiune și voință.²⁴³ Astfel, la Sfântul Maxim, împlinirea menirii omului este direct legată nu numai de faptul că el este rațional și inteligibil – cea care poartă chipul lui Dumnezeu este mintea (νοῦς) –, ci și de faptul că este voitor, căci autodeterminarea este miezul acestui chip al lui Dumnezeu.

În sfârșit, centralitatea acestei teme se vede și din faptul că în florilegiul său, *ThPol* 26, Sfântul Maxim adună o serie de citate care demonstrează aceeași împletire a ideilor despre rațiune și voință ca ținând de libertatea omului. Dintre acestea, trebuie menționat mai ales unul de la Sfântul Clement al Alexandriei, unde – ca și în citatul de mai sus – mintea (νοῦς) însăși, mișcată liber, este identificată cu θέλησις și cu autodeterminarea²⁴⁴, dar și citate de la Sfântul Atanasie²⁴⁵ și de la Sfântul Grigorie de Nyssa²⁴⁶, care exprimă virtual aceeași concepție. Este o caracteristică a Sfântului Maxim de a se sprijini cât mai mult posibil pe Sfinții Părinți în privința acestei îmbinări a aspectului intelectual și a celui volițional, care par să fie pentru el foarte importante. Un astfel de sprijin putea fi găsit, evident, în tradiția creștină, deși valoarea ei exactă este încă greu de estimat din cauza caracterului fragmentar al citatelor Sfântului Maxim (semn indirect al implicării personale a Sfântului Maxim în această problemă?).

Mintea și folosirea de către om a naturii sale autodeterminante

Θέλησις este, prin urmare, la Sfântul Maxim, o dorință rațională care aparține omului însuși, o capacitate de autodeterminare inerentă naturii umane. Uneori Sfântul Maxim o mai numește și „voință naturală” (θέλημα

²⁴² Ἀντεξουσιότης ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις..., Diadoh, *Cap. gnost.* 5; DESPLACES, p. 86, 18.

²⁴³ Vezi în special *Pyrrh*; PG 91, 301 C și 324 D. Citatul din Diadoh mai este întâlnit și în *ThPol* 26; PG 91, 277 C. – Prin argumentarea aceasta, Sfântul Maxim dovedește că acceptarea celor două naturi în Hristos duce inevitabil la afirmarea a două voințe în El.

²⁴⁴ PG 91, 276 C; cf. notei 235, p. 234 de mai sus.

²⁴⁵ PG 91, 277A; cf. Athanasius, *Fragm. var.*; PG 26, 1292 D.

²⁴⁶ PG 91, 277 B. Nu am mai găsit-o în altă parte.

φυσικόν).²⁴⁷ Însă acest termen actualizează îndată al doilea nivel la care se poate observa relația strânsă dintre minte și voință, adică folosirea de către om a naturii sale autodeterminante. Căci „voința naturală” este comparată și pusă în contrastat în mod explicit în scrierile de mai târziu ale Sfântului Maxim cu expresia corespunzătoare „voința gnomică” (θέλημα γνωμικόν), ce denotă exact această întrebuintare umană individuală a voinței (θέλησις).

„Voința naturală” este facultatea *rațională* a autodeterminării, inerență omului, iar „voința gnomică” este dorința liberă și *ambiguă* (ἐφ' ἑκότερα) și mișcarea activă în omul individual²⁴⁸, pusă în lucrare de simțul plăcerii (spirituale sau trupești).²⁴⁹ „Voința naturală” se bazează pe natura umană dată de Dumnezeu și astfel, strâns legată de rațiunea naturii umane; „voința gnomică” se bazează pe γνώμη, adică pe un *habitus* al dorinței pe care omul l-a dobândit prin întrebuintarea capacității sale de autodeterminare.²⁵⁰

Acest caracter ambiguu al „voinței gnomice” nu exclude însă relația ei cu mintea. Căci, așa cum am văzut, mintea este adânc implicată și activă în viața omului, fie ea păcătoasă sau dreaptă, fie ea plină de patimi iraționale sau orientată spre Dumnezeu și rațională. Astfel, Sfântul Maxim arată clar că mintea este cea care își dă consimțământul la impulsurile simțurilor. Ea primește gândurile și închipuirile pătimase²⁵¹, sugestiile demonilor²⁵², păcatul²⁵³ etc. Nu există însă nici un motiv să presupunem că noțiunea consimțirii (συγκατάθεσις) și-a pierdut cu totul sensul stoic pozitiv, de trăsătură caracteristică a libertății umane²⁵⁴, deși Sfântul Maxim întrebuintează alte moduri de a exprima funcția pozitivă a libertății de alegere a omului sau o relație neutră între minte și voință.

Important este aici în primul rând faptul că mintea este privită ca fiind activă în raport cu țelurile către care se orientează. Sfântul Maxim arată că mintea, care se lărgeste în cele în care zăbovește, își îndreaptă dorința (ἐπιθυμία) și dragostea fie spre cele dumnezeiești și inteligibile, fie spre

²⁴⁷ Vezi *ThPol* 1; PG 91, 12 C; cf. *ThPol* 26; 280 A.

²⁴⁸ *ThPol* 14; PG 91, 153 AB.

²⁴⁹ *ThPol* 26; PG 91, 280 A.

²⁵⁰ Vezi, mai departe, secțiunea următoare despre termenul γνώμη.

²⁵¹ *Char* 1. 84; CSC, p. 82; 2. 56; p. 120.

²⁵² *Ibid.* 2. 19; p. 98.

²⁵³ *Ibid.* 3. 34; p. 160.

²⁵⁴ Cf. GAUTHIER, *art. cit.*, pp. 64 și 71, n. 68.

cele ale trupului și spre patimi.²⁵⁵ Ea stă între virtute și păcat, între înger și demon, dar are puterea de a urma sau de a se împotrivi unuia ori altuia.²⁵⁶

Chiar dacă Sfântul Maxim consideră adesea voința ca pe un element independent și mintea în primul rând ca intelect – acesta este nu mai puțin cazul celor *O sută de capete despre dragoste (Char)* și al *Capetelor Gnostice (Gnost.)* –, mintea are totuși o funcție coordonatoare în raport cu toate elementele și facultățile sufletului uman. Pe de o parte, ea trebuie întotdeauna să încerce să fie liberă față de impresiile exterioare și să lupte să devină o „minte golită”, dar, pe de altă parte, trebuie să-l integreze și pe om în întregul său și să folosească toate elementele structurii umane compuse într-un scop bun. De aceea, Sfântul Maxim subliniază în *Char* nu numai că mintea, care tinde fie spre Dumnezeu, fie spre trup²⁵⁷, trebuie să înainteze în dragostea de Dumnezeu²⁵⁸ și să fie iubitoare de Dumnezeu²⁵⁹ sau că trebuie să lucreze potrivit naturii ei²⁶⁰, dar și că trebuie să-L iubească și pe Mântuitorul și pe *aproapele său*²⁶¹, și să treacă, prin trăirea vieții active și contemplative, la „teologie”.²⁶² Omul trebuie să îndeplinească cunoștința cu făptuirea și prin aceasta să stingă puterea (negativă) a iușimii și a concupiscentei și să dea aripi minții²⁶³, iar mintea poate face ca elementul pătimitor să fie una cu ea și astfel să îl transforme într-o iubire dumnezeiască arzătoare și în dragoste nesfârșită.²⁶⁴

„Voința gnomică” se leagă strâns de lucrările minții. Ambiguitatea care o caracterizează se datorează aceluiași factor care dă minții poziția ei ambivalentă, permițându-i să se îndrepte fie spre Dumnezeu, fie spre lumea simțurilor și a patimilor. Singura diferență este aceea că relația dintre minte și voința naturală este coerentă cu caracterul rațional al ambelor, ca semne ale chipului divin din om, pe când relația dintre minte și „voința gnomică” poate duce fie la dezintegrarea irațională a omului (căzut și individualizat), fie la o restaurare a omului călăuzit de principiul rațional al naturii umane (λό-

²⁵⁵ *Char* 3. 71; CSC, p. 176 ff.

²⁵⁶ *Ibid.* 3. 92; p. 188.

²⁵⁷ *Ibid.* 3. 12; p. 148.

²⁵⁸ *Ibid.* 2. 14; p. 96.

²⁵⁹ *Ibid.* 3. 40; p. 162.

²⁶⁰ *Ibid.* 4. 45; p. 212.

²⁶¹ *Ibid.* 4. 56; p. 218.

²⁶² *Ibid.* 2. 26; p. 102.

²⁶³ *Ibid.* 2. 28; p. 104.

²⁶⁴ *Ibid.* 2. 48; p. 116.

γος φύσεως al ei). Acest lucru ne îndreaptă însă către o analiză mai atentă a termenului γνώμη.

2. Γνώμη – un termen ambiguu

După cum am arătat deja, γνώμη – un termen preferat al Sfântului Maxim – nu denotă o lucrare a voinței, ci o dispoziție sau *habitus* al voinței, așa cum omul ca persoană și creatură căzută o poate stabili pentru sine. Din ea izvorăsc diversele lucrări ale voinței, însă în sine, este o reflecție ambiguă a capacității omului de autodeterminare. Sherwood a studiat în detaliu felul în care Sfântul Maxim utilizează acest termen și a descoperit o anumită dezvoltare a gândirii Sfântului Maxim în această privință.²⁶⁵ De aceea nu este nevoie să luăm de la capăt munca lui valoroasă; ne vom mulțumi doar să evidențiem câteva lucruri care prezintă un interes deosebit în contextul studiului nostru.

Utilizarea lui γνώμη înainte de Sfântul Maxim

Mai întâi trebuie remarcat că termenul γνώμη, care la început a avut o utilizare foarte variată și un sens, mai degrabă general, de „păreră”²⁶⁶, „mințe” etc., a căpătat un conținut teologic mai clar la unii dintre Sfinții Părinți ai Bisericii. Totuși, până la Sfântul Maxim acest termen nu avea încă o poziție dominantă și o utilizare fixată. Această dezvoltare se reflectă parțial chiar și în scrierile Sfântului Maxim, astfel încât sensul termenului apare mult mai clar în lucrările sale de mai târziu.²⁶⁷ Să indicăm doar câteva dintre rădăcinile posibile ale înțelegerii acestui termen la Sfântul Maxim.²⁶⁸

²⁶⁵ Vezi SHERWOOD, în ACW, pp. 58- 63.

²⁶⁶ Întrebuințarea aceasta a termenului se găsește și la Sfântul Maxim, vezi, de ex., *Char* 1. 70-71, CSC, p. 76; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 59.

²⁶⁷ Acest lucru este însă adevărat în privința întregii sale terminologii voliționale și este, desigur, rezultatul contribuțiilor sale la dezbaterile despre una sau două voințe în Hristos.

²⁶⁸ Cu privire la folosirea și frecvența termenului γνώμη la scriitorii creștini timpurii, sunt recunoscător Domnișoarei Hilda GRAEF, Oxford, care cu amabilitate mi-a pus la dispoziție studiile ei pentru lucrarea *Oxford Patristic Greek Lexicon*, permițându-mi să consult toate materialele ei pregătitoare. Vezi acum F.L. CROSS, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 317 f.

Sfântul Maxim însuși spune că a găsit 28 de sensuri diferite ale termenului în textele biblice și la Sfinții Părinți²⁶⁹, dar tot acest material nu putea avea pentru el același grad de importanță. Ambiguitatea caracteristică a cuvântului γνώμη se reflectă însă în operele câtorva scriitori creștini. Astfel, Sfântul Dionisie al Alexandriei pare să fi discutat deja dificultatea atribuirii unei „voințe gnomică” lui Hristos – deși se spune că unii dintre Sfinții Părinți au făcut-o – întrucât Hristos se află deasupra oricărei deliberări²⁷⁰, iar după Didim cel Orb, păcatul la om se datorează lui γνώμη și lucrărilor sale.²⁷¹ Termenul exprimă adesea consimțirea liberă a omului²⁷², dar aceasta implică, în același timp, o alegere între bine și rău.²⁷³ La un scriitor ca Teodoret din Cir, acest fapt nu duce la negarea unei γνώμη în Hristos²⁷⁴, dar cel puțin la o afirmare a diferenței dintre γνώμη la Hristos și la ființele umane în general.²⁷⁵ La Vasile din Seleucia, γνώμη înseamnă intenție bună sau rea.²⁷⁶ În sfârșit, mai trebuie remarcat că părerea lui Nestorie că ar exista o unire „gnomică” în Hristos și, prin urmare, o voință gnomică, cu toate că nu există o unire de naturi, fusese respinsă de Pseudo-Leonțiu, cu argumentarea că ceea ce posedă γνώμη posedă și „natura” și că dacă există o „unire gnomică” în Hristos, cu atât mai mult trebuie să existe într-Însul o „unire de naturi”.²⁷⁷

Nota de ambiguitate a lui γνώμη în concepția Sfântului Maxim

Termenul γνώμη căpătase deja sensul unei intenții umane și relative și o anumită ambiguitate în ceea ce privește înțelesul lui, atunci când Sfântul Maxim a început să-l folosească mult în scrierile sale. Totodată, este destul

²⁶⁹ *Pyrrh*; PG 91, 312 C.

²⁷⁰ Vezi *Interpret. in Luc.*; PG 10, 1593 C.

²⁷¹ *De trin.* 3. 10; PG 39, 857 C.

²⁷² Așa și la Sfântul Ioan Gură de aur, *In Matth., hom.* 76 (77), 4; PG 58, 699 și *In Ep I ad Cor., hom.* 3.1; PG 61, 23 (aici mai apare cu sensul de „păreră”).

²⁷³ Vezi Sfântul Chiril al Alexandriei, *De ador. et cult. in spir. et verit.* 6; PG 68, 456 D.

²⁷⁴ Poate să indice acceptarea liberă a suferințelor de către Hristos, vezi *In Zach.* 13; PG 81, 1949 A.

²⁷⁵ Vezi *Interpret. Ep. Ad Rom.* 8; PG 82, 128 D.

²⁷⁶ Vezi *Or.* 4; PG 85, 689 D, 68 D, 69 A, C și 72 A.

²⁷⁷ *Adv. Nestor.* I, 41; PG 86, 1501 A-C.

de clar că dezvoltarea și transformarea prin care a trecut acest termen la Sfântul Maxim nu sunt atât de radicale, încât să credem că nu există o constanță în utilizarea și în înțelegerea lui.

Cea mai evidentă schimbare este aceea raportată la Hristos, astfel încât, în timp ce Sfântul Maxim putea să atribuie termenul γνώμη (fără sensul de patimă) lui Hristos²⁷⁸ în gândirea sa de început, în timpul disputelor hristologice asupra celor două voințe, îl respinge, cu privire la Hristos, pentru că nesiguranța și ambiguitatea aparțin lui γνώμη ca atare, dar sunt în principiu excluse în Hristos.²⁷⁹ În *Disputa cu Pyrrhus*, Sfântul Maxim consideră chiar o blasfemie a atribui o γνώμη lui Hristos, căci Hristos nu este niciodată „doar om” (ψιλὸς ἄνθρωπος), ci, ipostatic, este întotdeauna și Dumnezeu.²⁸⁰ Diferența dintre cele două poziții nu este însă atât de mare pe cât ar părea, căci deja în *Expos. or. Dom.*, în care Sfântul Maxim recunoaște o γνώμη în Hristos, o deosebește spunând că este fără patimă și fără revoltă în relație cu natura umană (adică cu principiul și cu scopul naturii umane) chiar de la început.²⁸¹ Termenul γνώμη în cazul lui Hristos denotă astfel un caracter al voinței care este întotdeauna supus principiului rațional ce stă la baza naturii umane create, în pofida faptului că este caracteristic lui γνώμη la om să fie instabilă și nesigură.²⁸² Și de aici – ca să folosim terminologia maximiană de mai târziu – rezultă că ceea ce în afirmațiile anterioare era numit γνώμη în legătură cu Hristos coincide, mai mult sau mai puțin, cu ceea ce Sfântul Maxim numește „voință naturală”. Atunci când Sfântul Maxim atribuie o γνώμη lui Hristos, o face pentru a sublinia caracterul unic al acesteia în El.

De fapt, Sfântul Maxim pune constant în evidență caracterul ambiguu al lui γνώμη în ființele umane obișnuite. De aceea, cheia unei vieți virtuoză în Hristos este pentru Sfântul Maxim, nu mai puțin în scrierile sale de început, întemeierea unei relații armonioase și pașnice între γνώμη și natura de care au parte toate ființele umane²⁸³, căci tirania patimilor se exercită „gno-

²⁷⁸ Vezi *OrDom*; CCSG 23, p. 34, părerea aceasta este repetată mai târziu în *ThPol* 7; PG 91, 80 A (pentru datarea acestui text, vezi SHERWOOD, *An Annotated Date-list*, p. 51). Despre problema aceasta, vezi LÉTHEL, *op. cit.*, p. 127 ff.

²⁷⁹ Poziția aceasta este reprezentată mai întâi indirect în *ThPol* 16; PG 91, 193 A. Opusculul acesta este tradus de LÉTHEL, *op. cit.*, p. 124, care îl consideră cheia înțelegerii mature a libertății voinței lui Hristos.

²⁸⁰ PG 91; 308 D-309 A.

²⁸¹ CCSG 23, p. 34.

²⁸² Ideea aceasta este prezentă și în *ThPol* 7; PG 91, 80 A.

²⁸³ Vezi, de ex., *OrDom*; CCSG 23, p. 55 și p. 65 f., *Thal* 64; CCSG 22, p. 233 și *Ep* 2; PG 91, 396 C și 400 D-401 A; cf. *Thal* 6; CCSG 7, p. 69 și *Ep* 14; PG 91, 533 B.

mic”²⁸⁴, și o γνώμη păcătoasă sfărâmă întotdeauna unitatea naturii umane.²⁸⁵ Așadar, vom găsi întotdeauna la Sfântul Maxim o distincție clară între γνώμη (și „voința gnomică”), pe de o parte, și natură (și „voința naturală”), pe de altă parte. Însă acest lucru nu înseamnă că γνώμη trebuie definită în opoziție cu natura (vezi mai jos).

Γνώμη și aspectul diferențierii

Acest ultim punct este de un interes deosebit pentru studiul nostru. Căci de vreme ce natura (și „voința naturală”) reprezintă aspectul unității – și, prin urmare, un acord cu principiul naturii și cu aspectul corespunzător al unificării –, în timp ce γνώμη reprezintă aspectul individualității și al diferențierii, opoziția diametrală dintre natură și γνώμη ar introduce aici, pentru prima dată, o întreagă evaluare negativă a aspectului diferențierii în gândirea Sfântului Maxim. Pare însă destul de evident că o astfel de opoziție *nu* a fost în intenția Sfântului Maxim. Dorința lui de la început de a atribui o γνώμη (deși cu totul lipsită de patimă) lui Hristos demonstrează acest lucru, pe când negarea de mai târziu a unei γνώμη în Hristos se datora probabil tot faptului că el Îl vedea pe Hristos întrupat nu numai ca pe o ființă umană între multe altele, ci ca Om, reprezentant al întregii umanități. Căci, după Sfântul Maxim, același Hristos este întotdeauna prezent în mod diferențiat în virtuțile individuale ale credinciosului, așa cum toate sunt create de la început printr-unul și același Logos.

Ambiguitatea lui γνώμη este, desigur, o consecință a căderii. Este alcătuită din acte ale deliberării între bine și rău, caracteristice omului căzut, din cauza necunoașterii binelui adevărat și pentru că alternativa răului este întotdeauna prezentă. Dar această ambiguitate nici nu exclude o relație pozitivă cu natura umană și cu puterea de autodeterminare, care reprezintă demnitatea acestei naturi, nici nu duce la o evaluare cu totul negativă a actelor lui γνώμη. Acestea toate sunt expresii ale voinței libere a omului, și dacă sunt bine întrebuințate, duc la bine și la o viață virtuoasă.²⁸⁶

²⁸⁴ *OrDom*; CCSG 23, p. 69.

²⁸⁵ Vezi *ibid.*; CCSG 23, p. 65 (vezi CCSG 23, p. 37) și *Ep 2*; PG 91, 396 D. Ar mai trebui să menționez aici că eu (autorul) nu sunt de acord cu nici o identificare a lui γνώμη cu *liberum arbitrium* în sens general, discutată moderat de LARCHET, vezi *op. cit.* (în curs de apariție), p. 69 ff.

²⁸⁶ Cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 80 ff., care a văzut relația pozitivă cu voința umană liberă, dar opune prea mult γνώμη naturii și pare să ia aproape exclusiv în considerație actele

Sherwood a subliniat corect că, deși γνώμη nu poate influența natura și substanța lucrurilor, ea este legată de acea mișcare care reprezintă un rezultat a naturii.²⁸⁷ De aceea γνώμη se definește ca „mod al întrebuirii facultății umane de a voi și nu ca principiu al naturii”.²⁸⁸ Este un mod de viață²⁸⁹, adică o dispoziție *personală* și *individuală* (διάθεσις)²⁹⁰ sau *habitus* (ἔξις)²⁹¹, dobândită prin actele umane de decizie libere, deși mereu în schimbare. Astfel, ea ține de sfera existenței personale (ὑπαρξις), deși, în sine, se află într-o relație constantă cu sfera naturii (φύσις).²⁹²

Totuși există și o anumită fixitate a „modurilor” în raport cu natura, aceea că modurile au fost proiectate în acord cu natura.²⁹³ Cu alte cuvinte există un plan dumnezeiesc care își așteaptă împlinirea. Și aceasta ține tot de γνώμη ca „mod de întrebuire”, fapt deosebit de bine prezentat în *Expos. or. Dom.*, unde Sfântul Maxim afirmă explicit că o γνώμη aflată în revoltă cauzează o revoltă interioară în natură, ca să spunem așa.²⁹⁴ Ține de natura însăși ca scopul ei să fie împlinit. Neîmplinirea nu afectează scopul în sine, dar autodeterminarea umană cu siguranță că se dezbină împotriva ei înseși.

Prin urmare omul este chemat întotdeauna să aibă nu numai o γνώμη care se înfrânează de la revoltă, ci și o aplecare bună a voinței (γνώμη).²⁹⁵ Astfel, în *Char* Sfântul Maxim arată că un om virtuos este iubit de Dumnezeu ca unul care s-a apropiat strâns de Dumnezeu prin aplecarea voinței sale. γνώμη, și care își iubește semenii în același fel²⁹⁶ și mai mult decât atât, că numai cel care îl urmează pe Dumnezeu este bun, nu prin natura sa, așa cum

negative de decizie ce emană din γνώμη. Discuția aceasta este mult mai echilibrată la LARCHET, *op. cit.*, p. 69 ff.

²⁸⁷ SHERWOOD, în ACW, p. 58.

²⁸⁸ *Pyrrh*; PG 91, 308 D: τρόπος αὔσα χρήσεως, οὐ λόγος φύσεως.

²⁸⁹ *Ibid.*; PG 91, 308 B.

²⁹⁰ *Ep* 6; PG 91, 428 D.

²⁹¹ *ThPol* 1; PG 91, 17 C.

²⁹² Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 57 f.

²⁹³ Vezi mai sus, cap. II, p. 109 și n. 267. Există un „mod individual de folosire” la ființele umane și un „mod comun de existență” al omenirii, dar „modul” individual ar trebui să fie în armonie cu „modul” comun, iar „modul” comun omenesc este chemat să împărtășească împreună cu Hristos „modul divin” al existenței sale. Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 35 f.

²⁹⁴ CCSG 23, p. 55.

²⁹⁵ Omul este chemat la „reformă gnostică”, spune SHERWOOD, în ACW, p. 81.

²⁹⁶ *Char* 1. 25; CSC, p. 58.

este Dumnezeu, ci prin actele lui γνώμη.²⁹⁷ Tot așa, în *Amb. lib.*, starea de mijloc a ființării bune (εὖ-εἶναι) se spune că se dobândește nu numai prin harul lui Dumnezeu, ci și prin actele hotărârii voinței (γνώμη).²⁹⁸ Virtutea și legătura omului cu binele întreg sunt strâns legate de sfera lui γνώμη.²⁹⁹

Funcția lui γνώμη și aspectul individualității și diferențierii, care se leagă de ea, sunt astfel departe de a fi considerate într-o perspectivă pur negativă. Și aici, ca și în alte părți, Sfântul Maxim dorește să accentueze ambele aspecte. Puterea de autodeterminare a omului trebuie să se manifeste la nivel personal și „existențial”. Iar dacă se manifestă, ea trebuie în același timp să slujească scopului unirii superioare. Acest lucru este ilustrat foarte elocvent într-un pasaj din *Amb 7*, în care Sfântul Maxim arată că adevărata întemeiere în bine se dobândește în final numai prin depășirea acestei γνώμη, o transcendență voluntară a autodeterminării umane condiționate, care reprezintă, totodată, „împlinirea ei desăvârșită după capacitatea naturii sale”.³⁰⁰

3. Stadii ale lucrării voliționale

Am văzut cât de strâns se împletesc facultatea afectivă și cea rațională ale sufletului uman în concepția maximiană despre lucrarea volițională a omului și am mai văzut și felul cum echilibrează el aspectul unității și al unificării (voința naturală în relația ei cu principiul naturii umane) și aspectul individualității și al diferențierii (voința gnomică și împlinirea ei în faptele autodeterminării).³⁰¹ Îndreptându-ne acum atenția spre diferitele stadii ale lucrării voliționale (terminologia diferențiată a voinței umane), așa cum le-a conceput Sfântul Maxim de-a lungul disputelor diotelite, vom putea observa cum sunt angrenate toate aceste elemente și cum formează ele un întreg.³⁰²

²⁹⁷ *Ibid.* 4. 90; p. 234.

²⁹⁸ Vezi, de ex., *Ep 1*; PG 91, 364 A și 365 B și *Thal 64*; CCSG 22, p. 233 ff.

²⁹⁹ Vezi, de ex., *Ep 1*; PG 91, 364 A și 365 B și *Thal 64*; CCSG 22, p. 233 ff.

³⁰⁰ Sfântul Maxim numește această transcendență ἐκχωρεσις γνωμική, vezi PG 91, 1076 B; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 59 și, de asemenea, *The Earlier Ambigua*, p. 129. Vezi mai departe și cap. VI: 10, p. 465-466 de mai jos.

³⁰¹ Vezi secțiunea 1, pp. 235-236 și 238-239 de mai sus.

³⁰² GAUTHIER, *art. cit.*, pp. 71-82, a discutat și sistematizat schema acestei terminologii. Ne vom baza într-o măsură mare pe prezentarea lui și o vom critica în anumite puncte.

Așadar, să analizăm diversele momente ale acestui proces uman al manifestării voinței, așa cum se întâlnește în cea mai clară exprimare a sa în *Epistola către Marinus*, dar și în alte părți.³⁰³

Premisa care stă la baza tuturor stadiilor voliționale ulterioare este, după cum am arătat, *capacitatea fundamentală de manifestare a voinței* (θέλησις) care, la Sfântul Maxim, reprezintă o expresie proeminentă a însușirii de chip a naturii umane.³⁰⁴ Omul este o făptură care voiește și care își exprimă întotdeauna natura în faptele voinței. Această capacitate este, în același timp, o voință rațională și vitală, care voiește, evident, conform naturii și rațiunii naturii. De aceea ea se mai numește și „voință naturală” (θέλημα φυσικόν).³⁰⁵

Așadar omul este făcut, chiar prin natura sa, să dorească și să raționeze. Există însă și o altă dispoziție, deosebită de cea a naturii, care călăuzește activitatea volițională a omului. Și aceasta este, așa cum am văzut, dispoziția personală sau *deprinderea* voinței de a alege (γνώμη), care se dezvoltă prin manifestarea mereu actualizată a voinței omului. Γνώμη reprezintă aspectul personal și actualizat al capacității omului de autodeterminare. Ea nu se identifică cu alegerea, dar duce la alegere.³⁰⁶ După Sfântul Maxim, toate actele voinței presupun aceste două condiții, una directă, a naturii, și alta a *deprinderii* individuale.

Dorința

Punctul de plecare al voinței actualizate este însă βούλησις, *dorința*, a cărei definiție este deosebit de interesantă la Sfântul Maxim, întrucât ea demonstrează că Sfântul Maxim concepe sufletul uman ca pe o unitate, mai mult în sens stoic decât aristotelic. Aristotel considera βούλησις ca „voință

³⁰³ Ordinea diferitelor etape poate fi construită prin studierea următoarelor texte: *ThPol* 1; PG 91, 12 C-16 C; 13 A; 16 B; 17 D-20 A; 21 D-24 A și *Pyrrh*; PG 91, 293 BC. LARCHET, *op. cit.*, pp. 71 f. discută schema aceasta a etapelor într-un mod interesant, dar nu de necontestat.

³⁰⁴ Vezi mai sus, sub 1, p. 209 f. Despre folosirea de către Sfântul Maxim a termenului θέλησις, vezi J. D. MADDEN, *The Authenticity...*, în HEINZER-SCHÖNBORN, *Maximus Confessor*, pp. 61-79.

³⁰⁵ Vezi *ThPol* 1; Pg 91, 12 D-13 A; cf. *ThPol* 26; 280 A.

³⁰⁶ *ThPol* 1; PG 91, 17 C.

rațională”, diferită de „concupiscentă”, care este o dorință amestecată cu imaginația sensibilă (φαντασία)³⁰⁷, dar Sfântul Maxim o definește exact ca „poftă a închipuirii”.³⁰⁸ Stoicii, care negau dihotomia fundamentală a omului, gândeau, dimpotrivă, că orice acțiune implică un element al imaginației, deși deosebeau acțiunea umană de consimțirea rațională (συγκατάθεσις).³⁰⁹ Mai trebuie adăugat că la fel ca și Nemesius – care se bazează în primul rând pe Aristotel, dar la care există și o importantă influență stoică datorată atât lui Galen, cât și lui Poseidoniu –, Sfântul Maxim nu consideră că imaginația ar fi în sine contrară rațiunii.³¹⁰ Acest lucru este important deoarece este vorba de una dintre expresiile poziției mediatore a omului din gândirea Sfântului Maxim. Voința se relaționează cu obiectul ei, care este scopul (τέλος) actului de a voi, în timp ce alegerea (προαίρεσις) este asociată doar cu mijloacele de atingere a acestui scop.³¹¹ De aceea, „dorința” este un concept care se apropie de γνώμη. Ea arată însăși intenția ființei umane făptuitoare.³¹²

Cercetarea (ζήτησις)

Următorul stadiu al psihologiei actului volițional uman la Sfântul Maxim este exprimat prin termenul *cercetare* (ζήτησις). Gauthier remarcă distincția pe care o face Nemesius, urmând lui Aristotel, între o categorie mai generală de cercetare (ζήτησις), care include întrebări de genul, dacă soarele este mai mare decât pământul, și deliberare (βούλευσις), care este direct legată de folosirea voinței libere de către om și conduce la o decizie practică.³¹³ El trage concluzia că atunci când introduce ζήτησις ca pe un stadiu într-o ordine *cronologică* – ce duce mai târziu la deliberare (βούλευσις) –, Sfântul Maxim înțelege greșit distincția logică a lui Nemesius.³¹⁴

³⁰⁷ Cf. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, p. 463 f.

³⁰⁸ *ThPol* 1; PG 91, 13 B.

³⁰⁹ Cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 64 ff.

³¹⁰ Pentru Nemesius, vezi însă DOMANSKY, *op. cit.*, p. 74 f., n. 1, unde este discutată ambiguitatea lui Nemesius în acest punct, dar concluzia pe care o trage este că elementul imaginativ aparține mai degrabă sufletului irațional.

³¹¹ *ThPol* 1; PG 91, 13 C.

³¹² Vezi, de ex., *Char* 3. 27; CSC, p. 156.

³¹³ Nemesius, *De nat hom.* 34; PG 40, 736 B- 737 A.

³¹⁴ GAUTHIER, *art. cit.*, p. 72.

Totuși o astfel de explicație pare prea simplistă și lipsită de putere de convingere când este vorba de un gânditor de tipul Sfântului Maxim. De fapt, poziția lui Nemesius este foarte clară. Întrebarea este dacă Sfântul Maxim împletește „cercetarea” și „deliberarea” așa de strâns cum, evident, o face Nemesius sau Sfântul Maxim mai degrabă folosește terminologia lui Nemesius, dar o interpretează diferit. De fapt, în alte contexte, utilizarea termenului ζήτησις de către Sfântul Maxim sugerează a doua alternativă. În *Thal* 59, definește termenul ζήτησις dându-i un sens superior, ca mișcare afectivă simplă a minții către ceva cunoscut.³¹⁵ Termenul cu greu ar putea fi identificat cu deliberarea de orice fel, căci el nu denotă nici o cântărire de alternative ca la Nemesius.

Pe de altă parte, etapa ζήτησις este mai degrabă a rațiunii decât a dorinței, căci Sfântul Maxim leagă ζήτησις de partea rațională a sufletului³¹⁶, deși – ca toate celelalte acte voliționale ale omului – este purtată de dorință. Ζήτησις este cel mai bine descrisă ca *efort consistent* al facultății raționale în general, atunci când este conștientă de scopul ei.³¹⁷ Dar ea își are, firește, locul în ordinea cronologică a actelor voliționale, între dorința fundamentală (βούλησις) și deliberare (βούλευσις), care caută mijloacele prin care să atingă scopul. Ζήτησις implică facultatea rațională care pornește spre țel, dar este totodată purtată de dorință.

Luarea la cunoștință (σκέψις) și deliberarea

Într-un anume loc, Sfântul Maxim pare să indice că stadiul „examinării” duce direct la deliberare³¹⁸, dar în altă parte introduce între acești doi termeni un stadiu intermediar al luării la cunoștință (σκέψις).³¹⁹ Aici o altă distincție logică a lui Nemesius – aceea dintre „luarea la cunoștință” a unor axiome matematice, să zicem, și „deliberare”, ca ținând de deciziile practice ale voinței³²⁰ – s-a transformat într-o succesiune *cronologică*, iar Gauthier o explică în același fel în care a explicat termenul ζήτησις.³²¹

³¹⁵ CCSG 22, p. 65.

³¹⁶ Vezi *Thal* 39; CCSG 7, p. 259.

³¹⁷ Vezi *Ep* 2; PG 91, 397 AB.

³¹⁸ *ThPol* 1; PG 91, 16B.

³¹⁹ Vezi *ibid.*; PG 91, 24 A și *Pyrrh*; PG 91, 293 C.

³²⁰ *De nat. hom.* 34; PG 40, 736 C – 737 A.

³²¹ GAUTHIER, *art. cit.*, p. 72.

Însă termenul σκέψις nu este prea mult folosit de Sfântul Maxim și de aceea este greu de demonstrat că Sfântul Maxim pur și simplu a înțeles greșit ceva ce preluase de la Nemesius. Este adevărat că întreaga scară a stadiilor pare să fie mai mult formală la Sfântul Maxim, care nu încearcă să-i explice elementele în detaliu. Totuși pare îndoielnic ca o soluție atât de simplă ca a lui Gauthier să fie acceptabilă. Sfântul Maxim spune explicit că obiectul „luării la cunoștință” este cel care a fost „căutat”, iar obiectul „deliberării” este acela care a fost „luat la cunoștință” și că nimeni nu deliberează fără a lua la cunoștință.³²² Întrucât am aflat că ζήτησις denotă o direcție generală a puterii raționale spre un țel și întrucât deliberarea se referă la mijloacele de a atinge acest țel³²³, nu este greu de presupus că Sfântul Maxim a introdus termenul σκέψις între ele pentru a descrie o *privire generală* în care mintea se angajează în căutarea acestor mijloace.

Prin urmare, următorul stadiu este cel al *deliberării* (βούλευσις sau βουλή). Este clară sursa acestui termen, la Aristotel și la Nemesius.³²⁴ Deliberarea se referă la *mijloacele* prin care poate fi atins binele dorit. Sfântul Maxim o numește „poftă căutătoare” (ὄρεξις ζητητική), adică o dorință mânată de căutarea țelului dorit, care se petrece în minte.³²⁵ Ea se ocupă cu cele ce pot fi realizate de ființele umane. Într-o analiză a ceea ce este și a ceea ce nu este obiect al deliberării, Sfântul Maxim îl urmează îndeaproape pe Nemesius, în Cap. 34 din lucrarea sa *De natura hominis*.³²⁶

Judecata

Ca și la *Aristotel*, deliberarea cu privire la mijloacele posibile duce la o judecată (κρίσις) asupra lor, care reprezintă stadiul următor al procesului. Judecata este de fapt un element stabil și necesar, menționat întotdeauna atunci când Sfântul Maxim discută diversele fapte ale facultății voliționale.³²⁷ Ea este și o dovadă decisivă a capacității omului pentru acțiune adevă-

³²² *ThPol* 1; PG 91, 24 A.

³²³ *Ibid.*; PG 91, 17 A.

³²⁴ GAUTHIER, *art. cit.*, pp. 59 și 72, a demonstrat convingător linia aceasta de dependență.

³²⁵ Vezi *ThPol* 1; PG 91, 16 B.

³²⁶ Vezi *ibid.*; PG 91, 16 D – 17 B și Nemesius, *De nat hom.*; PG 40, 737 A- 741 A. GAUTHIER nu a remarcat dependența Sfântului Maxim de Nemesius în acest punct.

³²⁷ Vezi *ThPol* 1; PG 91, 13 A; 16 B; 20 A; 24 A și *Pyrrh*; PG 91, 293 C.

rată și virtuoasă. Termenul se folosește probabil și pentru a indica *discernerea* gândurilor³²⁸, care dă mărturie totodată de γνώμη pe care a dobândit-o omul. Greșelile de judecată apar din cauza unei atitudini greșite în general. Ea este în același timp o funcție strict rațională, iar κρίσις se apropie foarte mult de un termen similar διάκρισις (discernământ), care implică buna întrebuințare a aceleiași facultăți.³²⁹

În sfârșit, Gauthier a evidențiat corect corespondența strânsă dintre termenii judecată și *consimțire* (συγκατάθεσις)³³⁰, pentru că judecata depinde în mare măsură de înclinația pe care o are omul spre diverse feluri de impresii și reprezentări. Am văzut însă mai devreme că Sfântul Maxim folosește termenul consimțire mai ales în context negativ, drept consimțire la îndemnuri și la patimi sezuale.³³¹

Alegerea

Judecata duce acum – și la Sfântul Maxim, ca și la Aristotel – la alegere sau decizie (προαίρεσις), termen care rezumă totodată eforturile actului volițional personal.³³² Gauthier arată că la Aristotel alegerea nu este un act separat, ci, pur și simplu, întâlnirea dintre dorință și judecată.³³³ Este așa și la Sfântul Maxim?

Răspunsul la această întrebare se leagă direct de problema lui ὁρμή, „poftă”, care este următorul stadiu în sistemul Sfântului Maxim și pe care el însuși l-a introdus ca element separat. Ne vom ocupa acum de această problemă. Pentru moment, poate fi suficient să arătăm că, dacă Nemesius, ca și comentatorii lui Aristotel, prin insistența lui pe „alegere”, ca

³²⁸ Vezi Char 2. 17; CSC, p. 98; cf. n. 1. CERESA-GASTALDO (*ibid.*, p. 99, n. 7) nu acceptă aici citirea din manuscris, ci intuiește că ar trebui ca în loc de κρίσις să citim χρῆσις. El se referă la posibilele efecte ale itacismului și la faptul că expresia χρῆσις τῶν νοημάτων este binecunoscută la Sfântul Maxim. Argumentul nu este însă întru totul convingător, deoarece combinația χρῆσις-παράχρησις pare să fie prea simplă pentru Sfântul Maxim și κρίσις este, evident, *lectio difficilior* a pasajului acestuia.

³²⁹ Διάκρισις distinge între virtute și patimă (vezi 2. 26; CSC, p. 102; cf. 2. 67; p. 124 ff.) și este intim legată de nepătimire (ἀπάθεια), fiind socotit rod al acesteia (*ibid.* 2. 25; CSC, p. 102) sau că ducând la aceasta (*ibid.* 4. 91; p. 234).

³³⁰ GAUTHIER, *art. cit.*, p. 82.

³³¹ Vezi p. 236 de mai sus.

³³² Cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 60 f.

³³³ GAUTHIER, *loc. cit.*

împletire a judecății și a dorinței adăugate la ea, identifică mai mult sau mai puțin termenul aristotelic „alegere” cu termenul stoic „poftă” (ὄρμη), după cum înclină Gauthier să creadă³³⁴, atunci se poate presupune că Sfântul Maxim face la fel, întrucât îl citează literal pe Nemesius în această problemă.³³⁵ Mai mult, pentru a ilustra compusul judecății și al dorinței, se referă – exact așa cum au făcut și comentatorii lui Aristotel și ai lui Nemesius – chiar la structura compusă din trup și suflet a omului.³³⁶ Și totuși, trebuie să ne întrebăm dacă această dependență de Nemesius nu ar trebui deosebită de problema lui ὄρμη.

Accentul lui Nemesius pe „apetență” (ὄρεξις), alături de „judecată” în efectuarea „alegerii” este considerat de Gauthier expresie a tendinței de a combina προαίρεσις aristotelic cu ὄρμη stoic, prin care libertatea dorinței se distinge de fapt de deliberarea rațională, care are ca rezultat judecata. Dar interesul Sfântului Maxim nu ar putea fi același. El este de acord cu Aristotel că există un element de apetență implicat deja în procesul dorinței și al deliberării și nu face o distincție tranșantă între judecată și dorința adăugată ei pentru a forma „alegera”. Dar acest lucru nu înseamnă că Sfântul Maxim neglijează elementul dorinței în raport cu „alegera”. Dimpotrivă, el consideră că marea ei importanță este de la sine înțeleasă.

Acest lucru devine clar atunci când comparăm definiția alegerii pe care o dă el cu definițiile unor factori ca dorința și deliberarea. Așa cum am văzut, dorința este la el o „poftă a închipuirii” (ὄρεξις φανταστική)³³⁷, iar deliberarea o „poftă a căutării” (ὄρεξις ζητητική),³³⁸ la care Sfântul Maxim adaugă acum definiția alegerii ca „poftă deliberatoare” (ὄρεξις βουλευτική).³³⁹ Există o similitudine clară între aceste definiții. Elementul apetenței apare în toate. Toate sunt compuse din acest element și din încă ceva. În cazul deliberării și al alegerii, acest element secund are un caracter rațional. Ceea ce este unic la Sfântul Maxim în prezentarea termenului προαίρεσις este doar faptul că el mai oferă aici o explicație a acestui caracter compus, explicație pe care a preluat-o, evident, de la Nemesius.³⁴⁰

³³⁴ *Ibid.* p. 69 ff.

³³⁵ Vezi Nemesius, *De nat. hom.* 33; PG 40, 733 B- 736 A și Sfântul Maxim, *ThPol* 1; PG 91, 16 BC; cf. GAUTHIER, *art. cit.*, p. 71, n. 67.

³³⁶ *ThPol* 1; *loc. cit.*

³³⁷ *Ibid.*; 13 B.

³³⁸ *Ibid.*; 16 B.

³³⁹ *Ibid.*; 16 BC.

³⁴⁰ προαίρεσις, considerat un compus din trei elemente: ὄρεξις, βουλή și κρίσις, provine tot de la Nemesius.

Așadar, concluzia este că Sfântul Maxim consideră *toate* actele majore ale facultății voliționale umane ca un fel de *dorință* și că această idee se explică mai ales în raport cu „alegerea”, întrucât „alegerea” este actul decisiv și final al procesului de a voi. Prin urmare, se poate spune că Sfântul Maxim îl urmează mai îndeaproape pe Aristotel decât pe Nemesius, căci el nu simte nevoia de a adăuga un element special al dorinței în raport cu alegerea, dar acest lucru trebuie văzut așa numai pentru că el pune accent pe acest element al dorinței de-a lungul întregului proces al actului volițional. Și pentru că „alegerea” rezumă acest proces până la punctul în care se naște fapta, putem adăuga că termenul „alegere” se apropie, așadar, foarte mult de γνώμη. Într-un mod concret și rezumativ, el exprimă intenția omului³⁴¹, mișcându-l în sfera faptei, fie către bine, fie către opusul lui.³⁴²

Impulsul decisiv

Dar dacă această soluție este corectă, adăugarea de către Sfântul Maxim a termenului *poftă* sau, mai bine spus, *impuls*, efort (ὄρμη)³⁴³ ca următorul pas al scării – pe care Gauthier o vede ca o altă neînțelegere din partea Sfântului Maxim a lui Nemesius³⁴⁴ – trebuie să aibă o altă explicație. Gauthier crede că Sfântul Maxim consideră acest termen ca pe un echivalent al deciziei, aproape identic cu alegerea. Oare este adevărat?

Și aici, ca și în cazul lui ζήτησις, trebuie să găsim soluția printr-o analiză generală a utilizării acestui termen la Sfântul Maxim.³⁴⁵ Pare probabil că ὄρμη apare în scrierile Sfântului Maxim ca un cuvânt cu totul *neutru*. Căci deși Sfântul Maxim știe, evident, că este un termen stoic, îl folosește diferit în diverse ocazii. Astfel, în *Char* 2. 56 (*A doua sută a capetelor despre dragoste* 56), folosește triada stoică imaginație, poftă și consimțire³⁴⁶, dar exact în ordinea menționată aici și nu în ordinea imaginație, consimțire, poftă, despre care Gauthier demonstrează că este mai cu adevărat stoică.³⁴⁷ În ordinea Sfântului Maxim, imaginația și pofta sunt foarte strâns legate între ele,

³⁴¹ Vezi *Char* 1. 25; CSC, p. 58 și 1. 69; p. 74.

³⁴² Vezi *ibid.*, 2. 32-33; p. 108; cf. 3. 93; p. 180.

³⁴³ *ThPol* 1; PG 91, 20 A – 24 A și *Pyrrh*; PG 91, 293 C.

³⁴⁴ GAUTHIER, *art. cit.*, p. 72 f.

³⁴⁵ GAUTHIER, *art. cit.*, p. 71 f., n. 68, a întocmit un astfel de studiu, dar și-a descoperit propriile sugestii confirmate.

³⁴⁶ CSC, p. 120.

³⁴⁷ GAUTHIER, *art. cit.*, p. 65, n. 53.

și în acest text anume ὁρμή nu este înțeleasă ca expresie a voinței libere a omului. Expresia denotă un *impuls* la care mintea trebuie să consimtă înainte de a exista vreo decizie.³⁴⁸

Pe de altă parte însă, Sfântul Maxim afirmă, în alte texte, că omul poate să-și manifeste „un impuls autodeterminativ” (αὐθαίρετος ὁρμή), deși acest impuls nu se identifică cu elementul particular al alegerii, ci mai degrabă cu „voința gnomică” în general.³⁴⁹ În sfârșit, termenul ὁρμή este utilizat în legătură cu „voința naturală” și atunci când se depășește pe sine în Hristos³⁵⁰, și atunci când se manifestă în ființele umane obișnuite.³⁵¹

Ce este atunci ὁρμή în scrierile Sfântului Maxim și ce înseamnă ea, atunci când Sfântul o introduce ca pe un stadiu nou în procesul volițional imediat după „alegere”? Ὅρμη pare să fie asociată, în primul rând, cu un alt termen neutru la Sfântul Maxim, *mișcare* (κίνησις), care adesea exprimă totalitatea procesului volițional, de la dorință la acțiunea practică.³⁵² Și în acest context pare să fie nu mai puțin legat de acțiune.³⁵³ Este o activitate orientată spre exterior, care se îndreaptă spre scopul ei, „însăși fapta împlinită”. Și atunci când este introdusă ca stadiu particular pare să aibă aceleași caracteristici.

Sfântul Maxim spune explicit, în acest context, că el consideră προαίρεσις ca finalizare a procesului volițional în sine, proces care este el însuși atât o mișcare activă, cât și rațională către o țintă. Pentru a atinge această țintă, trebuie însă ca alegerea să se asocieze cu „dorința” (ὁρμή) și cu „folosirea” (χρῆσις).³⁵⁴ După Sfântul Maxim, elementul fundamental al dorinței, care poate fi implicat în înțelesul termenului, este necesar pentru realizarea deciziei în *acțiunea practică*, dar are, în același timp, corespondentul lui la toate stadiile precedente ale dorinței, deliberării și alegerii. Ceea ce duce la faptă este ο προαιρετικὴ ὁρμή.³⁵⁵

³⁴⁸ GAUHTIER însuși a observat că la Sfântul Maxim ὁρμή este adesea înlocuită de πάθος, vezi *art. cit.*, p. 90, n. 136.

³⁴⁹ Vezi *ThPol* 16; PG 91, 192 BC și 14; 153 AB.

³⁵⁰ *ThPol* 3; PG 91, 48 C.

³⁵¹ *ThPol* 26; PG 91, 280 A.

³⁵² *ThPol* 14; PG 91, 153AB.

³⁵³ Vezi *Thal* 54; CCSG 7, p. 461.

³⁵⁴ Vezi *ThPol* 1; PG 91, 21 D.

³⁵⁵ *Amb* 10; PG 91, 1136 A. La fel ca Nemesius (*De nat. hom.* 12; PG 40, 660 B), Sfântul Maxim este liber să considere aceste ὁρμαί ca ținând de domeniul intelectului.

Acțiunea

Si astfel am ajuns la stadiul final al activității voliționale, *folosirea* (χρησις). Acest termen nu este cunoscut nici în analiza aristotelică, nici în cea stoică a procesului volițional. Gauthier a făcut totuși referire la rolul pe care l-a avut ideea unei folosiri a închipuirilor și a noțiunilor la Epictet, dar mai ales la ideea variată și largă a Sfântului Maxim a unei „folosiri”, fie a gândurilor, fie a lucrurilor sau a facultăților noastre trupești sau psihice.³⁵⁶ În final ajunge la concluzia că Sfântul Maxim se gândește tocmai la o *folosire a lucrurilor*, ceea ce înseamnă că el se referă prin termenul „folosire”, pur și simplu, la acțiunea însăși.³⁵⁷ Această concluzie este, evident, întru totul convingătoare. Ceea ce am spus aici despre ὁρμή ca impuls spre acțiune – contrar lui Gauthier – o întărește concluzia de mai sus.

Sfântul Maxim își sfârșește astfel analiza actelor umane ale voinții printr-o referință la acțiunea însăși, acțiune care, pentru pregătirea ei, a implicat facultățile psihice ale omului, atât dorința, cât și capacitatea lui rațională, și acum implică și trupul. Insistența constantă a Sfântului Maxim pe conlucrarea diverselor elemente ale complexului structurii umane se confirmă din nou.

4. Căderea și restaurarea voinței umane

După Sfântul Maxim, căderea omului a fost cauzată și de ispita diavolului și de acceptarea liberă a ispitirii de către om.³⁵⁸ Omul și-a pervertit capacitatea naturală pentru adevăr și plăcere dumnezeiască într-o desfătare a plăcerii senzuale, într-un interes pentru țelurile temporare, trecătoare, pentru că a căzut pradă iubirii de sine, s-a întors către satisfacerea egoistă de sine și a preferat adevăratei cunoașteri neștiința Cauzei și a Finalității sale divine. Aceasta este imaginea generală pe care o prezintă Sfântul Maxim în diferite ocazii, atunci când se ocupă de nașterea păcatului prin căderea omului.³⁵⁹ Reiese clar că voința umană se află la rădăcina vieții pătimase. Omul este vinovat de propria cădere, care s-a întâmplat din cauza relei întrebuițări a ca-

³⁵⁶ GAUTHIER, *art. cit.*, pp. 74-76 cu referințe.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 76.

³⁵⁸ Cf. cap. III: B, 2; p. 175 ff. de mai sus.

³⁵⁹ Vezi cap III: B de mai sus.

pacității sale de autodeterminare. Am văzut că, după Sfântul Maxim, autodeterminarea în sine este, în natura omului, un bun creat, semn al chipului divin dintr-însul și astfel, indestructibilă în sine.³⁶⁰ Principiul naturii nu este afectat de păcat și, prin urmare, „voința naturală” nu dispăre niciodată, căci ea se raportează pozitiv la acest principiu.

Prin cădere s-a produs o *pervertire* a capacității omului de autodeterminare – nu o desființare a ei –, pervertire care îl predispune pe om la reaua întrebuițare constantă și chiar la o nouă judecată greșită. Cu alte cuvinte, formează în om o dispoziție păcătoasă a voinței (γνώμη). Aceasta, la rândul ei, afectează natura în măsura în care este rău întrebuițată, și numai prin Întruparea lui Hristos structura compusă a omului este din nou eliberată din robia ei, iar capacitățile voliționale ale omului pot fi liber întrebuițate într-o γνώμη convertită. Așadar, la sfârșitul acestui capitol, mai trebuie adăugate câteva cuvinte despre concepția Sfântului Maxim cu privire la voința umană, în special cu privire la γνώμη în raport cu căderea și cu restaurarea omului.

Voința individuală în căderea și în restaurarea omului

Într-una din scrierile sale de început, *Ep 2*, Sfântul Maxim își exprimă deja foarte clar poziția în această privință.³⁶¹ El arată și aici, ca și în alte părți, că întreaga dramă a destinului uman se centrează în jurul problemei *întrebuițării* capacității omului de autodeterminare. Roadele catastrofice ale păcatului îi sunt oferite atunci când acceptă *liber* această rea întrebuițare, iar darurile harului le primește atunci când se întoarce *liber* către Dumnezeu. Ispitei diavolului, la care voința omului consimte în cădere, îi corespunde persuasiunea Iubirii dumnezeiești, singura care îl poate conduce pe om înapoi, la armonia cu principiul naturii.³⁶²

La Sfântul Maxim, păcatul nu aparține naturii umane, ci hotărârii voinței (γνώμη), căci ea este întotdeauna expresia întrebuițării de către om a facultății sale autodeterminative.³⁶³ Și, prin urmare, din cauza ei căderea l-a despărțit pe om de Dumnezeu.³⁶⁴ Dar pentru că γνώμη are întotdeauna un

³⁶⁰ Vezi pp. 233 f. de mai sus.

³⁶¹ Modificări ulterioare vizează terminologia, dar nu conținutul.

³⁶² PG 91, 396 CD.

³⁶³ Vezi, de ex., *ThPol* 16; PG 91, 192 A.

³⁶⁴ *Ep 2*; PG 91, 396 D. cf. LARCHET, *op. cit.*, p. 105 f.

caracter individual, această despărțire se manifestă de îndată și în relațiile interumane. O atenție, și prin urmare și o voință, care se îndreaptă spre lumea simțurilor, este în ea însăși fragmentată de varietatea impresiilor cauzată de diversitatea acestei lumi. Astfel, γνώμη căzută *sfărâmată*, ca să spunem așa, *natura umană comună*, întrucât ea îi dezbină pe oameni din cauza părerilor și închipuirilor lor diferite, care iarăși, instigă acțiuni contrare.³⁶⁵ Iar această dezbinare este, totodată, prin γνώμη, o revoltă în natura însăși, pentru că nu are *nici o consistență* în arătarea sa.³⁶⁶ Tot așa, tirania patimilor se exercită „gnomic”.³⁶⁷

În legătură cu restaurarea omului prin sfințire și îndumnezeire, se poate observa un accent corespunzător pe rolul lui γνώμη. Unitatea corespunde diviziunii. Individualitatea libertății umane a hotărârii voinței (γνώμη) se împlinește într-o *legătură liberă cu un scop comun*. În primele sale scrieri, accentul Sfântului Maxim pe unitatea voinței, în acest sens, a fost prezentat într-un mod insistent, lăsându-se impresia că ar argumenta în favoarea ideii că voința umană ar trebui, la sfârșit, să fie cu totul înghițită de voința divină. O analiză a ideilor sale sub acest aspect arată însă, de exemplu în *Ep 2*, că nu a avut niciodată această intenție.

Unificarea voinței

În *Ep 2* – într-un pasaj³⁶⁸ pe care Sherwood îl prezintă ca exemplu de text ce conține dificultăți terminologice de început ale Sfântului Maxim³⁶⁹ – accentul major se pune de fapt pe unificarea voinței, pe temeiul unicei naturi umane comune. Toți oamenii sunt părtași aceleiași naturi și aceleiași minți care se mișcă după principiul acestei naturi. După cum ar spune Sfântul Maxim, ea nu poate să fie despărțită nici de Dumnezeu – către care se orientează natura umană pentru a-și afla acolo repaosul ei ipostatic – nici de alți oameni, cu care împărtășește această chemare și orientare. Concluzia este că există *un principiu uman comun al naturii*, la care oamenii își pot da liber *consimțământul*. Acest lucru este demonstrat clar de faptul că atunci când Sfântul Maxim spune aici că oamenii „pot avea o singură γνώμη și o sin-

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ *OrDom*; CCSG 23, p. 55.

³⁶⁷ *Ibid.*; p. 69.

³⁶⁸ PG 91, 396 C.

³⁶⁹ Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 7 f.

gură voință cu Dumnezeu și unul cu altul” (formulare care poate ea însăși cauza neînțelegeri), și el introduce această afirmație prin comparația „așa cum au o singură natură”.³⁷⁰

Așadar, este foarte îndoielnic dacă Sfântul Maxim a intenționat vreodată să spună că există doar o singură voință în lucrare. Comparația cu „natura” arată mai degrabă că el crede într-o *conlucrare a voințelor după principiul naturii*, care indică scopul divin al omului. Căci dacă am argumenta că Sfântul Maxim vorbește aici într-un fel „monotelit”, ar trebui să tragem și concluzia că face acest lucru pe baza unor premise monofizite! Este vorba, mai degrabă, 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. O *γνώμη* pătimașă dezbină și este dezbinată în ea însăși; o *γνώμη* restaurată este atât de intim legată de principiul naturii, încât de abia se distinge de ceea ce numește Sfântul Maxim „voință naturală”. Iar „voința naturală” este, la rândul ei, o expresie a însușirii de chip a omului; ea implică legătura cu voința divină.

Pasajul din *Ep 2* are însă un corespondent cam din aceeași perioadă în *Amb 7*³⁷¹, pe care Sfântul Maxim a trebuit să îl explice el însuși, mai târziu, apărându-se de neînțelegeri.³⁷² Aici vorbește deschis despre „o energie a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu sau, mai bine spus, numai a lui Dumnezeu”, dar chiar și aici tonul monoenergetic este în cele din urmă accidental. Căci ceea ce vrea Sfântul Maxim să sublinieze este că îndumnezeirea nu reprezintă rodul lucrării omului, ci al lucrării lui Dumnezeu. Omul poate numai – voluntar – să o primească. El vorbește despre rolul voinței în acest proces ca o „depășire voluntară” și afirmă clar că nu elimină voința liberă. Există o *perihoreză* divină în cei care sunt sfinți, dar își are corespondentul ei într-o *consimțire umană la acest proces*. Omul, ca să spunem așa, lasă să se săvârșească.

Modul în care Sfântul Maxim sublinia puterea și energia divină în acest context a fost din nou supus neînțelegerilor, pe care adversarii săi monotești doreau evident să le folosească în favoarea lor. Și astfel, a trebuit să se apere singur, într-un pasaj în care arată clar că vorbea despre „starea viitoare a sfinților” și că și-a concentrat atenția pe lucrarea îndumnezeitoare a lui Dumnezeu. El continuă să arate că ar fi greșit să se spună că puterea de în-

³⁷⁰ *Ep 2; loc. cit.* Pentru o discuție constructivă despre poziția Sfântului Maxim față de conflictul legat de monotelism, vezi FARREL, *op. cit.*, pp. 155- 190.

³⁷¹ PG 91, 1076 C.

³⁷² Vezi *ThPol 1*, 33 A- 36 A.

dumnezeire este inerentă naturii umane sau acțiunii ei și astfel este evident că această putere aparține numai a lui Dumnezeu.³⁷³ Și încheie spunând: „Prin urmare, nu am înlăturat lucrarea naturală a celor ce vor pătimi aceasta (îndumnezeirea)..., ci am arătat că doar puterea suprasubstanțială este lucrătoare în îndumnezeire...”³⁷⁴

Prin urmare, poziția Sfântului Maxim raportată la unificarea voințelor este clară: activitatea „gnomică” umană trebuie îndreptată spre ceea ce este comun tuturor oamenilor, λόγος φύσεως. Urmând această direcție, voința omului se subordonează voinței divine, iar în îndumnezeire, întreaga ei lucrare se concentrează pe acceptarea liberă – o „lăsare” – ca această îndumnezeire să se săvârșească. Scopul autodeterminării naturii umane este acela de a duce la relația transformatoare cu Dumnezeu, și de aceea „depășirea voluntară” nu reprezintă o anihilare a voinței umane, ci singura ei împlinire adevărată.

Aspectul individualității își află astfel la sfârșit scopul său propriu într-o unificare care armonizează intențiile lui Dumnezeu și ale omului, și ale ființelor umane între ele, la o măsură care este posibilă numai prin împlinirea desăvârșită a viziunii calcedoniene a Sfântului Maxim.³⁷⁵

³⁷³ *Ibid.* 1, 33 C.

³⁷⁴ PG 91, 33 CD; cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 128 ff. și 135 f., unde se găsește traducerea folosită de autor.

³⁷⁵ În cap. VI: 10 și 11 perspectiva aceasta va fi elaborată mai detaliat.

Restabilirea microcosmosului

A. Dezintegrarea prin patimi

Am văzut că Sfântul Maxim urmează tradiția filozofică și creștină larg răspândită, după care omul, compus din trup și suflet, formează un microcosmos ce reflectă în alcătuirea lui lumea creată, primind astfel, mai departe, chemarea de a fi mediator între toate cele ce sunt despărțite și dezbinat. Am mai văzut și cum, în gândirea Sfântului Maxim, căderea l-a împiedicat pe om să-și împlinească această misiune. Omul și-a întors atenția de la principiul propriei naturi, de la propriul său centru integrator și a ales să urmeze plăcerea simțurilor în locul adevăratei sale plăceri duhovnicești. Așa a și căzut pradă mulțimii de patimi, care stârnesc părțile pătimitoare ale sufletului, inspiră gânduri rele și îi tulbură mintea.

Omul reflectă încă lumea din jurul său, dar acum într-un fel dezordonat. Se petrece o dezintegrare în omul microcosmos, care poate fi oprită numai prin însușirea noii sale libertăți în Hristos și printr-o asimilare activă în Hristos prin virtuți. Vom studia acum acest proces dublu, mai întâi de dezintegrare și apoi de restaurare, care implică adevărata restabilire a microcosmosului, așa cum este prezentată în scrierile Sfântului Maxim. Și vom vedea cum aspectul diferențierii, care în antropologia Sfântului Maxim este reprezentat prin ideea că omul, ca microcosmos, reflectă varietatea lumii create, poate fi aplicat atât *negativ*, adică în raport cu efectul dezintegrator al diverselor patimi și păcate, cât și *pozitiv*, adică în raport cu efectul reintegrator al unei vieți ascetice (prin urmarea lui Hristos), în care virtuțile abundă în varietatea și în diversitatea lor. Vom mai vedea și cum prima dintre aceste utilizări se poate rezuma în principiul iubirii de sine, iar cea de a doua, în principiul corespunzător al dragostei.

1. Iubirea de sine – maica păcatelor și a patimilor

În scrierile Sfântului Maxim, locul iubirii de sine (φιλαυτία) în raport cu patimile este aproape similar cu cel al dragostei (ἀγάπη), în relație cu virtuțile. Iubirea de sine oferă o descriere sumară a unei atitudini generale care își găsește expresia în toate patimile. Dar totodată, cel puțin în unele cazuri, ea este considerată și *una* dintre patimi, baza sau vârful tuturor. Locul dragostei diferă de cel al iubirii de sine în aceea că dragostea nu este considerată niciodată cea dintâi dintre virtuți, ci mai degrabă culminarea lor. Cu toate acestea, ca expresii fundamentale a două atitudini opuse ale omului, iubirea de sine și dragostea își corespund una alteia. De fapt corespondența celor doi termeni arată că, în vreme ce dragostea este în acord cu scopul vieții omului, iubirea de sine, corespondentul ei negativ, reprezintă, după părerea Sfântului Maxim, un eșec în recunoașterea acestui adevăr, și astfel o rea întrebuințare a capacității naturale a omului de a afla ce este mai bine pentru el. Dragostea implică o relație adevărată cu Dumnezeu și cu scopul și cu principiul omului, relație ce servește funcției lui de mediator și coordonează microcosmosul uman; iar iubirea de sine este pervertirea acesteia, ea este sursa tiraniei patimilor și a dezordinii umane.

În diferite ocazii, Sfântul Maxim prezintă definiții diverse și distincte ale iubirii de sine, mai ales în relația ei cu alte patimi. În mare parte, le întâlnim în *Cent. de Char* (și în *Quest. ad. Thal.*), unde preocuparea Sfântului Maxim cu problemele de *viață practică* predomină adesea. Astfel aflăm că iubirea de sine este „maica patimilor”¹, sau „maica păcatelor”², sau „obârșia tuturor patimilor”³ și cel ce este plin de iubirea de sine are de fapt toate patimile.⁴ Aceste definiții nu mai lasă nici o urmă de îndoială cu privire la locul iubirii de sine în sistemul de gândire al Sfântului Maxim, chiar dacă este adevărat că la toți Sfinții Părinți problema referitoare la „maica tuturor păcatelor” are răspunsuri diferite în contexte diferite și că în general există o tendință de a da prioritate păcatului de care se ocupă în acel moment.⁵ Această definiție formală se confirmă însă la Sfântul Maxim printr-o ierarhie elaborată a patimilor, în care iubirea de sine formează baza. Cea mai clară expresie

¹ *Char* 2. 8; CSC, p. 92.

² *Ibid.* 2. 59; p. 122.

³ *Ibid.* 3. 57; p. 170. Pentru lupta împotriva patimilor, vezi W. VÖLKER, *Maximus Confessor*, pp. 174-190.

⁴ *Ibid.* 3. 8; p. 146.

⁵ „En somme, une maternité très dispute”, vezi HAUSHERR, *Philauthie*, p. 64.

șie a acesteia o întâlnim în Prologul scrierii *Quest.ad.Thal.*, dar schema generală se regăsește și în altă parte.

Așadar, putem vedea cum iubirea de sine dă naștere la încă două sau trei patimi fundamentale, din care se dezvoltă toate celelalte. Prima odraslă a iubirii de sine este fie iubirea de arginți, fie slava deșartă⁶ sau o triadă de lăcomie, iubire de arginți și slavă deșartă, toate fiind expresii ale concupiscentei (ἐπιθυμία)⁷, sau lăcomia, mândria și slava deșartă.⁸ Prima dintre triade generează în *Char* 3. 56 un catalog ce include încă nouă păcate⁹, iar în Prologul la *Quest.ad.Thal.*, Sfântul Maxim ajunge la o sistematizare care include douăzeci și șapte de păcate cauzate de căutarea plăcerii (ἡδονή), douăzeci și patru de păcate cauzate de încercarea de a fugi de durere (ὀδύνη) și șase păcate cauzate de combinarea acestor două dorințe.¹⁰ Ne vom întoarce la problemele pe care le pun acestea și alte ierarhii de patimi din scrierile Sfântului Maxim și la raportul lor cu sistemul clasic de opt sau șapte patimi cardinale¹¹, dar, pentru moment, este suficient să tragem concluzia că, după părerea Sfântului Maxim, nu există patimă care să nu-și aibă, până la urmă, obârșia în patima și păcatul fundamental al iubirii de sine.

Locul iubirii de sine în teologia predecesorilor Sfântului Maxim

Poziția dominantă dată iubirii de sine este frapantă. Frecvența cu care acest concept apare la Sfântul Maxim este de fapt originală. Pe bună dreptate Hausherr și-a numit studiul despre teologia ascetică a Sfântului Maxim *Philautie*, căci termenul aparține Sfântului Maxim mai mult decât oricărui dintre Părinții de dinaintea sa. Se pune întrebarea dacă originalitatea Sfântului Maxim în această privință este totală sau dacă a primit inspirație de la alții și dacă da, de la cine. Răspunsul la această întrebare este dat în mare parte de Hausherr, pe ale cărui rezultate ne vom baza, deși mai trebuie adăugate câteva referiri suplimentare și aspecte sistematice.¹²

⁶ *Char* 3. 7; CSC, p. 146.

⁷ *Ibid.* 2. 59; p. 122 și 3. 56; p. 170.

⁸ *Thal, Prol.*, CCSG 7, p. 33.

⁹ CSC, p. 170.

¹⁰ CCSG 7, p. 33.

¹¹ Vezi secțiunea 2.

¹² Vezi HAUSHER, *op. cit.*, pp. 11-42.

Vom începe cu Evagrie și cu tradiția evagriană.¹³ Căci într-un text atribuit Sfântului Nil, dar posibil să fie chiar al lui Evagrie, aflat în versiuni diferite în două manuscrise pariziene, apare explicit ideea iubirii de sine ca *obârșie a tuturor păcatelor*. Aici aflăm că iubirea de sine este primul dintre gândurile ispititoare (λογισμοί) și că cele opt patimi ale ierarhiei evagriene se fundamentează pe ea.¹⁴ Acest pasaj putea foarte bine să slujească drept punct de plecare Sfântului Maxim, care a folosit considerabil textele evagriene în teologia sa ascetică. Însă problema este că el pare să fie izolat chiar în scrierile lui Evagrie. Ideea nu este dezvoltată mai mult în scrierile lui. În plus, și tradiția evagriană este limitată în această privință. Ierarhia celor opt patimi, element dominant atât la Sfântul Nil, cât și la Sfântul Ioan Casian, nu este asociată acolo cu afirmații despre iubirea de sine ca fundament al lor.¹⁵ Presupunerea că Evagrie este totuși cel care l-a inspirat pe Sfântul Maxim se susține însă, într-o anumită măsură, printr-o exclamație a lui Evagrie în care iubirea de sine apare ca răul universal al urii.¹⁶

Însă Evagrie cu siguranță că nu este cu totul izolat, căci înainte de el a existat deja un anumit accent pe importanța iubirii de sine, mai ales în tradiția alexandrină. Acest lucru apare clar la Sfântul Clement al Alexandriei, care exprimă direct ideea că iubirea de sine (φιλαυτία) este întotdeauna ca-

¹³ În această teză, termenul „tradiție evagriană” se restrânge la acei scriitori ascetici, care au fost influențați direct de prezentările evagriene sistematice ale experiențelor practice ale Părinților din pustiu: Paladie, Sfinții Nil, Casian și la autorii unor scrieri ca *Tractatus ad eumdem Eulogium* (PG 79, 1140 B-1144 D) și compilația *De octo vitiosis cogitationibus* (PG 79, 1436-1464). Tradiția evagriană siriană este lăsată la o parte, pentru că nu prezintă interes în relație cu Sfântul Maxim și, din motive similare, nici influența evagriană mai largă în spațiul vorbitor de limbă greacă. Despre Evagrie și influența lui în general, vezi mai ales A. și C. GUILLAMONT, *art. „Évagre le Pontique”*, DSp. 4 (1961), coll. 1731-1744 și HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplative*, Paris 1960.

¹⁴ Vezi aceste texte din *Par. Gr.* 913 (nr. 53) și *Par. Gr.* 3098 (nr. 10), în MUYLDERMANS, „Note additionelle à: Evagriana”, *Mus* 44 (1931), pp. 379 și 382. HAUSHERR, *Philautie*, p. 39, a remarcat acest text, dar nu i-a acordat importanța pe care o merită. - Contextul afirmației lui Evagrie este posibil să fie oferit de Sextus în *Enchiridion* 138: ἐκ φιλαυτίας ἀδικία φησεται. Pentru afirmația aceasta și posibila relație dintre Sextus și Evagrie, vezi H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus* (TSt, N.S. 5), Cambridge 1959, pp. 28 și 161 f.

¹⁵ Singura referință poate fi dată cu privire la învățătura Sfântului Ioan Casian despre cele trei izvoare ale gândurilor omenești: Dumnezeu, demonul și omul însuși. Dar alipirea inițială la patimi provine de la demon. Vezi *Coll.* 1. 19; PICHÉRY, pp. 99-101.

¹⁶ *Sent. alph.* 25; PG 40, 1269 B: Ω ἄπο τῆς φιλαυτίας τῆς πάντα μισούσης. Forma metrică a acestei propoziții, care este plasată chiar la sfârșitul scrierii *Sent. alph.*, întrucât începe cu litera Ω, poate fi o indicație a faptului că Evagrie a luat-o din altă parte. - Sfântul Ioan Damaschinul a citat-o în *Sacra parallela*, Φ, 13; PG 96, 420 D.

uza tuturor patimilor¹⁷, expresie care, la rândul ei, apare aproape literal la Platon, însă cu diferența că Platon folosește expresia εαυτου φιλια în loc de φιλαυτία.¹⁸ Insistența pe efectul dezastruos al iubirii de sine a omului își are probabil originea la Platon. Tot pe baza acestei influențe platonice, conceptul iubirii de sine joacă un rol important la Filon. Și aici putea Sfântul Clement să-și găsească suport.

Cel puțin este clar că Filon dă iubirii de sine locul central între păcate,¹⁹ deși nu afirmă explicit că ea este rădăcina a tot răul omenesc. El prezintă iubirea de sine ca patimă de moarte sau greu de vindecat²⁰ și o numește păcat mare, căruia i se opune cucernicia adevărată.²¹ Filon consideră că zidirea turnului Babel este o expresie a iubirii de sine.²² Deși Filon nu o spune explicit, suntem totuși înclinați să dăm dreptate concluziei lui Hausherr că el de fapt consideră iubirea de sine (φιλαυτία) origine a patimilor.²³ Filon putea chiar să-l influențeze direct în această privință pe Sfântul Maxim. Avem cel puțin un indiciu indirect care ne îndreaptă în această direcție, acela că în *Loci communes*, atribuită Sfântului Maxim, este citată o afirmație a lui Filon în care iubirea de sine este numită patimă mare.²⁴

Așadar, Sfântul Maxim a avut sprijinul unora dintre predecesorii săi atunci când a atribuit un rol atât de important iubirii de sine. Alte câteva referințe vor demonstra că acest suport nu s-a limitat la tradiția alexandrină și la moștenitorul ei, Evagrie. La cel puțin încă doi scriitori capadocieni ideea iubirii de sine pare să fi avut un rol destul de important, chiar dacă nu o menționează des în mod explicit – lucru adevărat și despre Sfântul Clement

¹⁷ *Strom.* 6. 7; GCS Clem. 2, p. 460, 13 f.

¹⁸ Platon, *Leges* 5; 731 d-732 a.

¹⁹ Vezi, de ex., *De sacrif. Ab. et Caini* 58; COHN & WENDLAND 1, p. 225, 11 și *De poster. Caini* 52; 2, p. 11, 22.

²⁰ Vezi *De spec. leg.* 1 (*De victim.*) 196; COHN & WENDLAND 5, p. 47,20 și *De Ioseph.* 118; 4, p. 86, 2 f.

²¹ *De spec. leg.* 1 (*De sacrificant.*) 133; COHN & WENDLAND 5, p. 80, 20 și *De Ioseph. erud. grat.* 130; 3, p. 99, 1 f.; cf. *De praem. et poen.* 12; 5, p. 338, 23 și *Quis rer. div. haer.* 106, 3, p. 24, 16 f.

²² *De confus. ling.* 128; COHN & WENDLAND 2, p. 253, 15 f.; cf. *De agr.* 173; 2, p. 130, 11.

²³ HAUSHERR, *Philautie*, p. 21 f.

²⁴ *Loci comm.* 69; PG 91, 1012 D. Așa cum a arătat HAUSHERR, *op. cit.*, p. 41 f., acest subiect se găsește și la Sfântul Ioan Damaschinul (*Sacr. parall.* Φ, 13; PG 96, 420 B) – într-un fragment mai lung, în care ilustrează clar că iubirea de sine este considerată rădăcina tuturor patimilor, cel puțin a celor ce se referă la relațiile interumane – dar acolo fragmentul este atribuit lui Avva Isaia. Hausherr crede însă că este un citat din Filon.

și despre Evagrie. Sfântul Vasile cel Mare, în regula sa monastică mai pe scurt, tratează iubirea de sine (φιλαυτία) într-un fel care arată că el o consideră expresie decisivă a păcătoșeniei omului, deși rolul ei pare să se restrângă la sfera relațiilor interumane. Mai mult, răspunsul la problema iubirii de sine, oferit în acest pasaj, este prezentat cu referire la o afirmație biblică, centrală în gândirea monastică, și spune că păcatul iubirii de sine duce la distrugere.²⁵ În al doilea rând, o afirmație a Sfântului Grigorie de Nazianz descoperă un accent similar pe iubirea de sine ca patimă cardinală. Aflăm de la el că omul, în „percepția” sa și în iubirea lui de sine, încearcă să scape de situația de a fi înfrânt și adus într-o stare inferioară, și de aceea își creează obstacole în viețuirea virtuoaasă. Aici iubirea de sine este luată aproape drept sinonim cu mândria fundamentală a omului.²⁶ Însă între Evagrie și Sfântul Maxim se găsesc puține expresii ale iubirii de sine care să se asemene celor ale scriitorilor precedenți. Și totuși mai pot fi câteva. Hausherr observă că la Sfântul Efrem Sirul, iubirea de sine apare ca izvor al tuturor păcatelor și corespondent negativ al dragostei, deși are rezerva că pasajul pe care îl citează ar putea fi scris mai târziu și ar putea fi chiar influențat de Sfântul Maxim.²⁷ Mai departe subliniază că Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul folosește termenul iubire de sine o singură dată²⁸, dar susține că tocmai acest lucru poate avea o anumită importanță pentru Sfântul Maxim, căci el a făcut comentarii exact pe acest text²⁹ și astfel a găsit suport pentru acceptarea poziției lui Evagrie sub acest aspect. Putem fi de acord cu Hausherr că Sfântul Maxim cunoștea textul și că s-a simțit sprijinit de el, chiar dacă este greu de acceptat că ar fi făcut cu adevărat comentarii asupra lui.³⁰ Cu toate acestea, am putea adăuga o altă mărturie, cea a Avvei Dorotei, care pare să fi privit

²⁵ *Reg. Brev. Interr.* 54; PG 31, 1120 A. Iubirea de aproapele și iubirea de sine sunt cele două contrarii.

²⁶ *Or. 2, apol.* 19; PG 35, 428 C. Cf. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 38 f., care pare, într-adevăr, să ia în considerare o concepție mult mai elaborată despre φιλαυτία, la Sfântul Grigorie, decât pare să indice textul.

²⁷ Vezi HAUSHERR, *op. cit.*, p. 40 f.

²⁸ *De coel. hier.* 9. 3; PG 3, 260 C.

²⁹ HAUSHERR, *op. cit.*, p. 41.

³⁰ HAUSHERR se gândește la pasajul de comentariu din scoliile la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul (PG 4, 84 D), unde φιλαυτία este considerată sinonim pentru αὐθάδεια și se spune că indică τὸ αὐτάρεσκον, dar este îndoielnic dacă acest comentariu este scris de Sfântul Maxim. Nu prezintă nici o urmă a conceptului de iubire de sine, așa cum este înțeles de Sfântul Maxim, iar VON BALTHASAR, *KL*², p. 665, pare să considere că textul ni-l indică mai degrabă pe Ioan de Skytopolis, ca fiind scoliastul aici.

iubirea de sine ca pe o descriere sumară a păcătoşeniei omului.³¹ În sfârşit mai trebuie menţionat Talasie, prietenul Sfântului Maxim, deşi este mult mai probabil ca el să fi fost influenţat de Sfântul Maxim decât ca el să-l influenţeze pe Sfânt. La Talasie găsim totuşi o teologie clară a iubirii de sine, care rezumă bine poziţia Sfântului Maxim, însă ilustrează şi felul în care Sfântul Maxim ar fi putut fi sprijinit de prietenul său. Aici iubirea de sine este numită maica patimilor³², cea care deschide drumul tuturor păcatelor.³³

Aşadar, Sfântul Maxim a găsit un suport destul de larg la predecesorii săi, şi în mod special la Evagrie, pentru aprecierea importanţei iubirii de sine.³⁴ Totuşi, dezvoltarea ulterioară a ideii şi elaborarea ei sistematică îi aparţin. Influenţa pe care el însuşi a exercitat-o în această privinţă, nu numai asupra lui Talasie, ci şi asupra unei întregi tradiţii ulterioare importante, nu mai puțin reflectată de Sfântul Ioan Damaschin, arată indirect importanţa contribuţiei sale personale pe tema acestui concept.³⁵

³¹ *Doctr.* 1, 7; PG 88, 1625 B.

³² *Cent.* 2. 1; PG 91, 1437 B.

³³ *Cent.* 3. 86; PG 91, 1456 CD; cf. 3. 87; 1456 D.

³⁴ HAUSHERR, *op. cit.*, p. 42 se referă corect la ideile Sfântului Diadoh al Foticeii, de ex., așa cum sunt exprimate în *Cap. gnost.* 12; DES PLACES, p. 90.

³⁵ În privinţa Sfântului Ioan Damaschinul, ar trebui să ne referim în special la *De octo spir. nequ.*, unde prezentarea de către Sfântul Ioan a celor trei patimi cardinale conţine ideea că maica tuturor viciilor este în final φιλαυτία (PG 95, 88 D- 89 A). – Mai trebuie observat nu numai textul lui Filon, pe care l-am notat mai devreme ca fiind cunoscut şi evaluat sub numele lui Avva Isaia (vezi p. 261 şi n. 24), ci şi un pasaj asupra căruia a atras atenţia HAUSHERR, *op. cit.*, p. 39 f., şi care se găseşte, în Filocalie, atribuit lui Teodor al Edesei. Acolo din nou întâlnim ideea – cu o referire anonimă la Evagrie – că φιλαυτία este izvorul celor opt patimi, care sunt împărţite chiar – destul de des şi la Sfântul Maxim – într-un grup de trei (lăcomia, iubirea de arginţi şi slava deşartă) şi restul (vezi Theodore, *Cent.* 65; *Philocalia* 1, Venice 1782, p. 274). Se mai spune că dă naştere altor patimi numeroase (*Cent.* 92 şi 93; *ibid.*, p. 279). Acum s-a dovedit că Teodor a fost un nume ales pentru a autoriza ideile evagriene (vezi P. GOUILLARD, *Supercheries et méprises littéraires: L'oeuvre de Saint Théodore d'Edesse*, REB 5, 1947, pp. 137-157, în special pp. 144-49), şi astfel cercul este de fapt închis. Pentru că ar putea fi cu greu exclusă posibilitatea ca evaluarea acestui element din gândirea evagriană, pe care Sfântul Maxim a elaborat-o până acum, să fi condus la pasaje din Filocalie, care combină afirmaţiile proprii lui Evagrie cu interpretarea maximiană. (S-ar putea ca textele de la 92 şi 93 din capetele lui Teodor să fie alcătuite pe baza afirmaţiilor Sfântului Maxim despre φιλαυτία; cf. VILLER, „Aux sources de spiritualité de saint Maxime”, RAM 11, 1930, p. 266, n. 210 şi GOUILLARD, *art.cit.*, p. 148.) Faptul că GOUILLARD nu crede nici în originalitatea Sfântului Maxim nu reprezintă un argument împotriva acestei concluzii şi nu are putere de convingere (vezi *art. cit.*, p. 144).

*O paralelă apuseană – iubirea de sine
în evaluarea Fericitului Augustin*

Cu toate acestea, nu putem încheia aici studiul nostru asupra predecesorilor Sfântului Maxim fără a analiza încă un scriitor, deși este un reprezentant al tradiției creștine apusene despre care nu am avea nici un motiv să credem că l-ar fi putut influența pe Sfântul Maxim. Acest scriitor este Fericitul Augustin. Este oare posibil ca Sfântul Maxim să-l fi cunoscut pe Fericitul Augustin și să fi fost influențat de el? Contactele frecvente ale Sfântului Maxim cu Roma și cu Apusul, precum și șederea sa lungă în Cartagina fac ca această posibilitate să nu poată fi exclusă. Similaritățile generale nu reprezintă în ele însele o dovadă, deoarece dependența Sfântului Maxim de tradiția greacă poate fi demonstrată într-un mod mult mai sigur. Mai mult, nu citează scriitori creștini latini, nici nu se află asemenea citate în *Loci Communes*. Dar, pe de altă parte, nu trebuie să eliminăm posibilitatea cunoașterii operei și gândirii Fericitului Augustin, într-o oarecare măsură, și a unei oarecare influențe augustiniene.³⁶

Căci cel puțin în raport cu poziția și rolul iubirii de sine, se găsesc multe similarități frapante între Sfântul Maxim și Fericitul Augustin. Von Balthasar a evidențiat faptul că ceea ce Augustin numește *concupiscentia* corespunde termenului φιλαυτία³⁷ folosit de Sfântul Maxim și că ambii scriitori înțeleg această patimă fundamentală ca pe o mișcare dinspre Dumnezeu către materie.³⁸ Putem adăuga că Fericitul Augustin – ca și Sfântul Maxim³⁹ –, pe lângă această iubire de sine rea, mai cunoaște și un *amor sui* general, care este bun și în conformitate cu legile naturii. Această idee este dezvoltată de Augustin pornind de la înțelegerea stoică a lui *amor sui* ca instinct de autoconservare.⁴⁰ Totuși, iubirea de sine trebuie să fie orientată în direcția ei bună, pentru a nu fi pervertită în opusul ei, o iubire de sine rea

³⁶ VON BALTHASAR, KL², p. 13 accentuează ideea că ar mai trebui studiată posibila relație dintre Sfântul Maxim și Fericitul Augustin. Despre această problemă, vezi G. BERTHOLD, „Did Maximus the Confessor Know Augustine?”, *Studia patristica* 17, p. 16 f.

³⁷ KL², p. 181.

³⁸ KL², p. 412.

³⁹ Despre iubirea de sine cea bună la Sfântul Maxim, vezi p. 275-276 de mai jos.

⁴⁰ Cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne (Études Augustiniennes)*, Paris 1962, p. 238 f., cu referire la G. HULTREN, *Le commandement d'amour chez Augustin*, Paris 1939, pp. 237 ff. și 251 ff.

care exprimă *însăși natura păcătoșeniei*.⁴¹ Aceasta duce la posibilitatea folosirii unor expresii foarte puternice pentru a descrie caracterul detestabil al iubirii de sine, formulări în armonie cu tradiția răsăriteană pe care am analizat-o.

Așadar, Fer. Augustin, referindu-se la In. 21: 12-19, subliniază că omul trebuie să-l iubească pe Dumnezeu ca pe sine însuși, căci făcând așa se iubește cu adevărat pe sine. Cel ce nu iubește pe Dumnezeu, pe de altă parte, nu se iubește cu adevărat nici pe sine.⁴² Și în *De Civitate Dei*, găsim formulări binecunoscute, chiar mai puternice, pentru a exprima iubirea de sine superficială, care trebuie respinsă. Inima nu trebuie să se îndrepte spre sine însăși – ca în cazul mândriei –, ci către Dumnezeu.⁴³ În acest fel, cetatea lui Dumnezeu se caracterizează prin iubire de Dumnezeu, iar cetatea acestei lumi, prin iubire de sine. Amândouă sunt fundamentate pe iubire, însă cetatea acestei lumi, pe o iubire de sine care duce la disprețul lui Dumnezeu, în timp ce cetatea lui Dumnezeu se clădește pe iubirea de Dumnezeu, care ajunge până la disprețul de sine.⁴⁴ Dar, pe de altă parte, acolo unde iubirea de Dumnezeu predomină, este loc și pentru o autentică iubire de sine.⁴⁵ Singurul fel de iubire de sine acceptabil este acela care izvorăște din iubirea de Dumnezeu. Iubind pe Dumnezeu, omul respiră iubirea de sine autentică (*dialectio sui*).⁴⁶ Deși punctul de plecare al Sfântului Maxim este diferit – și deși el nu consideră mândria drept sursă a tuturor păcatelor –, el ar fi fost în poziția de a se exprima în mod similar. Căci Sfântul Maxim acceptă și acest fel de iubire de sine autentică.⁴⁷

⁴¹ Pentru relația dintre iubirea de sine și iubirea de Dumnezeu, vezi HOLTE, *op. cit.*, pp. 251-273, în special p. 263 f.

⁴² *In Io., tract.* 123, 5; PL 35, 1967 f. Modul acesta de argumentare, bazat pe dubla poruncă a iubirii poate exprima gândurile Sfântului Maxim, dar nu este întâlnit de obicei la el.

⁴³ *De civ. Dei* 14, 13; CSEL 40; 2, p. 31.

⁴⁴ *Ibid.* 14, 28; p. 56, 30 ff.

⁴⁵ Vezi *De doctr.* 1, 26; PL 34, 29.

⁴⁶ Vezi *Ep* 155, 15; CSEL 44, p. 445 f.

⁴⁷ El o numește *φιλαυτία νοερά*; *Thal., Prol.*; CCSG 7, p. 39; cf. *Quinquies cent.* 1. 50; PG 90, 1197 B. Vezi, mai departe, p. 275-276 de mai jos.

Iubirea de sine ca senzualitate și mândrie la predecesorii Sfântului Maxim

Prezentarea comparativă a pozițiilor Fericitului Augustin și ale Sfântului Maxim face loc, firește, următoarei noastre întrebări: ce este iubirea de sine la Sfântul Maxim și la predecesorii săi? Până acum ne-am restrâns atenția mai ales la acele definiții ale iubirii de sine care au un caracter formal și care exprimă relația ei cu alte patimi. Acum trebuie să ne întoarcem la acele descrieri ale iubirii de sine care tratează conținutul ei psihologic. Însă aici ar trebui precizat, chiar de la început, că cele mai clare indicii asupra acestui conținut – chiar și în cazul în care un scriitor explică, într-o oarecare măsură, ce înțelege prin iubirea de sine ca atare – se pot găsi la mulți dintre autorii deja menționați care l-au influențat pe Sfântul Maxim, fie în ordinea elementelor separate din ierarhia patimilor și a păcatelor stabilită de ei, fie în concepția unora dintre scriitori despre natura păcătoșeniei umane. Ne putem aștepta ca cei care consideră iubirea de sine fundamentală în raport cu o astfel de ierarhie⁴⁸ sau cu patimile în general să-și descopere și înțelegerea cu privire la ea prin modul în care definesc prima și cea mai importantă dintre aceste patimi.

În general, trebuie să luăm în considerare aici două tradiții: una, tradiția răsăriteană, care privește patima „grosieră” a lăcomiei ca prima dintre aceste vicii, și o alta, tradiția apuseană, care consideră patima mai „spirituală” a mândriei ca fundamentul tuturor celorlalte.⁴⁹ Aceasta duce la rezultatul că iubirea de sine pătimașă, în tradiția răsăriteană, tinde să fie mai mult sau mai puțin identificată cu o dorință după pofta trupească, iar în tradiția apuseană, cu o atitudine mândră, ce se ridică împotriva lui Dumnezeu și a celorlalte ființe umane. Până unde scriitorii individuali urmează aceste concepții și în ce măsură Sfântul Maxim poate fi identificat cu aceste tendințe rămâne să încercăm să aflăm acum.

Atacând iubirea de sine (φιλία εαυτού) în lucrarea sa mai târzie *Legile*, Platon, într-un pasaj pe care l-am menționat mai devreme și pe care se pare că s-a sprijinit Sfântul Clement al Alexandriei, pare să procedeze așa pentru a evita ideea că omul se poate orienta către „propria natură” și astfel să scape de aspirația către un țel mai înalt.⁵⁰ Afirmatia include totodată și o

⁴⁸ Acest lucru este relevant în mod deosebit la Evagrie, la a cărei ierarhie de opt patimi vom reveni în secțiunea următoare, p. 276 ff.

⁴⁹ Vezi secțiunea următoare.

⁵⁰ *Leges* 5, 731 e.

critică a lipsei de atenție față de aproapele nostru, dar în esența ei, iubirea de sine nu implică nimic mai specific decât absența unui interes pentru valorile mai înalte în general. Totuși, atunci când Sfântul Clement folosește ideea în contextul său, el arată clar că o înțelege diferit. Pentru el, iubirea de sine este un echivalent al slavei deșarte păcătoase.⁵¹ Prin aceasta, se pare că el a transferat discuția preponderent filozofică în domeniul eticii creștine. Dar totodată, a arătat cât de mult se apropie de ideea că natura păcatului este ea însăși un fel de *mândrie*.

Această tendință ar trebui comparată totuși cu concepția despre iubirea de sine pe care o întâlnim la Filon, predecesorul alexandrin al Sfântului Clement, care folosește termenul mult mai frecvent decât Sfântul Clement și oferă astfel o imagine completă a modului cum este el folosit în tradiția aceasta. La Filon găsim o combinație clară a aspectelor de *mândrie* și *poftă senzuală*. Filon prezintă iubirea de sine aproape ca pe un echivalent al poftei (ἐπιθυμία)⁵² sau cel puțin sugerează că există cel puțin un fel de iubire de sine care constă în senzualitate.⁵³ În același timp, el stabilește o relație foarte strânsă între iubirea de sine și dorința de slavă lumească.⁵⁴ În legătură cu aceasta, vorbește despre o „slavă a iubirii de sine” (δόξα φιλαυτίας)⁵⁵ și o combină cu patimi ca „lauda de sine” și „slava deșartă”.⁵⁶ Descrie păcatul de la Turnul Babel ca iubire de sine.⁵⁷ Aceasta arată că, cel puțin în tradiția alexandrină timpurie, iubirea de sine era văzută atât ca poftă senzuală, cât și ca atitudine de mândrie.

Dacă urmărim acum influența tradiției alexandrine asupra lui Evagrie, vom ajunge imediat la concluzia că ierarhia celor opt patimi, a cărei bază este considerată iubirea de sine, arată clar că aspectul *senzualității* și al atașamentului față trup este cel dominant, întrucât lăcomia și desfrânarea sunt primele două mlădițe ale iubirii de sine, în timp ce slava deșartă și mândria sunt ultimele. Această dominanță este probabil împletită cu perspectiva monastică, pe care Evagrie o reprezintă exclusiv. Totuși, acest lucru nu exclude faptul că li se acordă o importanță deosebită patimilor mândriei în scrierile

⁵¹ Sfântul Clement (*Strom.* 6. 7; GCS Clem. 2, p. 460, 14 f.) spune că nu trebuie să ne demonstrăm propria φιλαυτία preferând της εις ανθρώπους δόξαν iubirii pentru Dumnezeu.

⁵² Vezi, de ex., *De spec. leg.* 4 (*De concupisc.*), p. 131; COHN & WENDLAND 5, p. 238, 24 ff.

⁵³ *De spec. leg.* 1 (*De sacrificant.*), 133; COHN & WENDLAND 5, p. 80, 20 ff.

⁵⁴ Vezi, de ex., *De spec. leg.* 1 (*De victim.*), 196; COHN & WENDLAND 4, p. 47, 18 ff.

⁵⁵ *De decal.* 72; COHN & WENDLAND 4, p. 285, 10.

⁵⁶ *De poster. Caini* 52; COHN & WENDLAND 2, p. 11, 22 f.

⁵⁷ *De confus. Ling.* 128; COHN & WENDLAND 2, p. 253, 15 f.; cf. p. 261 de mai sus.

lui Evagrie.⁵⁸ În tratatul lui Ps.-Nil, adică Evagrie, *De malignis cogitationibus*, se evidențiază faptul că întreaga ierarhie se clădește pe o *triadă* a patimilor cardinale: lăcomia, iubirea de arginți și *slava deșartă*⁵⁹ și din același text mai aflăm că *mândria* este prima odraslă a diavolului.⁶⁰

Vom reveni în curând asupra acestei probleme, atunci când vom discuta originea și structura acestei ierarhii⁶¹, dar încă de pe acum trebuie subliniat că poziția importantă pe care Evagrie o dă slavei deșarte și mândriei prezintă un interes deosebit. Acest interes este accentuat atunci când Evagrie spune despre aceste două patimi majore că apar (la călugăr) după învingerea celorlalte.⁶² La Evagrie există de fapt ceea ce am putea numi o relație antitetică între cele două tipuri de patimi.⁶³ De asemenea, mai târziu, Sfântul Ioan Casian așază mândria pe un loc important, deși folosește ierarhia evagriană.⁶⁴

Cu toate acestea, la Sfântul Vasile cel Mare concepția dominantă diferă. Pentru el, iubirea de sine se opune, mai înainte de toate, iubirii aproapelui.⁶⁵ Din acest motiv nu putem trage concluzia că în scrierile lui ar domina perspectiva senzualității ori cea a mândriei. Trebuie totuși remarcat că Sfinții Părinți consideră de obicei că mândria îl desparte pe om de semenii săi. În cazul Sfântului Grigorie de Nazianz, acest ultim punct de vedere este pus în evidență în legătură cu iubirea de sine. Căci în concepția lui, efectul iubirii de sine se observă de obicei în aceea că ființele umane nu pot tolera ca ceilalți să le fie superiori.⁶⁶ În scrierile lui Avva Dorotei descoperim că pasajul

⁵⁸ Evagrie folosește expresia frapantă ἡ πρώτη υπερηφάνια, vezi *Par. Graec.* 913 (nr. 44); MUZLDERMANS, *Mus* 44 (1931), p. 378.

⁵⁹ Cap. 24; PG 79, 1228 B.

⁶⁰ Cap. 1; 1201 A.

⁶¹ Vezi pp. 276-287 de mai jos.

⁶² Vezi *Par. Graec.* 913 (nr. 57); MUYLDERMANS, *art.cit.*, p. 380.

⁶³ Vezi, de ex., *Pract.* 2. 58; PG 40, 1248 C și *Tract. ad Eul. monach* 22; PG 79, 1121 B f.

⁶⁴ El numește *superbia* „omnium peccatorum et criminum...principium”, vezi *De institut. Coenob.* 12, *De spir. superb.* 6; PL 49, 432 A. O. CHADWICK, *John Cassian. A study in Primitive Monasticism*, Cambridge 1950, consideră că, după părerea Sfântului Ioan Casian, mândria și slava deșartă sunt prezente în toate patimile și pentru acest motiv, plasează la sfârșitul ierarhiei, în timp ce lăcomia, ca „rădăcina instigatoare” își dobândește locul ei la început (p. 94 f.).

⁶⁵ *Reg. Brev.* 54; PG 31, 1120 A. Ar mai trebui notat însă că aici Sfântul Vasile cel Mare lasă chiar loc pentru o iubire de sine autentică care coincide cu iubirea pentru Dumnezeu; cf. TH. ŠPIDLÍK, *La Sophiologie de S. Basile* (Orientalia Christiana Analecta 162), Roma 1961, p. 150. Am mai remarcat aceeași idee la Fericitul Augustin și la Sfântul Maxim, p. 264 f. de mai sus; cf. p. 275-276 de mai jos.

⁶⁶ Vezi *Or. 2, apol.* 19 f., PG 35, 428 C-429 B.

despre iubirea de sine, pe care l-am menționat deja, face parte dintr-un tratat despre smerenie și mândrie, opusul ei.⁶⁷

Așadar, putem concluziona că atât aspectul senzualității, cât și cel al mândriei sunt legate de conceptul de iubire de sine, așa cum este prezentat în operele acelor predecesori greci ai Sfântului Maxim care i-au acordat o atenție deosebită. Acest lucru este adevărat și în privința lui Evagrie, deși el pune accent mai mult pe legătura primară cu pofta senzuală, făcând-o, în perspectiva sa, bază a ierarhiei patimilor.

În sfârșit, o combinație similară apare și la Fericitul Augustin. Căci el construiește pe ideea stoică de *amor sui*, al cărei scop inițial a fost sănătatea fizică.⁶⁸ Prin urmare, iubirea de sine bună poate exista doar în măsura în care este o iubire „ordonată”, în timp ce revolta împotriva ordinii adevărate, pe care o iubire de sine rea o reprezintă, include în mod necesar o predominanță a *senzualității*, un atașament greșit față de trup.⁶⁹ Iar pe de altă parte, *mândria* există întotdeauna acolo unde este prezentă iubirea de sine, deoarece conține o evadare în autosuficiență de la adevărata tindere către Dumnezeu. În acest ultim sens, cele două feluri de iubire sunt puse în contrast în *De Civitate Dei*.⁷⁰ În plus, mândria este văzută de Fericitul Augustin ca păcat fundamental.⁷¹ Așadar, *Superbia* este prezentată frecvent ca echivalent al iubirii de sine rele. Astfel, patimile trupului și apostazia mândriei sunt, *amândouă*, legate strâns de conceptul augustinian de iubire de sine.⁷² Păcatul senzualității și păcatul mândriei coincid la Fericitul Augustin, deși primul se subordonează logic celui de al doilea.⁷³ Fericitul Augustin este corespondentul apusean al lui Evagrie; ambii scriitori pun în evidență rolul sen-

⁶⁷ *Doctr.* 1, 7; PG 88, 1625 B.

⁶⁸ Vezi HOLTE, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁹ Un exemplu deosebit al acestui aspect la Fericitul Augustin este oferit de *De mus.* 6. 5, 12; *Bibl. Aug.* 7, p. 444: o iubire care se întoarce către patimile trupului conduce sufletul departe de contemplarea celor veșnice.

⁷⁰ *De civ. Dei* 14, 28; CSEL 40: 2, p. 56 f. și mai ales 14, 13; p. 31, unde se afirmă clar legătura dintre iubirea de sine și mândrie.

⁷¹ Vezi, de ex., *De Gen., adv. manich.* 2. 9, 12; PL 34, 203, unde se spune explicit despre superbie: „initium omnis peccati”; despre acest subiect la Fericitul Augustin, vezi W.M. GREEN, „Initium Omnis Peccati Superbia, Augustine on Pride as the first sin”, *Univ. Of California Publ. In Class. Philol.* 13: 13 (1949); pp. 407-432.

⁷² Vezi, de ex., *De doct.* 1. 23; PL 34, 27, unde, referindu-se la Ps. 10: 6, Fericitul Augustin argumentează că sufletul nu trebuie să iubească trupul, ci pe Dumnezeu, și în același timp subliniază faptul că cel care dorește să exercite o dominație egoistă asupra cuiva cade pradă mândriei.

⁷³ HOLTE, *op. cit.*, p. 249 f.

zualității și al mândriei, dar dacă Evagrie subordonează mândria senzualității, Augustin procedează în sens invers.

O concepție similară din tradiția influențată de Sfântul Maxim

Înainte de a trece la concepția Sfântului Maxim despre iubirea de sine, vom mai adăuga că aceeași combinație a aspectelor senzualității și mândriei sunt prezente și la acei scriitori de mai târziu care au fost probabil influențați de Sfântul Maxim – deși cu o predominanță a aspectului senzualității. Astfel, Talasie definește explicit iubirea de sine ca afecțiune față de trup.⁷⁴ Dar în același timp, la Talasie, ca și la Evagrie, lăcomia (aflată în legătură directă cu iubirea de sine) și mândria ca prima și ultima dintre patimi pe scara ierarhică, sunt amândouă, într-un mod propriu, expresii ale naturii iubirii de sine.⁷⁵ În forma ei cea mai rafinată, iubirea de sine se manifestă ca mândrie. Și atunci când Talasie – ca și Evagrie și Sfântul Maxim – folosește triada elementară a *lăcomiei, a iubirii de arginți și a slavei deșarte*, prima și ultima dintre aceste patimi sunt subliniate în mod special.⁷⁶

La Sfântul Ioan Damaschin întâlnim aceeași direcție: o afinitate strânsă cu tradiția evagriană – cu păstrarea ordinii ierarhiei patimilor – și în același timp un anumit accent pe plăcerea senzuală și pe slava deșartă sau mândrie, ca cele mai reprezentative moduri de manifestare ale iubirii de sine.⁷⁷ În sfârșit, la Pseudo-Teodor, această combinație este și mai evidentă. Acolo iubirea de sine este definită, ca și la Sfântul Maxim și la Talasie, ca afecțiune față de trup⁷⁸, în timp ce apare o triadă fundamentală a lăcomiei, a iubirii de arginți și a slavei deșarte⁷⁹ și, mai important, iubirea de sine este descrisă rezumativ ca iubire de plăcere (senzuală) și de slavă (omenească).⁸⁰

Având în vedere ceea ce vom studia mai minuțios aici în legătură cu Sfântul Maxim, este dificil să eliminăm aici o influență maximiană directă.

⁷⁴ Cent. 1. 4; PG 91, 1437 B.

⁷⁵ Vezi Cent. 3. 86 și 88; PG 91, 1456 CD.

⁷⁶ Cent. 3. 89; PG 91, 1456 D. – Vom reveni asupra acestui subiect în secțiunea următoare a capitolului acestuia.

⁷⁷ De octo spir. nequ.; PG 95, 88 D- 89 A.

⁷⁸ Cent. 93; Philocalia 1, p. 279; cf. HAUSHERR, *Philautie*, p. 40.

⁷⁹ Cent. 65; *ibid.*, p. 274.

⁸⁰ Cent. 92; *ibid.*, p. 279; cf. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 40.

*Iubirea de sine ca iubire față de trup
în înțelegerea Sfântului Maxim*

Care este atunci concepția Sfântului Maxim despre iubirea de sine? Am văzut că în definiția sa formală este descrisă ca maică a tuturor patimilor⁸¹, dar ce este ea în esență? În cazul lui Evagrie, această întrebare este cel mai bine lămurită printr-o referire la lăcomie ca fiind cea dintâi dintre patimi, și astfel odrăslită direct din iubirea de sine.⁸² La Sfântul Maxim un atașament similar față de trup este specific iubirii de sine. El o definește explicit ca slăbiciune trupească a simțurilor. Pentru el este *atașamentul pătimaș al omului față de trup*⁸³, o iubire irațională *pentru* trup sau *a* trupului.⁸⁴ De fapt, aceasta poate fi o dezvoltare a concepției lui Evagrie despre iubirea de sine, ca rădăcină a patimilor, și despre lăcomie, ca cea dintâi dintre ele.⁸⁵ Această impresie este și mai mult confirmată de scoliile la *Quest. ad. Thal.*, unde sunt identificate explicit gândurile iubirii de sine cu cele ale lăcomiei.⁸⁶ Inevitabil, ajungem la concluzia că iubirea de sine, în concepția Sfântului Maxim, se manifestă *în primul rând* printr-o alipire la plăcerile trupești și la lumea sensibilă și este astfel legată cu precădere de *facultatea concupiscentă a sufletului*.⁸⁷ Concupiscenta în sens rău și iubirea de sine în prima ei formă de manifestare sunt considerate expresii sinonime ale păcătoșeniei umane. Iubirea de sine în sens mai restrâns rezumă întrebuițarea păcătoasă a facultății concupiscente.⁸⁸

În Capitolul al III-lea am spus că Sfântul Maxim privește căderea omului ca pe o întrebuițare greșită a capacității sale naturale pentru plăcerea duhovnicească și o preferință pentru plăcerea senzuală. De asemenea, am mai arătat că acest eșec a rezultat, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, din dubla experiență a plăcerii și durerii, astfel încât omul căzut este întotdeauna

⁸¹ Vezi p. 258 de mai sus.

⁸² Cf. p. 260 de mai sus.

⁸³ *Char* 3. 8; CSC, p. 146.

⁸⁴ *Ibid.* 3. 57; p. 170 și 3. 59; p. 172.

⁸⁵ Vezi, de ex., *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 23; *Char* 2. 59; CSC, p. 122; 3. 7; p. 146 și 3. 56; p. 170. – Principiile Sfântului Maxim de diferențiere mai amănunțită între patimi vor fi tratate în secțiunea 2 de mai jos.

⁸⁶ *Thal* 49, scolia 20; CCSG 7, p. 377. HAUSHERR, *op.cit.*, p. 44, a evidențiat importanța acestui comentariu.

⁸⁷ Cf. SHERWOOD, în ACW, pp. 62 f. și 85.

⁸⁸ În același mod, „tirania” rezumă întrebuițarea păcătoasă a facultății irascibile, vezi *Ep* 2; PG 91, 397 AB.

împins să caute plăcerea, care nu îl va satisface niciodată, și să încerce să evite durerea ce urmează.⁸⁹ Și această perspectivă este, desigur, legată de caracterul iubirii de sine. Sfântul Maxim trage concluzia că iubirea de sine, fiind rădăcina patimilor și manifestându-se prin toate patimile, este legată de acest dublu proces din omul căzut. Ea poate fi împletită fie cu plăcerea – cum a fost când omul a căzut⁹⁰ –, fie cu durerea sau chiar cu un amestec de amândouă.⁹¹ Diferitele patimi sunt generate de diferitele moduri de împletire. Iubirea de sine este legată cu precădere de plăcere, care este atât odrasla, cât și sfârșitul iubirii de sine⁹², dar în această lume nu poate evita faptul că este legată de durere.⁹³

Totuși, după Sfântul Maxim, nu este suficientă descrierea naturii iubirii de sine doar prin referirea la pofta senzuală. Întreaga pleiadă a patimilor este implicată în lucrarea iubirii de sine. Alipirea irațională de trup, care constituie în primul rând iubirea de sine, duce la toate celelalte patimi, al căror sfârșit este mândria, după cum afirmă Sfântul Maxim; adăugând că cel ce elimină iubirea de sine înlătură în același timp toate patimile ce izvorăsc din ea.⁹⁴

Putem observa cum aspectul *mândriei* apare în prim-plan într-un mod ce ne amintește de cele scrise de predecesorii Sfântului Maxim. Ca ultimă treaptă a ierarhiei patimilor, mândria manifestă însușirile iubirii de sine. Folosirea de către Sfântul Maxim a aceleiași *triade fundamentale a patimilor*, identică cu a lui Evagrie, ne îndreaptă în aceeași direcție. Căci în această triadă, care este un element evident în *Char* și care constă în lăcomie, iubire de arginți și slavă deșartă, aspectul mândriei joacă un rol important.⁹⁵ Sfântul Maxim afirmă mai departe, în *Char* 3. 7, că atât necumpătarea pricinuită de lăcomie, cu cele două aspecte ale ei, de mâncare multă și de mâncare cu plăcere, cât și ura față de aproapele, cauzată de iubirea de arginți și de slava deșartă, izvorăsc din iubirea de sine.⁹⁶ Căci, punând în legătură slava deșartă cu ura pentru aproapele, Sfântul Maxim stabilește totodată o relație strânsă între iubirea de sine, contrară iubirii pentru aproapele, și slava deșartă. Aspectul mândriei este încă și mai reliefat în Prologul la *Quest. ad. Thal.*, unde Sfântul Maxim consideră lăcomia împreună cu slava deșartă și mândria ca

⁸⁹ Vezi pp. 178 f. și 183 de mai sus.

⁹⁰ Vezi, de ex., *ibid.*; 396 D.

⁹¹ Vezi *Thal, Prol.* CCSG 7, p. 33.

⁹² *Ibid.*; CCSG 7, P. 31 ff.

⁹³ *Ibid.*; CCSG 7, p. 33.

⁹⁴ *Char* 3. 57; CSC, p. 170.

⁹⁵ Vezi *ibid.* 2. 59; p. 122; 3. 7; p. 146 și 3. 56; p. 170.

⁹⁶ CSC, p. 146.

fiind cele dintâi patimi; și toate trei rezultă din iubirea de sine asociată cu plăcerea.⁹⁷

În acest ultim exemplu, mai trebuie însă observată o altă tendință. *Slava deșartă și mândria, ca păcate, nu se deosebesc prea mult de lăcomie, la Sfântul Maxim*. Toate trei sunt expresii ale căutării elementare a plăcerii senzuale. Sfântul Maxim afirmă explicit că nu numai lăcomia – și poate și iubirea de arginți –, ci și slava deșartă își au originea într-o *cerință a trupului*.⁹⁸

Păcatele mândriei sunt de fapt strâns legate de alte patimi, deși trebuie să se facă o deosebire între ele. Ele iau forme diferite la călugăr și la omul din lume, dar în ambele cazuri sunt cel puțin împletite negativ cu celelalte patimi. Căci la călugăr, slava deșartă este plăcerea pe care acesta o simte atunci când își etalează virtuțile, iar mândria este acea atitudine care se manifestă împotriva fraților săi călugări. În ambele cazuri, el se abține de la plăcerile inferioare numai pentru a se bucura de cele ale mândriei. Iar pentru omul din lume, păcatele mândriei se manifestă prin lauda de sine cu privire la bogățiile pământești sau la prestigiul social.⁹⁹

Putem astfel trage concluzia că Sfântul Maxim, dezvoltând conceptul iubirii de sine, pune accent atât pe alipirea grosieră de trup, cât și pe impac-tul puternic al păcatului mândriei în viața păcătoasă a omului. De fapt, există la Sfântul Maxim o relație strânsă între aceste două aspecte. Într-un fel, ele sunt, desigur, contrare unul altuia, întrucât patimile mai „subțiri” ale mândriei exclud de obicei manifestarea simultană a celor „inferioare”. Această idee – care apare deja la Evagrie¹⁰⁰ și la Sfântul Ioan Casian¹⁰¹ – apare exprimată în diverse feluri în *Char*.¹⁰² Dar și asocierea celor două aspecte este frecventă.

Sfântul Maxim și alternativa răsăriteană

Am observat mai devreme că o asociere asemănătoare caracterizează întreaga tradiție la care aderă Sfântul Maxim. Dar în cadrul acestei tradiții găsim o diferență clară de accent: la Evagrie și în gândirea monastică răsăriteană, păcatul mândriei este subordonat senzualității, dar la Fericitul Au-

⁹⁷ CCSG 7, p. 33.

⁹⁸ *Char* 2. 59; CSC, p. 122.

⁹⁹ Vezi afirmațiile importante din *Char* 3. 84; CSC, p. 184.

¹⁰⁰ *Pract.* 2. 58; PG 40, 1248 C.

¹⁰¹ *Coll.* 5. 10; PICHÉRY, p. 197 f.

¹⁰² *Char* 2. 40; CSC, p. 112 și 3. 59-60; p. 172.

gustin și în tradiția apuseană, păcatul senzualității este cel subordonat.¹⁰³ Prin urmare, trebuie să mergem mai departe și să punem întrebarea: pe care dintre aceste două alternative ale tradiției comune o urmează Sfântul Maxim? Din cele ce am văzut, răspunsul trebuie să fie că Sfântul Maxim este mai aproape de Evagrie și de alternativa răsăriteană. Nu abandonează niciodată ideea că alipirea de trup este decisivă într-o viață pătimasă, nici chiar în legătură cu păcatele „subțiri” ale mândriei, căci acestea sunt legate negativ de patimile „inferioare”, și astfel depind indirect de alipirea senzuală, deși aceasta nu implică, desigur, o evaluare negativă a trupului și a lumii sensibile în sine.¹⁰⁴

Predominanța alipirii la simțuri, care se observă în primul rând în diversele descrieri ale căderii omului, se poate ilustra, în cele din urmă, printr-un pasaj din *Thal* 55, unde Sfântul Maxim prezintă o interpretare alegorică a istoriei lui David și a lui Abesalom din 2 Sam. 18. David reprezintă aici mintea practică, adică mintea activă în viața virtuoaasă, iar Abesalom, cu care a trebuit să lupte, dar de care fuge în ținutul Galaad, este interpretat ca un fel de mândrie sau închipuire de sine (οἴησις), pentru că numele lui înseamnă „socotita pace a tatălui”, căci atunci când credem că avem pace din partea patimilor, dăm naștere închipuirii de sine. Astfel, Abesalom înseamnă robia patimilor, iar Sfântul Maxim oferă o motivație genealogică. Abesalom era fiul lui David, dar mama lui era fiica regelui Ghesur. Iar Ghesur, spune Sfântul Maxim, se tălmăcește „călăuza zidului”, și cum zidul este trupul, călăuza zidului este „legea trupului”, adică simțul sau senzația, din care se naște Abesalom sau închipuirea de sine.¹⁰⁵ Sfântul Maxim nu ar putea fi mai clar în privința relației strânse dintre păcatele trupești și netrupești. Astfel, alipirea grosieră de trup rămâne, după Sfântul Maxim, o caracteristică a tuturor patimilor, deși importanța păcatelor mândriei este totdeauna scoasă în evidență. Dacă se poate spune că Fericitul Augustin subordonează mândriei păcatul senzualității, Sfântul Maxim, urmându-l pe Evagrie și tradiția răsăriteană procedează invers: el atribuie un loc important păcatului mândriei în

¹⁰³ Vezi p. 269 de mai sus.

¹⁰⁴ *Char* 1. 65; CSC, p. 74; cf. *Amb* 10; PG 91, 1112 AB.

¹⁰⁵ CCSG 7, p. 507. Interpretarea etimologică a lui Abesalom ca „pacea tatălui” nu este necunoscută în vechea scriere creștină *Onomastica sacra*, vezi WUTZ, *Onomastica sacra* 2, pp. 827 și 963. Cu privire la Gesur, există cel puțin o paralelă vagă la interpretarea Sfântului Maxim la Origen, *In Genes., fragm.*; PG 12, 121 AB, unde Σούρ este interpretat ca „perete”; cf. R.P.C. HANSON, „Interpretation of Hebrew names in Origen”, VC 10 (1956), p. 111. BLOWERS, în *op. cit.*, p. 219, vede *Thal* 55 ca „un exemplu desăvârșit al caracterului duhovnicesc și pedagogic al exegezei Scripturii la Sfântul Maxim”.

sfera vieții pătimește, a cărei caracteristică principală este însă *alipirea de trup și concupiscenta dezordonată*.

Iubirea de sine negativă și pozitivă

Patimile și păcatele au un efect dezastruos asupra omului. Se distruge ordinea și buna întrebuințare a facultăților omului. Unitatea intenționată a complexului structural uman, microcosmosul creat, se transformă mai întâi în dezbinare și apoi în haos, și la nivel individual și în cadrul rasei umane. Această perspectivă este comună Sfântului Maxim și întregii tradiții creștine la care aderă. Dar mai mult decât predecesorii săi, el arată că toată această dezordine și această viață pătimeșă este cauzată de iubirea de sine a omului, adică de neascultarea lui față de porunca dumnezeiască a iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Fără iubirea de sine, diferențierea facultăților umane și caracterul microcosmic al omului ar fi putut sluji scopului vieții umane și ar fi putut favoriza refacerea completă a întregului. Dar din cauza iubirii de sine, aceste diverse facultăți sunt întrebuințate într-un fel care dezintegrează omul și umanitatea.¹⁰⁶

Unitatea și diversitatea sunt, aici ca și în alte locuri ale gândirii Sfântului Maxim, contrare una alteia numai în perspectiva păcatului. Nu trupul sau simțurile, nici facultățile pătimitoare nu sunt rele în sine, ci numai reaua lor întrebuințare. Aceasta este convingerea Sfântului Maxim pe care o formulează – în ciuda concepției sale evagriene a psihologiei păcatelor – în contrast clar cu toate tendințele origeniste. Iubirea de sine este definită ca iubire de trup, nu pentru că trupul are vreo legătură cu răul, ci pentru că alipirea de trup împiedică alipirea întreagă a omului de scopul său dumnezeiesc.

Dar dacă aceasta este convingerea Sfântului Maxim, trebuie să ne așteptăm și la un *aspect pozitiv al iubirii de sine*, implicat într-un atașament pentru finalitatea autentică a omului. De fapt, el vorbește într-adevăr despre o astfel de iubire de sine pozitivă. O numește iubire de sine spirituală (voερα), adică o iubire de sine care este a minții atunci când mintea este alipită de scopul ei divin și care astfel este cu totul liberă de alipirea de trup și de lumea aceasta. Ea este înălțată dincolo de căutarea pătimeșă a plăcerii și de încercările de a fugi de durere. Ea nu încetează niciodată să-l adore pe Dumnezeu, căutând într-Însul susținerea sufletului său.¹⁰⁷ O astfel de iubire

¹⁰⁶ Vezi, mai departe, secțiunile 2 și 3 de mai jos.

¹⁰⁷ Thal, Prol.; CSG 7, p. 39 ff.; HAUSHERR; Philautie, p. 49 f.

este iubire de sine în măsura în care ea caută ceea ce este bine pentru om, dar nu este iubire de sine în sensul izolării și al separării, căci ceea ce este bine pentru om este transcendent în raport cu el.¹⁰⁸ Astfel, ea orientează și ordonează omul întreg către finalitatea lui, care se află în afara omului. Plin de o astfel de iubire de sine bună, microcosmosul ordonat se află și în poziția de a acționa ca mediator universal.

2. Ierarhia evagriană a celor opt păcate și deosebiri păcatelor după Sfântul Maxim

Am sugerat că probabil Sfântul Maxim și-a găsit una dintre sursele importante ale concepției sale despre iubirea de sine în textele evagriene.¹⁰⁹ Aceste texte configurează clar o perspectivă asupra iubirii de sine, perspectivă pe care o definește ca rădăcină a tuturor patimilor și leagă această perspectivă direct de ierarhia evagriană a celor opt patimi capitale, așezând iubirea de sine la baza ierarhiei. Acest lucru ne conduce direct la o altă întrebare: se întâlnește și la Sfântul Maxim asocierea concepției iubirii de sine ca rădăcină a patimilor și a ideii celor opt patimi capitale? Răspunsul la această întrebare nu este atât de simplu. Am văzut că Sfântul Maxim consideră iubirea de sine obârșie a tuturor patimilor, dar sistemul celor opt patimi nu pare să fie un element fix în învățătura sa ascetică, așa cum este la Evagrie și în tradiția evagriană. Pe de altă parte, Sfântul Maxim arată clar că are cunoștința de ierarhia lui Evagrie, deși o dezvoltă mai târziu și pune iubirea de sine ca fundament al propriei ierarhii de patimi.

Această ultimă concluzie este cel mai bine ilustrată în *Char* (*Cap. d. drag.*) 3. 56, unde Sfântul Maxim 1) afirmă în mod evagrian că iubirea de sine este pricina gândurilor pătimase (λογισμοί), 2) prezintă triada evagriană fundamentală a patimilor lăcomiei, iubirii de arginți și a slavei deșarte și 3) prezintă în final o listă de alte nouă patimi, care include tot restul ierarhiei evagriene.¹¹⁰ Relația dintre iubirea de sine și treptele păcatului este concepută de Sfântul Maxim în mod evagrian. Însă *Char* (*Cap. d. drag.*) 3. 56 și alte analize ale problemei din toată această lucrare ridică o serie de alte probleme.

¹⁰⁸ În acest punct, Sfântul Maxim este foarte aproape de Fericitul Augustin; cf. p. 264 de mai sus.

¹⁰⁹ Vezi p. 260 de mai sus.

¹¹⁰ CSC, p. 170.

În primul rând, în *Char (Cap. d. drag.)* 3.56, Sfântul Maxim spune că triada fundamentală a patimilor este „a concupiscentei”, dar în alte situații face o deosebire mai explicită între patimi potrivit întregii trihotomii a sufletului uman¹¹¹ și, de asemenea, și în alte moduri. Ajungem astfel la întrebarea cum se leagă această înțelegere a ierarhiei patimilor de felul cum înțelege Sfântul Maxim utilizarea de către om a celor trei facultăți psihice și, mai mult, cum se leagă acest fapt de diversele aspecte ale iubirii de sine. În al doilea rând, adăugarea altor patru patimi în *Char (Cap. d. drag.)* 3.56 la ierarhia evagriană a celor opt ridică problema dacă acest lucru exprimă o alternativă maximiană deliberată la ierarhia evagriană sau la vreo altă serie de păcate stabilită ori dacă este mai degrabă o elaborare firească a ierarhiei evagriene, o posibilă consecință firească a schimbărilor care s-au petrecut în ierarhia evagriană originală de-a lungul secolelor ce au urmat după Evagrie, atât în Răsărit, cât și în Apus. Răspunsurile la aceste întrebări vor duce inevitabil la problema felului cum ar putea concepția maximiană să ilustreze funcția dezintegratoare a păcatelor și a patimilor în cadrul unității umane, adică aspectul negativ al ideii de om ca microcosmos.

Pentru a da un răspuns, trebuie mai întâi să prezentăm pe scurt atât problema *contextului posibil al ierarhiei evagriene*, văzută dintr-un anumit aspect, cât și aceea a *dezvoltării istorice a ideii patimilor capitale*. În primul caz vom vedea că trebuie să fi existat de la început o relație între ideea trihotomiei sufletului uman, pe de o parte, și ierarhia evagriană a patimilor, pe de altă parte, iar în al doilea caz, că aportul Sfântului Maxim la sistematizarea creștină a patimilor este bine clarificat de dezvoltarea istorică a ierarhiei.¹¹²

Contextul și rădăcinile ideii celor opt patimi potrivit cercetărilor anterioare

Această problemă a fost mult discutată de teologi și până acum nu s-a ajuns la un consens. Evagrie prezintă ierarhia ca pe un sistem fix și lasă impresia că se întemeiază pe o tradiție recunoscută, mai veche. Dar acesta este cazul lui Evagrie. Nu s-a găsit nici o astfel de tradiție literară cu privire la acest aspect și nici una dintre sugestiile referitoare la rădăcinile posibile ale ierarhiei evagriene nu a fost cu totul convingătoare. Realitatea este că apor-

¹¹¹ Vezi, mai departe, secțiunea 3 de mai jos.

¹¹² O serie de probleme legate de înțelegerea psihologică a ierarhiei trebuie lăsate deoparte aici. Ele nu ating direct tema principală a acestei teze.

tul literar al lui Evagrie trebuie să fi fost decisiv¹¹³, deși Sfântul Ioan Casian, care în general urmează foarte îndeaproape pe Evagrie, atribuie secțiunea sa despre cele opt patimi învățaturii lui Avva Serapion, iar pentru numărul exact de opt îi citează direct pe cei doi mentori ai săi, Avva Gherman și Avva Serapion.¹¹⁴ Denumirile celor opt patimi – în ierarhia lui Evagrie: lăcomia (γαστριμαργία), desfrânarea (πορνεία), iubirea de arginți (φιλαργυρία), întristarea (λύπη), mânia (ὀργή), acedia (ἀκηδία), slava deșartă (κενοδοξία) și mândria (ὑπερηφάνια)¹¹⁵ – sunt binecunoscute din scrierile anterioare, dar asocierea lor nu se găsește la nici unul dintre predecesorii lui Evagrie. Rămâne astfel problema: care sunt sursele lui și care este principiul lui de sistematizare?

Răspunsurile la aceste probleme au variat considerabil printre teologi. S-a argumentat că sistemul derivă de la doctrina celor șapte planete sau că a fost alcătuit din cele patru patimi (stoice) cardinale asociate cu o interpretare a celor patru păcate cardinale sau că a fost alcătuit de Evagrie însuși pe baza unui număr de cataloage variabile de patimi ale lui Origen. S-a mai considerat că acesta a fost rezultatul unei sistematizări a corespondentelor negative ale celor patru virtuți cardinale, aranjate după principiul trihotomiei sufletului uman.¹¹⁶ Toate aceste sugestii au fost până la urmă respinse de A. Vögtle, care a prezentat argumente considerabile în favoarea ideii că ierarhia celor opt patimi a fost alcătuită în cercuri monastice cu scopuri practice și construită virtual pe concepția comună despre puterea patimilor și pe experiențele și tradiția concretă a exegezei biblice (în special pe interpretarea la Deut. 7: 1) și care susține, în consecință, că rolul lui Evagrie nu a fost așa de hotărâtor cum au crezut¹¹⁷ unii teologi.¹¹⁸ Pe baza acestei argumentări, rădăcinile ierarhiei nu sunt ale unui anumit tip filozofic și nici principiul pe care este clădită, o speculație sistematică anume. Ceea ce ne interesează aici în special sunt argumentele care mai pot fi aduse în sprijinul *ideii că triho-*

¹¹³ Vezi, de ex., HAUSHERR, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, Och 86 (1933), p. 171.

¹¹⁴ Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 5, 17-18; PICHÉRY, P. 210.

¹¹⁵ Sistemul acesta este prezentat de Evagrie în special în *Antirrhētikos* (textul siriac și traducerea greacă la FRANKENBERG, *Euagrios Ponticus*, pp. 472-545), dar și în *De octo vit. cogitat.* 1, o parte a scrierii *Praktikos* (PG 40, 1272-1276); mai vezi și Pseudo-Nil (Evagrie), *De mal. cogitat.* 1 (PG 79, 1200 D-1201 A).

¹¹⁶ Pentru acest rezumat, cf. VÖTGLE, „Woher stammt das Schema der Hauptsünden?“, ThQ 122 (1941), p. 218 și *art.* „Achtlasterlehre“, RACH 1 (1950), col. 75 f.

¹¹⁷ VÖTGLE, ThQ 122 (1941), p. 237; cf. IDEM, RACH I, col. 77 ff.

¹¹⁸ Vezi mai ales HAUSHERR, *art. cit.*, p. 173.

tomia sufletului ar fi putut servi ca unul dintre principiile sistematizării chiar de la început, căci cel puțin Sfântul Maxim, care se bazează pe Evagrie, încearcă, evident, să diferențieze patimile și păcatele în funcție de trihotomia sufletului.

Ideea trihotomiei sufletului ca fundament al ierarhiei

Ideea că ierarhia celor opt patimi a fost construită pe baza trihotomiei platonice a sufletului și pe sistemul analog al virtuților cardinale a fost recunoscută, între teologii mai vechi, în special de S. Schiwietz.¹¹⁹ Argumentele sale nu erau întru totul convingătoare¹²⁰, iar A. Vögtle are probabil dreptate să le respingă, cel puțin ca dovadă a unei singure surse a ierarhiei.¹²¹ Pe de altă parte, nu putem nega importanța pe care chiar Evagrie o atribuie diferențierii facultăților sufletului în raport cu patimile și cu păcatele în general. Este adevărat că Evagrie nu a arătat niciodată că ideea trihotomiei este sursa ierarhiei, dar nu este foarte convingător să argumentăm că nu există absolut nici o conexiune, întrucât trihotomia (mai ales diviziunea părților pătimitoare) și ierarhia au amândouă o mare importanță pentru Evagrie, care este considerat de toți teologii ca primul exponent literar al doctrinei celor opt patimi. Ce argumente concrete există, atunci, în sprijinul unei astfel de conexiuni?

Mai întâi Evagrie spune explicit că gândurile pătimăse cresc din cele două părți pătimitoare ale sufletului¹²²; mai departe construiește o ierarhie a *virtuților* pe baza trihotomiei.¹²³ Apoi există un număr de cazuri în care Evagrie vorbește despre patimi și păcate în general, în asociere cu o referire la trihotomie sau la dubla facultate a părții pătimitoare a sufletului. Astfel, evidențiază relația strânsă dintre dorință (*ἐπιθυμία*) și apariția patimii, căci amândouă își au rădăcina în percepția senzorială.¹²⁴ Și mai subliniază faptul că atunci când partea concupiscentă a sufletului a fost domolită prin deta-

¹¹⁹ Vezi S. SCHIWIEZ, *Das morgenländische Mönchtum* 1, Mayence 1904, pp. 269-273 și 2, Mayence 1913, pp. 80-84.

¹²⁰ Comparația sa între *Pract.* 1, 61 și tratatul pseudo-aristotelian *De virt. et vit.* este remarcabilă, dar concluziile pe care le trage despre originea ierarhiei sunt pripite; vezi SCHIWIEZ, *op. cit.* 2, p. 82 ff.

¹²¹ VÖGTLE, ThQ 122 (19041), p. 221 ff.

¹²² Vezi, de ex., *Pract.* 1. 63; PG 40, 1236 CD.

¹²³ *Ibid.* 1. 61; 1236 A-C.

¹²⁴ *Ibid.* 1. 15; 1221 D-1224 A.

șare, este stârnită de obicei facultatea irascibilă a călugărului.¹²⁵ Evagrie mai arată în câteva ocazii că gândurile concupiscentei și ale iușimii se opun unele altora¹²⁶ și că, prin urmare, utilizarea bună a acestor două facultăți poate menține sufletul într-un echilibru adecvat.¹²⁷ Astfel, concepția lui Evagrie despre trihotomia sufletului uman apare întotdeauna în discuția lui despre patimi, în ciuda faptului că el nu își întemeiază niciodată ierarhia patimilor explicit pe ideea trihotomiei.

Există, mai departe, o serie de indicii ale posibilei relații dintre cele două concepte. Un exemplu bun cu privire la acest aspect se poate găsi într-un pasaj, care este probabil al lui Evagrie și care cel puțin aparține tradiției evagriene, unde se spune că în timpul nopții, când nici iușimea, nici concupiscenta nu sunt active, demonii îl atacă pe călugăr stârnind visele slavei deșarte în mintea lui.¹²⁸ Aici ideea pare să fie că slava deșartă este legată în special de facultatea rațională și cu greu s-ar putea contesta că scriitorul consideră patimile care apar înaintea slavei deșarte ca fiind legate fie de iușime, fie de concupiscentă.

Această concluzie apare în tradiția evagriană mai târzie, în special într-un text pe care Schiwietz l-a găsit decisiv: un pasaj din Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 24. 15, care împarte explicit diferitele patimi conform trihotomiei sufletului.¹²⁹ Este adevărat că acest mod de sistematizare nu se mai găsește în altă parte la Sfântul Ioan Casian. Astfel, în *Coll.* 5, de exemplu, unde vorbește despre cele opt patimi, face o altă diferențiere.¹³⁰ Dar ceea ce ne spune Sfântul Ioan Casian aici, în *Coll.* 24, referindu-se la un anume monah Avraam, demonstrează că acest fel de speculație se întâlnea cel puțin în cadrul tradiției monastice care a adoptat ierarhia. Și mai este adevărat că Sfântul Ioan Casian menționează aici încă un număr de patimi, în afara celor care

¹²⁵ *De mal. cogitat.* 16; PG 79, 1217 D-1220 A.

¹²⁶ Vezi, cu privire la puterea mâniei și a gândurilor de desfrânare, *Antirrhēt.* 2. 22; FRANKENBERG, p. 488 f.

¹²⁷ *De mal. cogitat.* 17; PG 79, 1220 B: păstorul bun (adică omul virtuos) scapă de lupi în virtutea facultății sale irascibile, dar iubește oile (adică gândurile autentice ale omului), în virtutea facultății sale concupiscente.

¹²⁸ Vezi apendicele la *De mal. cogitat.*, publicat în MUYLDERMANS, *À travers la tradition*, p. 51, nr. 28.

¹²⁹ Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 24, 15; CSEL 13, p. 690 f.; SCHIWIEZ, *op. cit.* 1, p. 270 f. și 2, p. 80 f.

¹³⁰ Vezi *Coll.* 5. 3; PICHÉRY, p. 190, unde patimile sunt împărțite în cele care au nevoie de cooperarea trupului și cele care nu au nevoie, și între cele care se datorează unui impuls exterior și cele care se datorează unui impuls din interior.

țin de ierarhia evagriană inițială. Dar, în același timp, toate patimile ierarhiei *sunt* incluse, iar cele adăugate se leagă ușor de cele opt. Aflăm astfel că, cel puțin în tradiția monastică evagriană, exista speculația despre diferențierea trihotomică și că felul în care patimile ierarhiei sunt distribuite aici este tot în acord cu prezentarea individuală a patimilor în tradiția evagriană. Iar în *Coll.* 24, 15, aflăm explicit că, dintre cele opt patimi, *cenodoxia* și *superbia* țin de partea rațională, *furor*, *tristitia* și *acedia* de partea irascibilă, iar *gastri-
trimargia*, *fornicatio* și *avaritia* aparțin părții concupiscente.¹³¹ Detaliile acestei scheme pot fi puse sub semnul întrebării din punctul de vedere al lui Evagrie, dar nu și concepția ei generală.

Această sistematizare clară duce însă, în al treilea rând, la o evaluare chiar a indiciilor contextului trihotomic, pe care le putem găsi în descrierile patimilor individuale la Evagrie și în tradiția evagriană. Însăși structura ierarhiei ne invită de fapt să facem o astfel de evaluare, căci ea începe cu patimile trupești ale lăcomiei și desfrânării, care bineînțeles că sunt legate de elementul concupiscent, continuă apoi cu o patimă numită mânia (*ὀργή*), care este adesea, așa cum am văzut, identificată simplu cu iuțimea (*θυμός*) și sfârșește, cu mândria care poate să fie strâns legată de elementul rațional. Multe dintre detaliile tratării evagriene a patimilor individuale afirmă de fapt această intuiție generală. Același lucru este adevărat și în tradiția ulterioară, deși în nici unul din cazuri diferențierea nu este absolut fixă.

Exemple de diferențiere „trihotomică” a patimilor la Evagrie

Câteva exemple pot fi edificatoare. Când Evagrie spune că milostenia (sau mila) vindecă iuțimea, rugăciunea purifică mintea și postul domolește concupiscenta, nu numai că recunoaștem forma caracteristică evagriană a trihotomiei, dar este totodată evident că cel puțin *lăcomia* este o patimă a elementului concupiscent, în timp ce patimi ca mânia, ura etc. se leagă de elementul irascibil.¹³² Mai departe, în același text apare clar că lăcomia și *desfrânarea* se leagă firesc de concupiscentă.¹³³ O diferențiere trihotomică raportată la fiecare patimă (deși sunt patimi care nu apar explicit în ierarhie) se găsește și în *Cent. gnost.* Aici aflăm că neștiința se leagă de minte, volup-

¹³¹ *Coll.* 24, 15; *loc. cit.*

¹³² *Pract.* 1. 63; PG 40, 1237 B.

¹³³ *Ibid.* 2. 54; 1245 D.

tatea, de concupiscentă și ura, de iuțime.¹³⁴ În textele evagriene mai aflăm că elementul concupiscent primește gândurile desfrânării¹³⁵, iar gândurile care se nasc din iuțime sunt vorbirea de rău, ura și ținerea de minte a răului.¹³⁶ *Mânia* (și ura) sunt și mai clar legate de elementul irascibil.¹³⁷ Mai ambiguă este poziția *întristării*. Pe de o parte ea se definește ca „lipsa plăcerii” și astfel, cel puțin indirect, se leagă de concupiscentă¹³⁸, dar, pe de altă parte, apare clar dintr-o serie de exemple că, după părerea lui Evagrie, ea se leagă la fel, dacă nu și mai mult, de iuțime.¹³⁹ Motivul care stă la baza acestei ambiguități pare să fie indicat chiar de Evagrie: întristarea vine fie din lipsa dorințelor (ἐπιθυμῖαι), fie în urma mâniei (ὀργή).¹⁴⁰ Cazul *acediei* este similar. Are o poziție de mijloc și este de fapt un echilibru fals între patimile concupiscentei și ale iuțimii și un corespondent negativ al nepătimirii (ἀπάθεια).¹⁴¹

În sfârșit, *slava deșartă* are și ea o poziție ambiguă. Face parte din triada evagriană lăcomie, iubire de arginți, slavă deșartă, cele trei elemente, care însă cu greu ar putea fi distribuite conform trihotomiei. Ar trebui să ne așteptăm ca slava deșartă să fie legată de elementul rațional, dar Evagrie se pare că preferă să o lege de trup și de concupiscentă. Ea stă lângă lăcomie și desfrânare. Este surprinzător la prima vedere, dar poate mai puțin surprinzător atunci când ne dăm seama că și Evagrie are o tendință de a identifica elementul rațional cu mintea așa cum am arătat de mai multe ori. Această idee trebuie să ne ducă la concluzia că partea rațională este doar indirect afectată de patimi și că neștiința este *patima* minții. Astfel, deși Evagrie admite adesea un raport al patimilor cu trihotomia, el preferă să lucreze cu o dihotomie a elementelor pătimitoare.¹⁴²

¹³⁴ *Cent. gnost.* 1. 84; PO 28, p. 57; cf. 3. 35; p. 111, unde se spune că înfrânarea (legată de poftă) dă naștere iubirii (legate de iuțime), iar iubirea cunoștinței (legate de minte). Mai vezi și Sfântul Maxim, *Ep* 2; PG 91, 397 A, cu triada complementară: neștiință, iubire de sine și tiranie.

¹³⁵ Vezi MUYLDERMANS, *À travers la tradition*, p. 51 (Nr. 27); Cf. *Antirrhēt.* 2. 7; FRANKENBERG, p. 484 f.

¹³⁶ MUYLDERMANS, *op. cit.*, p. 53 (nr. 32).

¹³⁷ Vezi *Pract.* 1. 11; PG 40, 1224 C și *De octo vit. cogitat.* 6; PG 40, 1273 A.

¹³⁸ Vezi *Pract.* 1. 10; PG 40, 1224 C.

¹³⁹ Vezi *Pract.* 1. 13; PG 40, 1224 D; 2. 54; 1245 D-1248 A și *Ad Eulogium mon.* 5; PG 79, 1100 D și 10; 1105 D.

¹⁴⁰ *De octo vit. cogitat.* 5.; PG 40, 1272 C.

¹⁴¹ Acest lucru este clarificat în *Sel. in Psalm.*; vezi comentariul lui VON BALTHASAR, *ZKTh* 63 (1939), p. 188, γ.

¹⁴² Vezi de ex., *De mal. cogitat.* 1; PG 79, 1201 A și 5; 1205 D.

*Exemple de diferențiere „trihotomică”
în tradiția evagriană ulterioară*

În tradiția evagriană ulterioară se pot face observații similare. Sfântul Nil vorbește despre lăcomie, desfrânare și iubire de arginți ca poftă (ἐπιθυμίας)¹⁴³, în timp ce patima mâniei și mai ales cea a întristării țin de elementul irascibil.¹⁴⁴ *Acedia* ocupă o poziție tot atât de ambiguă ca și la Evagrie, deși se poate argumenta că Sfântul Nil consideră că aparține elementului irascibil.¹⁴⁵ Este interesant însă că *acedia* se leagă de suflet, în timp ce slava deșartă se leagă în primul rând de minte, dar și de suflet.¹⁴⁶ Și în sfârșit, în *Tractatus ad eundem Eulogium*, al cărui autor este nesigur, diversele patimi sunt interrelaționate în așa fel încât este mai mult sau mai puțin evident că lăcomia și desfrânarea țin de elementul concupiscent¹⁴⁷, iar întristarea, mânia și *acedia*, de elementul irascibil.¹⁴⁸ Tot atât de interesant este și faptul că slava deșartă se definește ca „opusul adevărului”, și astfel se referă la elementul rațional.¹⁴⁹ Mai trebuie poate adăugat că însăși ordinea fluctuantă dintre mânie și întristare, care se poate observa în toată tradiția evagriană, se poate explica cel mai bine probabil printr-o referire la ideea trihotomiei sufletului, pentru că întristarea este înțeleasă fie ca o consecință a lipsei plăcerii, apropiindu-se astfel de concupiscentă, fie ca un echivalent al mâniei și astfel este un fel de pizmă, legată de elementul irascibil.¹⁵⁰

De fapt, ajungem la concluzia că ideea trihotomiei sufletului uman, care aparține contextului speculațiilor generale despre patimile omului, trebuie să fie importantă pentru înțelegerea ierarhiei celor opt patimi în cadrul tradiției

¹⁴³ Vezi *De octo spir. mal.* 1; PG 79, 1145 B; 6; 1152 B și 8; 1153 A.

¹⁴⁴ *Ibid.* 9; 1153 C și 11; 1160 D.

¹⁴⁵ *Ibid.* 13; 1157 CD.

¹⁴⁶ Vezi *ibid.* 16; 1161 B și 15, 1160 D.

¹⁴⁷ *Tract. ad eundem Eul.* 2; PG 79, 1141 AB.

¹⁴⁸ *Ibid.* 3-4; 1141 D- 1144 C.

¹⁴⁹ *Ibid.* 4; 1144 C.

¹⁵⁰ La Evagrie, în *De octo vit. cogitat.*, întristarea ocupă locul al patrulea, iar mânia locul al cincilea în ierarhie (PG 40, 1272 A), dar în *De mal. cogitat.* 1 (PG 79, 1200 D-1201 A), ordinea este inversată. La Sfântul Nil Ascetul, în *De octo spir. mal.* – excepție în manuscrisul E al recenziei B (cf. MUYLDERMANS, „Une nouvelle recension du *De octo spiritibus malitiae* de S. Nil”, Mus 52, 1939, p. 247) – întristarea ocupă locul al cincilea și se spune că izvorăște din mânie (PG 79, 1156 B), dar în *Tract. ad eundem Eul.*, remarcăm că întristarea și mânia sunt aproape paralele, deși întristarea precedă mânia (PG 79, 1141 D-1144 A). În *Coll.*, operă a Sfântului Ioan Casian, *ira* precedă *tristitia* (PICHÉRY, p. 190) și la fel și în compilația numită *De octo vit. cogitat.* (PG 79, 1436).

evagriene. Putem fi de acord cu Vögtle și cu alții că această idee nu este *rădăcina* conceptului ierarhiei, întrucât Evagrie și tradiția evagriană, cu excepția Sfântului Ioan Casian, nu o construiesc niciodată explicit pe trihotomie. Dar suntem convinși că speculația monastică cu privire la ierarhia patimilor a fost de la început strâns unită cu concepția „trihotomică” despre suflet. Sunt prea multe indicii indirecte ale acestei relații ca să o contestăm cu totul. Și când întâlnim referiri directe sau indirecte la amândouă în scrierile Sfântului Maxim, trebuie să avem în vedere acest cadru. Dacă există vreo diferență sub acest aspect între Sfântul Maxim și Evagrie – așa cum vom încerca să aflăm în următorul capitol –, ea nu constă în această integrare în sine, ci mai degrabă în felul în care este înțeleasă.

Istoria ulterioară a ierarhiei evagriene și seria de patimi la Sfântul Maxim

Dar s-a referit într-adevăr Sfântul Maxim la ierarhia celor opt patimi? Am atras atenția asupra *Char* 3. 56 ca evidență, dar acolo Sfântul Maxim menționează nu numai cele opt patimi capitale, ci încă alte patru patimi, și anume zgârcenia (πλεονεξία), ținerea de minte a răului (μνησικακία), pizma (φθόνος), clevetirea (καταλαλιά).¹⁵¹ Acest text poate fi înțeles ca referire la cele opt patimi numai dacă patimile adăugate sunt acceptate ca elaborări sau ca sinonime ale patimilor originare. Însă aici putem fi ajutați de un scurt studiu al istoriei ierarhiei evagriene a patimilor.

Putem recunoaște deja chiar în cadrul tradiției evagriene o tendință de a depăși numărul fix de opt și de la început se înțelege că patimile ierarhiei sunt numai un fel de punct de plecare pentru o mulțime nenumărată de patimi. Este însă un fapt bine cunoscut că sistemul apusean al celor șapte păcate de moarte, stabilit de Sfântul Grigorie cel Mare pe baza ierarhiei celor opt patimi, reprezintă nu numai o reconstrucție a ordinii patimilor, ci, totodată, o sistematizare mai restrictivă a lor. Atunci când mândria (*superbia*), conform unei tradiții apusene reprezentate de scriitori ca Tertullian și Augustin, a fost așezată la baza ierarhiei apusene, această reformă putea primi un oarecare suport prin faptul că păcatele slavei deșarte și ale mândriei ocupă o anumită poziție chiar în cadrul tradiției evagriene. Se spune despre ele că îl atacă pe călugăr după ce a biruit primele șase patimi, și astfel poate fi

¹⁵¹ Vezi CSC, p. 170.

înțeleasă ca fiind fundamentală în raport cu celelalte, ca expresii ale păcătoșeniei umane. Evagrie cu greu ar fi putut-o spune atât de explicit, dar la Sfântul Ioan Casian, ideea este la îndemână. El numește *superbia* „omnium peccatorum et criminum... principium”.¹⁵² Și acum atitudinea restrictivă a tradiției apusene se manifestă în faptul că întrucât și slava deșartă, și mândria exprimă aceeași păcătoșenie umană, considerată fundamentală, ele sunt adunate într-o singură patimă, iar numărul se reduce la șapte.¹⁵³

În mod caracteristic, această reformă a fost susținută, de fapt, de către Sfântul Ioan Scărarul, care deși reprezenta trăirea monastică răsăriteană, a argumentat, mai degrabă formal, în favoarea a șapte patimi în loc de opt.¹⁵⁴ Tendința generală a tradiției răsăritene era însă opusă: în anumite scopuri se puteau adăuga la ierarhie și alte patimi. Sistemul apusean a ajuns foarte târziu să predomine în răsărit. Dar îl găsim foarte clar exprimat, de exemplu la Petru Movilă, în *Confessio Orthodoxa*, unde numărul patimilor se reduce la șapte, mândria fiind prima dintre ele.¹⁵⁵

Dacă urmărim tradiția evagriană, ceea ce observăm mai întâi de toate este că apar de la început anumite fluctuații în cadrul sistemului fix al ierarhiei. De exemplu, în *De malignis cogitationibus* a lui Evagrie, *acedia* lipsește, iar numărul patimilor este de fapt doar șapte¹⁵⁶, dar în *Tractatus ad eundem Eulogium*, numărul este de nouă sau zece, căci acolo se adaugă pizma (φθόνος), iar clevetirea (καταλαλιά) este tratată aproape ca o a zecea patimă: pizma este numită și haina „mândriei”, și „rădăcina clevetirii”.¹⁵⁷ Însă pizma și clevetirea sunt adăugate, așa cum am văzut, și pe lista Sfântului Maxim.

Însă mai departe, în același tratat, se spune că și mândria, și pizma vin din slava deșartă. Relația strânsă dintre pizmă și păcatele mândriei, care se observă în tradiția evagriană, formează probabil, pe de altă parte, baza introducerii celei de a șaptea patimi în ierarhia apuseană, *invidia*. Iar aceste două

¹⁵² PL 49, 432 A. Vezi discuția noastră despre păcatele mândriei, în prima secțiune a acestui capitol.

¹⁵³ Despre această dezvoltare istorică, vezi, de ex., O. ZÖCKLER, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, München 1893, III, 41 f., m și VÖTGLE, RACH I, col. 74.

¹⁵⁴ *Scala Paradisi*, gr. 22; PG 88, 948.

¹⁵⁵ *Confessio Orthodoxa*, 3, quaest. 23 și 24-37; cf. ZÖCKLER, *op. cit.* III, 107. Despre Petru Movilă, opera lui, versiunea ei latină și relația sa cu Apusul, vezi, de ex., A. MALVY – M. VILLER (ed.), *La confession Orthodoxe de Pierre Moghila* (Orientalia Christiana 39), Roma-Paris 1927.

¹⁵⁶ PG 79, 1200 D-1201 A.

¹⁵⁷ PG 79, 1141 A și 1144 D.

împreună arată că adăugarea pizmei în seria de patimi a Sfântului Maxim este mai degrabă un semn care arată că el se raportează, într-adevăr, la ierarhie decât o dovadă că nu se referă la ea. Până la urmă, pizma și-a aflat locul și în scrierile răsăritene: în *Confessio Orthodoxa* este a patra patimă.¹⁵⁸ Locul clevetirii este mai puțin evident, însă am văzut că ea este strâns relaționată cu ierarhia din cadrul tradiției evagriene.

Dar ce putem spune despre zgârcenie și despre ținerea de minte a răului? Și aici este interesantă dezvoltarea istorică. Pe lista Sfântului Maxim, zgârcenia (πλεονεξία) se naște din iubirea de arginți, motiv pentru care aceste două patimi sunt foarte strâns legate între ele. În ierarhia apuseană, *avaritia* se păstrează, dar în *Confessio Orthodoxa*, unde ierarhia este modelată pe sistem apusean, observăm un lucru frapant, că avariția (φιλαργυρία) a dispărut și a fost înlocuită de zgârcenie (πλεονεξία).¹⁵⁹ Motivul ar putea fi acela că zgârcenia a fost frecvent asociată cu avariția, și iarăși trebuie să tragem concluzia că Sfântul Maxim reprezintă faza de mijloc a acestei dezvoltări și că adăugarea patimii zgârceniei este un alt semn că el face referire la ierarhia evagriană.

La aceeași concluzie putem ajunge și în privința ținerii de minte a răului (μνησικακία).¹⁶⁰

Singura concluzie posibilă, din cele spuse până acum, este că Sfântul Maxim demonstrează, mai ales în *Char* 3,56, că este bine familiarizat cu ierarhia evagriană a celor opt patimi și, de asemenea, că felul în care tratează el această idee reflectă o anumită fază a dezvoltării ei istorice. Aceasta nu înseamnă, desigur, că dezvoltarea istorică ar putea fi urmărită în diversele ei stadii, nici că forma inițială a ierarhiei evagriene își pierduse deja importanța până în vremea Sfântului Maxim. Sfântul Ioan Damaschin este un exemplu foarte bun de scriitor de mai târziu la care apar evidente și influențele sistemului maximian și ale celui evagrian original.¹⁶¹ Însă ceea ce mai putem spune este că trăsătura monastică a ierarhiei, care îi indică probabil rădăcinile în experiențele ascetice practice și care predomină la scriitori ca Evagrie, Sfântul Nil și Sfântul Ioan Casian – deși nu se poate contesta că aceste

¹⁵⁸ Vezi *Conf. Orth.*, *ibid.*, *quaest.* 23 și 30; cf. ZÖCKLER, *loc. cit.*

¹⁵⁹ Vezi *Conf. Orth.*, *ibid.*, 23 și 26; cf. ZÖCKLER, *loc. cit.* În versiunea latină, patima aceasta este tradusă cu *avaritia*, vezi MALVY –VILLER, *op. cit.*, p. 104 f.

¹⁶⁰ Vezi *Conf. Orth.*, *ibid.*, 23 și 34; cf. MALVY –VILLER, *loc. cit.* În versiunea latină, patima aceasta este numită *ira*, vezi MALVY –VILLER, *op. cit.*, p. 104 și 107.

¹⁶¹ Vezi *De octo spir. nequ.* 1; PG 95, 80 A, unde se păstrează chiar și ordinea veche în tristare-mânie.

ispite îi atacă și pe oamenii din lume la fel ca și pe monahi –, dispăre în sistemul apusean și, în consecință, și în Răsărit, în măsura în care concepția apuseană a căpătat influență acolo. Dar în cazul Sfântului Maxim, caracterul monastic, care include o tendință de a mai adăuga și alte patimi în sistem, predomină încă, iar acest lucru explică în mare parte felul în care este tratată ierarhia în scrierile sale.

Așadar, am arătat că a) există o relație între ierarhia patimilor și ideea trihotomiei sufletului uman și b) că felul în care tratează Sfântul Maxim patimile și păcatele umane include o aderare la ierarhia evagriană a celor opt patimi. Acest lucru ne conduce însă la un studiu mai atent al felului în care tratează Sfântul Maxim păcatele și patimile din perspectivă „trihotomică”. Un astfel de studiu va demonstra cum concepe el funcția dezintegratoare a patimilor prin reaua întrebuințare a facultăților psihice.

3. Trihotomia sufletului și acțiunea patimilor în general

Am văzut că un accent pe relația dintre trihotomia sufletului uman și diferențierile patimilor și păcatelor este în acord cu ierarhia evagriană a celor opt patimi și gânduri pătimase cardinale și am mai văzut că învățătura despre patimi și păcate, care include ierarhii extinse și variabile, așa cum le găsim la Sfântul Maxim, poate foarte bine să fie strâns legată de sistemul evagrian. Prin urmare, suntem îndreptățiți să înțelegem analiza patimilor și păcatelor la Sfântul Maxim în perspectiva accentului pe care îl pune pe trihotomia sufletului și, în același timp, ca implicând o dezvoltare a psihologiei evagriene a celor opt patimi.¹⁶² Acest lucru este important, la rândul său, pentru tema noastră, întrucât el ne ajută să înțelegem cum se poate asocia accentul pus de Sfântul Maxim pe unitatea sufletului uman și a întregului complex structural uman, cu o evidențiere similară a efectului dezastruos al patimilor și al păcatelor dezintegratoare.

¹⁶² Mai trebuie subliniat clar aici că diferențierea trihotomică între patimi (și virtuți), în general, nu pornește de la Sfântul Maxim sau de la predecesorii lui creștini. Este deja o realitate evidentă la Pseudo-Aristotel, *De virt. et vit.* 1-3, unde referire explicită se face la trihotomia platonice (1249 a), și diferențierea este elaborată, mai întâi, în raport cu virtuțile, apoi cu patimile (1250 a). Ce ne interesează aici este folosirea ei de către Sfântul Maxim în raport cu ierarhia evagriană.

*Pincipiul „trihotomic” și alte principii
ale diferențierii patimilor*

Pe fondul acestui studiu restrâns asupra gândirii lui Evagrie și asupra tradiției evagriene, pare evident în primul rând că Sfântul Maxim, atunci când diferențiază patimile și păcatele pe care le menționează, se referă desigur de frecvent la cele trei facultăți ale sufletului. Această referire este de fapt mai evidentă la Sfântul Maxim decât în tradiția la care aderă.

În *Char*, Sfântul Maxim subliniază în câteva rânduri faptul că patimile și păcatele trebuie deosebite conform trihotomiei psihice sau conform dihotomiei părților pătimitoare ale sufletului. În unele cazuri – în mod evagrian – mintea reprezintă partea rațională a trihotomiei, în alte cazuri mintea este prezentată mai clar ca fiind deasupra tuturor elementelor, iar în altele, întregul accent cade pe cele două elemente ale părții pătimitoare, întrucât problemele minții și ale facultății raționale sunt momentan lăsate la o parte. În pasaje izolate, aceste variații pot părea derutante, dar privite în ansamblu, *Char*, ca și restul scrierilor Sfântului Maxim, arată că Sfântul Maxim concepe cele trei părți ale sufletului uman în relație cu patimile și cu păcatele, ca elemente interrelaționate ale unui întreg, dintre care mintea este chemată să servească drept subiect spiritual.¹⁶³

Înainte de a exemplifica această concepție generală și de a încerca să ilustrăm măsura în care Sfântul Maxim își leagă învățătura despre patimi și păcate de ideea trihotomiei, trebuie însă să arătăm cel puțin că mai sunt și alte principii de diferențiere pe care Sfântul Maxim le întrebuintează, tot așa cum am găsit că mai sunt și alte principii reprezentate în tradiția evagriană.

Mai întâi de toate, găsim referiri izolate la *cele patru virtuți cardinale* clasice – cele din *Republica* lui Platon – cu păcatele opuse lor, care servesc drept bază pentru o clasificare a patimilor, diferită de cea a ierarhiei evagriene.¹⁶⁴ În al doilea rând, există diferențierea ascetică generală dintre patimile și păcatele *trupului și ale sufletului*¹⁶⁵, idee care, într-o formă mai concentrată, este exprimată în întreita diferențiere a condițiilor de viață, bune și rele, adică între cele din suflet, cele din trup și cele privitoare la trup.¹⁶⁶ O a treia

¹⁶³ Cf. cap. III: A, 2; pp. 125-131 de mai sus.

¹⁶⁴ Vezi, de ex., *Char* 2. 79; CSC, p. 132; cf. *QuDub* 1, 68; CCSG 10, p. 158 și *Myst* 5; PG 91, 680 A.

¹⁶⁵ Vezi *Char* 1. 64; CSC, p. 72; vezi diferențierea corespunzătoare între virtuți de la 2. 57; p. 120.

¹⁶⁶ *Ibid.* 2. 76; p. 130.

diferențiere, tot întreită, se referă la *simțuri, la condiția trupului și la amintire*, ca surse diferite ale gândurilor pătimeșe.¹⁶⁷

Înțelegerea stoică a patimilor, cu accentul ei pe *dialectica dintre plăcere și întristare, dintre condiții prezente și așteptări viitoare*, formează cadrul unui al patrulea principiu al diferențierii¹⁶⁸, iar acest principiu, la rândul lui, este strâns legat de o diferențiere autentic maximiană între acele patimi care se nasc din goana omului după plăcere și cele legate de durerea care îi urmează și, în sfârșit, acele patimi care sunt rezultatul unui amestec al acestora.¹⁶⁹ Un al cincilea principiu al diferențierii, care face deosebire între patimile care manifestă *iubire sau ură irațională* pentru ceva este probabil tot autentic maximian.¹⁷⁰ Și, în sfârșit, mai trebuie menționată ideea unei *căderi de șapte ori a naturii umane*, cădere exemplificată prin istoria omenirii, așa cum se reflectă ea în Sfânta Scriptură și care demonstrează, deși implicit, un sistem al patimilor umane care se leagă, cu siguranță, într-un fel de înțelegerea maximiană a patimilor omenești în general.¹⁷¹

Există la Sfântul Maxim o mare varietate de sistematizări ale patimilor și păcatelor. Dar referirile directe și indirecte la *trihotomia sufletului*, în acest context, sunt totuși frecvente și par să fie integrate adânc în întreaga sa gândire. Ele sunt însă de diferite feluri și reprezintă diverse grade de relație cu ideea trihotomiei. Există a) referiri directe la trihotomie în ansamblu; b) referiri directe la dihotomia părții pătimitoare a sufletului, cu sau fără menționarea minții (νοῦς) sau, posibil, a facultății raționale ca al treilea element; c) referiri indirecte sau implicite la trihotomie sau la părțile ei; și, în sfârșit, d) descrieri izolate ale patimilor, care arată că ele sunt concepute ca un fel de întrebuițare greșită a facultăților trihotomiei.¹⁷² Ne vom ocupa aici de aceste tipuri de referiri, în aceeași ordine.

Referiri directe la trihotomie în ansamblu

Referirile directe la trihotomie nu sunt frecvente, dar sunt clare. Un bun exemplu găsim în *Char* 1, 64-67, capitol dedicat în întregime problemei pa-

¹⁶⁷ *Ibid.* 2. 74; p. 128.

¹⁶⁸ *Ibid.* 2. 65; p. 124; cf. 2. 44; p. 114.

¹⁶⁹ *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 33.

¹⁷⁰ *Char* 2. 16; CSC, p. 96; cf. 1. 51; p. 66 ff.

¹⁷¹ *Vezi QuDub* 59; CCSG 10, p. 46 f.

¹⁷² Cel de al patrulea tip de referire la trihotomie va fi tratat separat, în secțiunea 4 (pp. 296-307) de mai jos.

timilor, care arată că referirea la trihotomie nu este deloc accidentală. Aici Sfântul Maxim subliniază, în primul rând, că unele patimi sunt ale trupului și altele ale sufletului.¹⁷³ Apoi se ocupă de patimile sufletului, împărțindu-le în cele ale părții irascibile și cele ale părții concupiscente, referindu-se astfel numai la dihotomia elementului pătimitor¹⁷⁴, dar sfârșește prin a raporta restul patimilor la diverse părți ale trihotomiei *în ansamblu*.¹⁷⁵ Această procedură arată clar că Sfântul Maxim vrea să sublinieze atât faptul că patimile se nasc din relațiile care angajează trupul în lumea exterioară a simțurilor, cât și faptul că încleștarea patimilor pune stăpânire pe omul întreg. Nici un element uman nu este exclus; tuturor le corespund anumite patimi. Iar în privința sufletului, este la fel de clar că ideea trihotomiei servește pentru a evidenția angajarea întregii structuri umane compuse.

La fel de clar este și *Char* 3.3, în care Sfântul Maxim arată în mod explicit că patimile se nasc din reaua întrebuințare a celor trei puteri ale sufletului și, deși tipurile de patimi care sunt legate aici de diverse elemente nu se întâlnesc ca atare în ierarhia evagriană, nu este greu să le relaționăm cu patimile corespunzătoare ale ierarhiei. Astfel, Sfântul Maxim spune că patimile facultății raționale sunt neștiința și nechibzuința, pereche care nu este foarte departe de cea a mândriei și a slavei deșarte, și apoi mai spune că ura și necumpătarea sunt patimi ale părții irascibile, respectiv a celei concupiscente.¹⁷⁶ Aici trebuie să spunem că ura se apropie foarte mult de mânie, iar necumpătarea, de lăcomie și de desfrânare. Putem observa astfel că Sfântul Maxim subliniază din nou că sunt implicate toate cele trei facultăți și, de asemenea, că patimile sunt numite explicit o *rea întrebuințare* a acestor facultăți. În sfârșit, înclinăm să intuim și o referire indirectă la ierarhia patimilor. Această intuiție se confirmă de fapt în parte în capitolul următor al aceleiași scrieri, căci acolo Sfântul Maxim prezintă o tetradă – lăcomie, desfrânare, iubire de arginți și slavă deșartă – care seamănă mult cu structurile tradiției evagriene, strâns legate de ierarhia celor opt patimi.¹⁷⁷ Un pasaj similar apare și în *Char* 3. 20, unde Sfântul Maxim împarte încă o dată diversele patimi, conform celor trei părți ale sufletului, dar subliniază și relația lor

¹⁷³ 1. 64; CSC, p. 72.

¹⁷⁴ 1. 65-66; p. 74.

¹⁷⁵ 1. 67; *loc. cit.*

¹⁷⁶ CSC, p. 144.

¹⁷⁷ Vezi *ibid.* 3. 4; *loc. cit.* Ar mai trebui remarcat că în referirea Sfântului Maxim la trihotomie este susținut de una din autoritățile sale acceptate, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul; vezi *ibid.* 3. 5; p. 146.

strânsă cu trupul, pe de o parte, și, pe de altă parte, efectele grave ale patimilor asupra minții.¹⁷⁸

Aceste trei exemple de referire clară la trihotomie, în raport cu patimile și păcatele, ar trebui să fie destul pentru a dovedi că principiul „trihotomic” al diferențierii este central la Sfântul Maxim și servește pentru a demonstra că întreaga ființă umană este angajată în procesul unei vieți pătimase, tot așa cum se angajează într-o viață creștină virtuoaasă.¹⁷⁹

Referiri directe la dihotomia părții pătimitoare a sufletului

Aici numărul exemplelor frapante poate fi imediat lărgit. Acum, aceste referiri sunt adesea asociate cu o menționare a minții ca un fel de al treilea element, care pare să elimine facultatea rațională ca element separat și să implice o identificare a minții cu facultatea rațională. Însă această tendință evagriană nu este atât de puternică cum ar putea părea la început. Să ne amintim că mintea, ca subiect spiritual, acționează în primul rând *prin* facultatea rațională, iar din punctul de vedere al dihotomiei fundamentale a omului, efectele patimilor concupiscentei și cele ale iușimii asupra părții raționale a omului se aseamănă foarte îndeaproape cu aceleași efecte asupra minții. Iar acest lucru îl face pe Sfântul Maxim să menționeze firesc aceste din urmă efecte fără a pomeni totodată de elementul rațional ca atare.

De exemplu, se întâmplă să descrie felul cum mintea, stârnită de activitatea pătimașă a concupiscentei, visează obiecte aducătoare de plăcere, dar, stârnită de acțiunea pătimașă a iușimii, privește lucruri pricinuitoare de frică.¹⁸⁰ Mintea este astfel prezentată ca robită de patimile elementelor pătimitoare și, ca subiect uman, angajează întreaga ființă umană într-o goană după plăcere și într-o fugă de cele ce îi pricinuiesc frică. Un astfel de om este caracterizat de o atitudine imorală și lipsită de bărbăție.¹⁸¹

În alte situații, Sfântul Maxim arată, printr-o referire indirectă la aceeași dihotomie, că ura și nechibzuința – să observăm similitudinea dintre această

¹⁷⁸ CSC, p. 150 ff.

¹⁷⁹ Se pot enumera și alte referiri de același tip; vezi, de ex., *ibid.*, 2. 12; p. 94 și *Ep 2*; PG 91, 397 AB; Cf. și referirile la trihotomie în relație cu virtuțile corespunzătoare și cu o bună întrebuințare a facultăților, vezi, de ex., *Char 4. 15*; p. 200; 4. 44; p. 212 și *QuDub 126*; CCSG 10, p. 93.

¹⁸⁰ *Char 2. 69*; CSC, p. 126.

¹⁸¹ Evident că atât ideile platonice, cât și cele stoice au colorat aceste reflecții. Mai vezi și *Char 2. 70*; *loc. cit.*

pereche și aceea a fricii și a plăcerii – stârnesc mintea omului care pătimește și că el trebuie să se purifice prin dragoste și înfrânare, corespondentele lor pozitive.¹⁸² În consecință, virtuțile și lucrările lor, care biruiesc patimile, sunt prezentate ca puteri care vindecă și transformă cele două părți pătimitoare ale sufletului.¹⁸³ Eliberarea de patimi și dragostea dumnezeiască sunt puterile care realizează această restaurare a facultăților sufletului¹⁸⁴, care se lucrează prin mijloace cum sunt: lecturile duhovnicești, pentru minte, înfrânarea, pentru concupiscentă și rugăciunile și milosteniile, pentru iuțime¹⁸⁵ sau, conform altei versiuni, prin rugăciune, pentru minte, prin înfrânare, pentru concupiscentă și prin dragoste, pentru iuțime.¹⁸⁶

Referirile la dihotomia părții pătimitoare a sufletului în relație cu diversele feluri de patimi și păcate inferioare sunt, în general vorbind, foarte frecvente în scrierile Sfântului Maxim, iar convingerea lui evidentă este că orice diferențiere a lor trebuie să ia în considerare această dihotomie.¹⁸⁷ Dacă ne mai gândim și la referirile sale clare la trihotomie, în acest context, nu ne poate scăpa impresia că referirile la dihotomie sunt o parte a acestui sistem mai cuprinzător, care permite insistența puternică pe angajarea întregii ființe umane, prin intermediul sufletului, în procesul dezastruos al unei vieți împătimate – viață în care diferențierea înseamnă dezbinare vătămătoare, iar dependența reciprocă a diverselor elemente înseamnă distrugerea tuturor.¹⁸⁸

Referiri indirecte sau implicite la trihotomie

Acest al treilea fel de referiri este, desigur, greu de demonstrat cu deplină certitudine. Pe fondul celor prezentate până acum, un număr considerabil de astfel de referiri sunt totuși lămurite.

Dar aici există o anumită problemă care trebuie clarificată mai întâi, pentru că are o importanță deosebită, problema înțelegerii *triadei fundamentale a patimilor*, pe care am descoperit-o deja la Evagrie și care constă în

¹⁸² *Ibid.* 4. 72-73; p. 226.

¹⁸³ Vezi, de ex., *ibid.*, 2. 47-48; p. 116.

¹⁸⁴ Vezi *ibid.* 1.34; p. 60.

¹⁸⁵ Vezi, de ex., *Ep* 24; PG 91, 609 D- 612A.; vezi aceeași formulare în *Ep* 43; 640 CD.

¹⁸⁶ *Asc* 19; PG 90, 925 D.

¹⁸⁷ Pentru alte exemple, vezi, de ex., *Asc* 15; PG 90, 924 A și *Gnost* 1. 16; PG 90, 1089 A.

¹⁸⁸ Vezi secțiunea 4 de mai jos.

*lăcomie, iubire de arginți și slavă deșartă.*¹⁸⁹ Nu este posibil să înțelegem aceste trei patimi ca o aluzie implicită la trihotomie, căci deși lăcomia este legată de concupiscentă, iar slava deșartă este posibil, cel puțin uneori, să fie legată de elementul rațional, iubirea de arginți cu greu s-ar putea relaționa cu partea irascibilă. Și dacă așa stau lucrurile, poziția aparent ambiguă a slavei deșarte¹⁹⁰ contribuie considerabil la ezitarea generală. Dar, pe de altă parte, ar fi surprinzător să nu existe nici o legătură între această triadă și elementele trihotomiei.

Evagrie prezenta deja această triadă ca un fel de bază a restului ierarhiei: desfrânare, mânia, întristare și mândrie – care trebuie să fi fost structurată conform trihotomiei sufletului.¹⁹¹ Dar în același timp, devine clar că triada nu este alcătuită după același principiu. Ea este prezentată ca elementară în raport cu celelalte patimi și ca atare, luând în considerare poziția generală a lui Evagrie, este în mod evident mai elementar raportată la trup. Evagrie pare să aibă în vedere o dezvoltare directă de la lăcomie la slavă deșartă. Motivul care stă la baza acestui aranjament, care își are probabil sursa în speculațiile mai vechi despre necesitățile fundamentale ale omului, nu este evident, dar ni se prezintă o întemeiere biblică foarte interesantă: cele trei patimi, lăcomia, iubirea de arginți și slava deșartă, sunt cele cu care l-a ispitit diavolul pe Hristos în pustie. Această ultimă interpretare se mai găsește și într-altă parte în tradiția evagriană. Sfântul Ioan Casian o reproduce observând chiar diferența dintre Sfinții Evangheliști Matei și Luca cu privire la ordinea ispitirilor.¹⁹² Această tradiție pare să sublinieze în parte înțelegerea elementară cu privire la natura trupească a celor trei patimi.

¹⁸⁹ Cf. p. 268 de mai sus.

¹⁹⁰ O prezentare excelentă a acestei ambiguități este oferită, în cadrul tradiției evagriene, de compilația *De octo vit. cogitat.*, unde se spune explicit că slava deșartă afectează toate cele trei părți ale sufletului; vezi PG 79, 1461 C.

¹⁹¹ Vezi *De mal. cogitat.* 1; PG 79, 1200 D-1201 A și 24; 1228 B.

¹⁹² *Coll.* 5, 6; PICHÉRY, p. 194 f. – Este demn de remarcat faptul că această interpretare destul de precisă a ispitirilor lui Hristos în pustiu nu pare să aibă o temelie clară la Origen, a cărui interpretare are un caracter mai larg și mai general. (Despre exegeza acestui episod la Origen, vezi mai ales M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*, Paris 1962, pp. 107-192.) Totuși o paralelă interesantă poate fi găsită în *Canons of Hippolytus* 30 (vezi H. ACHELIS, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts*, 1. *Die Canones Hippolyti*, TU 6, 4, Leipzig 1891, p. 281 f.), unde se spune că cele trei ispitiri vizau *cupiditas*, *superbia* și *amor auri*; cf. K.-P. KÖPPEN, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche* (BGBE 4), Tübingen 1961, p. 37. Sfântul Ambrozie, în *Expos. Ev. Luc.* 4. 33; CSEL 32, 4, p. 155, 13-21, oferă o altă paralelă: *gula*, *facilitas* și *ambitio*; cf. KÖPPEN, *op.*

Dar cum vom interpreta aceeași triadă atunci când apare la Sfântul Maxim? O scurtă analiză a pasajelor în care se întâlnește triada demonstrează imediat că Sfântul Maxim cunoștea acest aspect din tradiția evagriană. El prezintă aceleași elemente ale interpretării și nu merge mult mai departe. Totuși, afirmațiile Sfântului Maxim despre triadă o pun într-o lumină mai clară. Mai întâi subliniază foarte clar ideea că toate cele trei patimi se leagă de trup. Sfântul Maxim spune explicit că toate își au originea într-o anumită necesitate a trupului, deși nu arată în ce fel.¹⁹³ În al doilea rând, Sfântul Maxim arată clar că ele se nasc ca atare, mai mult sau mai puțin direct, din iubirea de sine.¹⁹⁴ Și în al treilea rând mai arată că păcatele mâniei nu sunt incluse, ci cauzate de patimile triadei.¹⁹⁵

Această ultimă concluzie, care are o importanță deosebită în contextul nostru, este foarte bine ilustrată de Sfântul Maxim în *Liber asceticus*, unde merge pe linia interpretării evagriene a *ispitirilor lui Hristos* în pustie prin lăcomie, iubire de arginți și slavă deșartă¹⁹⁶, dar mai demonstrează și că Hristos nu este ispitit în pustie de patimile facultății irascibile, ci mai târziu, în timpul pătimirii Sale, se confruntă cu ele și le biruiește.¹⁹⁷ Iar acest lucru ne îndreptățește să tragem concluzia că triada patimilor fundamentale, pe care Sfântul Maxim o prezintă conform tradiției evagriene, nu include nici o referire explicită la trihotomia sufletului, dar, în relația lor fundamentală cu trupul și apoi, ca patimi care fac să se nască păcatele iușimii, elementele triadei sunt totuși legate de trihotomie. Ele exprimă în primul rând *patimile concupiscentei*, care conduc la patimile iușimii.

Locul slavei deșarte în acest context poate fi greu de înțeles, dar se pare că atât Evagrie, cât și Sfântul Maxim gândesc că slava deșartă ar trebui în-

cit., p. 83 f. În sfârșit, Sfântul Grigorie cel Mare, în *Hom. in Evv.* 16. 2, 3; PL 76, 1135 D-1136 A, reflectă influența tradiției evagriene: *gula, vana gloria, avaritia*; cf. KÖPPEN, *op. cit.*, p. 84. Este surprinzător faptul că KÖPPEN, cel care a remarcat aceste interpretări și a observat că ele sunt parte a unui paralelism mai larg între ispitirile lui Adam și cele ale lui Hristos (vezi IDEM, *op. cit.*, pp. 79-85), nu menționează contribuțiile lui Evagrie, ale tradiției evagriene și contribuțiile Sfântului Maxim Mărturisitorul în această privință. – În lumina Noului Testament, interpretarea evagriană ascetică este, desigur, destul de îndepărtată. Acolo perspectiva mesianică domină clar prezentarea. Despre această perspectivă, vezi H. RIESENFELD, „Le caractère Messianique de la tentation au désert”, în E. MASSAUX etc., *La venue du Mesie* (Recherche Bibliques 6), Louvain 1962, pp. 51-63.

¹⁹³ *Char* 2. 59; CSC, p. 122.

¹⁹⁴ *Ibid.* 3. 56; p. 170.

¹⁹⁵ *Ibid.* 1. 75; p. 78 și 3. 7; p. 146.

¹⁹⁶ *Asc* 10; PG 90, 920 C.

¹⁹⁷ Vezi *ibid.* 11- 12; PG 90, 920 C- 921 B.

teasă, cel puțin uneori, ca expresie a concupiscentei, adică o concupiscentă rafinată, care însă, dând naștere mândriei, afectează elementul rațional al sufletului în mod direct.¹⁹⁸

Se mai observă și alte referiri indirecte la trihotomie sau la dihotomia părții pătimitoare. Acest lucru nu este mai puțin adevărat atunci când Sfântul Maxim vorbește despre virtuți și despre alte mijloace de restaurare a structurii umane compuse. În acest context, dragostea se poate ușor raporta la elementul irascibil, înfrânarea la elementul concupiscent și lectura și contemplarea la minte, prin elementul rațional.¹⁹⁹ Afirmații de acest fel sunt clarificate mai departe, în pasaje în care perspectiva este inversată: Sfântul Maxim vorbește despre elementele trihotomiei și se referă la virtuți în general. În *Thal* 55, Sfântul Maxim subliniază că iuțimea și concupiscenta trebuie să se subordoneze rațiunii și să fie întrebuințate de minte spre folosul virtuților.²⁰⁰ Tot așa, patimile în general sunt raportate, atât negativ, cât și pozitiv, la cele trei părți ale sufletului.²⁰¹

În sfârșit, în *Ep* 5, Sfântul Maxim face aluzie clară, într-unul și același text, atât la dihotomie, cu mijloacele ei de restaurare, cât și la virtuțile platonice, incluzând nu numai referințe la imaginea pl tonică a celor doi cai și a trăsorii, dar și o enumerare a unui număr mai mare de patimi și de virtuți dintre care cel puțin primele ar putea fi împărțite conform trihotomiei. Astfel, chibzuința și neștiința vor aparține elementului rațional, curajul și teama, celui irascibil, iar cumpătarea și necumpătarea vor ține de elementul concupiscent. Cu toate că restul virtuților și patimilor menționate nu pot fi distribuite la fel de ușor – o parte din ele pare să aparțină facultății irascibile totuși –, acest text constituie un alt exemplu al importanței pe care Sfântul Maxim o acordă, evident, trihotomiei.²⁰² Dar, în același timp, arată și că această importanță este intim legată de ideea Sfântului Maxim că omul întreg este angajat atât în lucrarea patimilor, cât și a virtuților, și că patimile și păcatele sunt exemple de întrebuințare dezastruoasă a facultăților umane,

¹⁹⁸ O referire similară, deși explicită, la triadă, mai este oferită în *Char* 4. 41; CSC, p. 210.

¹⁹⁹ Vezi, de ex., *ibid.* 4. 86; p. 232; cf. 4. 80; p. 230, unde o diferențiere similară este clar prezentată ca rezultând din trihotomie.

²⁰⁰ CCSG 7, p. 499.

²⁰¹ *QuDub* 126; CCSG 10, p. 93.

²⁰² Vezi *Ep* 5; PG 91, 421 A-C. Dreptatea și nedreptatea se referă, desigur, în mod pl tonic, la omul întreg. Μακροθυμία și ὀλιγοψυχία ar trebui să fie încadrate în aceeași categorie, vezi pozițiile corespunzătoare ale lui μεγαλοψυχία și lui μικροψυχία în scrierea lui Pseudo-Aristotel, *De virt. et vit.* 1-3; 1294 b- 1250 a.

care au fost concepute spre a fi folosite pozitiv. Referirile indirecte la legătura dintre mulțimea patimilor și trihotomia sufletului demonstrează că Sfântul Maxim tratează aici nu numai principiul formal al diferențierii, ci și un element important al concepției sale despre om.

4. Înțelegerea „trihotomică” a fiecărei patimi

Înțelegerea trihotomică maximiană a patimilor este ilustrată, desigur, și prin descrierile fiecărei patimi în parte, întrucât acestea sunt înțelese ca forme de întrebuițare greșită a oricăreia dintre cele trei facultăți. Această înțelegere se poate demonstra în diverse feluri, dar ne vom concentra aici asupra acelor patimi care aparțin ierarhiei evagriene – restrângere necesară din motivele studiului de față, cât și din alte motive.²⁰³ Pentru că pare destul de clar faptul că Sfântul Maxim, în general, dedică mai mult timp și mai multă atenție acestor patimi – și celor legate de această ierarhie – decât altora. Acesta este un alt indiciu evident al relației strânse care există între conceptul ierarhiei și înțelegerea afectelor și patimilor sufletului, la Sfântul Maxim.

Lăcomia (γαστριμαργία)

Este prima și cea mai de jos, precum și cea mai trupească între patimile ierarhiei evagriene. Privită în perspectivă „trihotomică”, ea ține de *facultatea concupiscentă* a sufletului uman. În interpretările maximiene ale acestei patimi, aceste tendințe se confirmă. Astfel, Micol, fiica lui Saul (corect numită Merob²⁰⁴ de Sfântul Maxim)²⁰⁵, este interpretată în mod alegoric drept lăcomie, pentru că ea crescuse cinci fii, adică o întrebuițare a simțurilor de cinci ori greșită, lui Adriel, adică partea intelectuală a sufletului.²⁰⁶ Poziția

²⁰³ Cf. HAUSHERR, *Philautie*, p. 70.

²⁰⁴ Fericitul Ieronim interpretează Merab ca „de multitudine”, vezi *De nom. Hebr., De Regn. lib. III*; PL 23, 821-822.

²⁰⁵ Vezi 2 Sam. 21: 8; vezi și I Sam. 18, 17-19.

²⁰⁶ Vezi *Thal* 65, CCSG 22, p. 257 ff. Cf. și p. 297, unde Sfântul Maxim prezintă o interpretare alegorică a pasajului de la I Sam. 15: 33. Samuel îi spune lui Agag: „Așa cum sabia ta a lăsat femeile fără copii, la fel mama ta va rămâne fără copii între celelalte femei.” Aici sabia este interpretată ca lăcomia pântecelui, femeile sunt virtuțile fundamentale, iar copiii sunt roadele sufletului virtuos.

lăcomiei este de fapt atât de importantă, încât ea este capabilă să înlăture toate roadele unei vieți virtuoză.²⁰⁷

În singura scriere separată pe care Sfântul Maxim o dedică patimii lăcomiei își amintește că Aristotel, în cartea sa despre animale, vorbește despre un animal care se naște din putreziciunea dintre pământ și apă și nu încetează să mănânce pământ până ce iese la suprafață. În trei zile moare, dar după trei zile vine un nor și plouă deasupra lui și îl readuce la viață, dar de acum nu va mai mânca „întruna”. Aceasta este o referire la cei lacomi, spune Sfântul Maxim. Căci orice patimă – între care lăcomia este un exemplu evident – se naște din putreziciune și nu încetează să mănânce inima care i-a dat ființă – până nu iese, prin deprinderea într-o cunoștință, la arătare. Și atunci moare *în cele trei facultăți ale sufletului*, însă revine la viață datorită harului Duhului Sfânt, dar nu la o viață pătimășă, ci la o viață virtuoasă.²⁰⁸

Așadar, la Sfântul Maxim, lăcomia este patimă elementară și de aceea este reprezentativă pentru toate patimile. Se naște din relația sufletului uman cu lumea trupului și a simțurilor, dar afectează ființa umană întreagă și, în consecință, poate fi convertită la o activitate virtuoasă.

Desfrânarea (πορνεία)

Este a doua patimă în ierarhia evagriană. Ea se apropie foarte mult de lăcomie și se spune că se naște din lăcomie. Tradiția evagriană pare să fie unanimă în acest sens.²⁰⁹ De fapt, această înțelegere are și un cadru mai larg de speculație filozofică²¹⁰, ce nu poate fi însă prezentat în limitele acestui

²⁰⁷ *Op. cit.*; CCSG 22, p. 297 ff.

²⁰⁸ *QuDub* 126; CCSG 10, p. 92 f.

²⁰⁹ Acest lucru este deja clar în catalogul lui Evarie, unde desfrânarea urmează natural lăcomiei. În *Tract. ad eundem Eul.* se afirmă, fără echivoc, că lăcomia este maica desfrânării (2; PG 79, 1141 AB), iar în opera *De octo spir. mal.* a Sfântului Nil, lăcomia este numită „maica destrăbălării”, adică în primul rând a desfrânării (4; PG 79, 1148 D). În sfârșit, la Sfântul Ioan Casian, lăcomia și desfrânarea nu numai că aparțin categoriei de patimi care țin de trup (*Coll.* 5. 3; PICHÉRY, p. 190), dar relația lor este definită ca cea dintre rod, desfrânarea, și sămânță, lăcomia (*Coll.* 5. 6; PICHÉRY, p. 194).

²¹⁰ Contextul ei în antichitate pare să fie oferit de ideea că aerul uscat și curat este favorabil activităților intelectuale, în timp ce aerul umed este un obstacol în calea lor. Umiditatea împiedică funcționarea rațiunii și, prin urmare, gândirea nu este favorizată de somn, de beție și de mâncarea din abundență, după cum susținea deja și Diogenes de Apollonia (vezi DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker* 2, p. 56, 13 ff.); cf. C.-M. EDSMAN, „Arbor inversa”, *Religion och Bibel* 3 (1944), p. 22.

studiu.²¹¹ De aici rezultă, firește, că desfrânarea ține de *elementul concupiscent* al sufletului.²¹²

La Sfântul Maxim se reflectă clar aceeași tradiție. O dată îi citează chiar pe scriitorii care spun că demonii ating, în somn, părțile ascunse ale trupului și stârnesc patima desfrânării.²¹³ Și evidențiază și proveniența ei din lăcomie. Astfel, numește lăcomia maica și doica desfrânării²¹⁴, iar în *Liber asceticus*, Sfântul Maxim afirmă că surplusul de mâncare și de băutură încălzesc stomacul și aprind pofta dorințelor rușinoase, proces care duce, logic, la desfrânare. Dar, în același context, arată clar și faptul că înfrânarea (ἐγκράτεια) este mijlocul prin care omul poate evita această dezvoltare pătimășă, căci înfrânarea potolește *concupiscenta*.²¹⁵ La fel și în *Char*, arată că nebăgarea de seamă la felul de hrană și la întâlnirea cu femeile sunt slăbiciuni prin care demonul desfrânării năvălește asupra călugărului, căci ele îl ajută la aprinderea trupului.²¹⁶

Iubirea de arginți (φιλαργυρία)

Locul iubirii de arginți în tradiția evagriană este mai ambiguu. În *Convorbirile Sfântului Ioan Casian*, *Coll.* 24,15, această patimă este raportată fără ezitare la elementul concupiscent²¹⁷, dar în tradiția anterioară este mai puțin fixată. Accentul lui Evagrie pe milostenii ca mijloc de tămăduire a iușimii pare să aibă cel puțin o legătură secundară și cu iubirea de arginți.²¹⁸

²¹¹ Pentru a demonstra impactul acestor considerații asupra ascetismului creștin răsăritean, ar putea fi suficient să menționăm descrierile realiste ale lăcomiei și ale curviei prezentate de Sfântul Ioan Scărarul. Acest scriitor ascetic important subliniază în *Scara Paradisi* că demonul lăcomiei adesea stă așezat pe stomac și întărită continuu pe om, iar păcatul necurăției urmează de obicei după lăcomie. Sfântul pare să presupună o linie stabilită de dezvoltare, de la lăcomie spre un somn, care instigă la păcatul desfrânării (*gr.* 14; PG 88, 868 C).

²¹² Vezi, de ex., în textele proprii ale lui Evagrie: *Antirrheth.* 2. 22, FRANKENBERG, p. 514 f.; *Cent. gnost.* 1. 84; PO 28, p. 57; *Pract.* 2. 54; PG 40, 1245 D și *De mal. cogitat.* 27, în MUYLDERMANS, *A travers la tradition*, p. 51. Mai vezi și Sfântul Nil Ascetul, *De octo spir. mal.* 6; PG 79, 1152 B, și Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 24. 15; CSEL 13, p. 691.

²¹³ *Char* 2. 85; CSC, p. 136.

²¹⁴ *Ibid.* 1. 84; p. 82; HAUSHERR, *Philautie*, p. 72, a remarcat că Sfântul Maxim interpretează chiar Tim. 6: 10 în această direcție.

²¹⁵ *Asc* 23; PG 90, 929 AB.

²¹⁶ *Char* 2. 19; CSC, p. 98.

²¹⁷ CSEL 13, p. 691.

²¹⁸ *Pract.* 1. 63; PG 40, 1237 B.

Tendința generală coincide însă cu înțelegerea prezentată de Sfântul Ioan Casian. Acest fapt se confirmă mai ales că am fost îndreptățiți să presupunem că triada evagriană, lăcomie, iubire de arginți și slavă deșartă, se leagă strâns, în întregul ei, de trup și, prin urmare, de elementul concupiscent în mod deosebit. Chiar și Sfântul Nil pare să raporteze iubirea de arginți la concupiscentă.²¹⁹

Și Sfântul Maxim pare să sublinieze legătura dintre iubirea de arginți și trup, așa cum am arătat atunci când am vorbit despre felul cum utilizează triada evagriană a patimilor elementare. În același timp însă, acest lucru implică și faptul că iubirea de arginți – pe care Sfântul Maxim o descrie ca patimă a omului care primește cu bucurie, dar dă cu întristare²²⁰ – este foarte strâns legată de slava deșartă. El spune că aceste două patimi se condiționează una pe cealaltă în omul din lume, iar călugărul tocmai când este sărac suferă mai mult de slava deșartă.²²¹ Și, întrucât slava deșartă este înrudită și cu mândria, iubirea de arginți ocupă întrucâtva o poziție intermediară. Iubirea de arginți este prezentată adesea ca o patimă ascunsă, care, la călugăr, se descoperă numai când apar anumite ocazii. Se asociază frecvent cu mândria, dar atunci când se descoperă își revelează legătura și cu patimile trupești.²²²

Prin urmare, putem încheia că și la Sfântul Maxim iubirea de arginți ține mai ales de elementul *concupiscent*, dar particularitățile ei subliniază angrenarea omului întreg în procesul patimilor.

Întristarea (*λύπη*) și mânia (*ὀργή*)

Aceste două patimi sunt strâns legate una de cealaltă în ierarhia evagriană. Ordinea lor fluctuează. Întrucât mânia este, bineînțeles, patima caracteristică facultății irascibile, această strânsă legătură conduce logic la afirmația că amândouă țin de această facultate, văzute în perspectivă „trihotomică”. Așa apare și la Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 24, 15²²³, dar în tradiția evagriană anterioară lucrurile sunt mai complicate.

²¹⁹ Vezi *De octo spir. mal.* 8; PG 79, 1153 A. Mai trebuie notat în acest context că Sfântul Nil îl urmează clar aici pe Sfântul Apostol Pavel (1 Tim. 6: 10), numind iubirea de arginți rădăcina tuturor relelor.

²²⁰ *Char* 3. 76; CSC, p. 180.

²²¹ *Ibid.* 3. 83; p. 184.

²²² Vezi, de ex., *Gnost* 1. 64; PG 90, 1105 D.

²²³ Vezi CSEL 13, p. 691.

În privința mâniei nu există nici o dificultate. Οργή și θυμός sunt expresii aproape sinonime, și la Evagrie, și în tradiția ulterioară.²²⁴ În cazul întristării însă, situația este ușor diferită.²²⁵ Căci atunci când Evagrie așază întristarea înaintea mâniei în ierarhia sa, face acest lucru, evident, pentru a arăta felul cum omul trece de la patimile trupești la cele ale unei agresivități interioare, adică – într-o interpretare „trihotomică” – felul cum trece de la păcatele concupiscentei la păcatele iușimii. Și, în această perspectivă, întristarea poate să ocupe o poziție de mijloc. Evagrie o definește ca lipsă a plăcerii.²²⁶ Această „lipsă” poate fi însă pricinuită fie de circumstanțe exterioare, fie, de exemplu, de lupta monahului împotriva păcatelor concupiscentei. Evagrie arată că atunci când elementul concupiscent se echilibrează prin nepătimire, atunci este încercat elementul irascibil al monahului.²²⁷ Dar, pe de altă parte, după Evagrie, întristarea, în poziția ei de mijloc, se leagă foarte strâns și de mânie. De fapt, el spune *fi*e că întristarea este cauzată de lipsa plăcerii – interpretare care are, desigur, un fundament stoic –, *fi*e că este rodul mâniei.²²⁸ De aceea, ea trebuie, până la urmă, pusă în relație mai degrabă cu *elementul irascibil* decât cu cel concupiscent. Este o patimă a elementului irascibil, care stabilește relația cu elementul concupiscent.²²⁹

Din acest motiv, dragostea este remediu și pentru întristare și pentru mânie²³⁰ sau pentru întristare, în același fel în care îndelunga răbdare este remediu pentru mânie.²³¹ La Sfântul Nil, întristarea se leagă direct de mânie și de aceea trebuie să fie raportată la elementul irascibil²³², iar în *Tractatus ad eundem Eulogium*, situația pare să fie aceeași, deoarece patimile întristării, mâniei și *acediei* se află într-o asociere strânsă.²³³

²²⁴ Vezi Evagrie, *De mal. cogitat.* 1; PG 79, 1201 A și 14; 1216 BC, unde mânia este înlocuită de θυμός; *De octo vit. cogitat.* 6; PG 40, 1273 A; *Antirrhet.* 5. 11-12 și 17-18; FRANKENBERG, p. 514 f. și 5. 30; FRANKENBERG, p. 516 f.; și *Pract.* 1. 11; PG 40, 1224 C și 2. 54; 1245 D-1248 A; mai departe Sfântul Nil, *De octo spir. mal* 9; PG 79, 1153 C și, în sfârșit, *Tract. ad eundem Eul.* 3; PG 79, 1144 A, unde mânia este numită „legea lui θυμός”.

²²⁵ Despre locul și interpretarea lui λύπη la scriitorii creștini vechi în general, vezi și *art. „Λύπη”*, G. W. H. LAMPE (ed.), *A patristic Greek Lexicon* 3, Oxford 1964, p. 814.

²²⁶ *Pract.* 1. 10; PG 40, 1224 C.

²²⁷ *De mal. cogitat.* 16; PG 79, 1217 D-1220 A.

²²⁸ *De octo vit. cogitat.* 5; PG 40, 1272 C.

²²⁹ Vezi, de ex., *Pract.* 1. 10; PG 40, 1224 D și 2. 54; 1245 D-1248 A.

²³⁰ *Tract. ad Eul. monach.* 10; PG 79, 1105 D.

²³¹ *Ibid.* 5. 1100 D.

²³² Vezi *De octo spir. mal.* 11; PG 79, 1156 BC.

²³³ Vezi 3; PG 79, 1141 D- 1144 A și 4; 1144 BC.

Sfântul Maxim presupune același mecanism psihologic în privința mâniei și a întristării. Însă la Sfântul Maxim, întristarea este analizată mult mai mult decât mânia. Este foarte frecvent discutată. Întristarea îl desparte pe om și de Dumnezeu și de aproapele.²³⁴ În acest din urmă caz, ea se leagă foarte strâns de ținerea de minte a răului și de pizmă și creează probleme serioase în cadrul comunității monastice.²³⁵ Însă, luând în considerare cauza întristării, trebuie să ne gândim că dialectica plăcerii (ἡδονή) și a durerii (ὀδύνη) joacă un rol important în concepția Sfântului Maxim despre viața umană păcătoasă, căci această dialectică nuanțează, fără îndoială, perspectiva Sfântului Maxim asupra întristării (λύπη), care, așa cum am văzut, în tradiția anterioară Sfântului Maxim, influențată de gândirea stoică, este corespondentul negativ obișnuit al plăcerii (ἡδονή). Iar acest lucru îl predispune pe Sfântul Maxim să accepte concepția evagriană a întristării, ca lipsă a plăcerii.²³⁶

Așadar, el o definește explicit ca dispoziție a sufletului, caracterizată de lipsa plăcerii, adăugând că lipsa plăcerii implică în mod necesar o înmulțire a osteneții.²³⁷ Prin urmare și aici întristarea ocupă o poziție intermediară, care nu exclude însă posibilitatea ca ea să țină logic de elementul irascibil.

Dar și mai important este faptul că legătura dintre felul cum înțelege Sfântul Maxim întristarea și accentul pe care îl pune pe dialectica plăcerii și durerii îl conduce la o afirmare a utilizării pozitive a întristării (λύπη). În *Thal* 58, se ocupă mai ales de o întristare care se împletește cu plăcerea autentică. Truda ține de condițiile acestei vieți. Pentru omul virtuos există o întristare folositoare în același sens în care există o plăcere sănătoasă.²³⁸ Dar la sfârșit, întristarea și bucuria vor fi cu totul despărțite²³⁹, în același fel în care întristarea se poate transforma în bucurie încă din această lume, atunci când se întemeiază pacea.²⁴⁰

²³⁴ Vezi *Char* 1. 41; CSC, p. 62 și 1. 53; p. 68.

²³⁵ Vezi *ibid.* 3. 89 și 91; p. 186 ff.

²³⁶ Cf. HAUSHERR, *Philautie*, p. 80.

²³⁷ *Thal* 58; CCSG 22, p. 27.

²³⁸ Vezi, în special, CCSG 22, p. 37.

²³⁹ *QuDub* 123; CCSG 10, p. 91.

²⁴⁰ Pentru o astfel de întrebuițare a raportului întristare-bucurie, vezi *Ep* 24; PG 91,

Acedia (ἀκηδία)

În tradiția evagriană, *acedia* se apropie de întristare și, privită în perspectivă „trihotomică”, această patimă, monastică prin excelență, trebuie, fi-rește, raportată la facultatea irascibilă. *Acedia* este un fel de echilibru fals al sufletului, un corespondent negativ al nepătimirii (ἀπάθεια). Este o apatie nervoasă care paralizează omul, în loc de a-l elibera.²⁴¹

La Sfântul Nil, aceasta privește mai ales facultățile sufletului, nu ale minții²⁴², și se definește ca moleșală (ἀτονία) a sufletului.²⁴³ Problema moleșelii și a tensiunii psihice țin însă clar de sfera *elementului irascibil*²⁴⁴ și, prin urmare, patima *acediei* trebuie raportată la acest element. De fapt, Evagrie însuși o pune în relație foarte strânsă cu mânia și cu întristarea.²⁴⁵ Același lucru îl întâlnim și în *Tractatus ad eundem Eulogium*, unde *acedia* este asociată cu întristarea.²⁴⁶ În sfârșit, la Sfântul Ioan Casian, *Coll.* 24,15, *acedia*, împreună cu *furor* și *tristitia*, țin de elementul irascibil.²⁴⁷

Și Sfântul Maxim asociază foarte strâns *acedia* cu întristarea,²⁴⁸ dar îi pune în evidență și mai mult poziția intermediară.²⁴⁹ El arată că monahul care primește gândurile concupiscentei și ale iușimii va cădea ușor de la rugăciunea curată și va pătimi *acedie*.²⁵⁰ Și cum rugăciunea curată este o lucrare a minții, *acedia* are, cu siguranță, efecte asupra minții, după părerea Sfântului Maxim. Însă în acest context, este deosebit de interesant faptul că Sfântul Maxim merge și mai departe și arată explicit că *acedia* cuprinde *toate facultățile sufletului*, adică nu numai elementul irascibil și cel concupis-

²⁴¹ Despre poziția și interpretarea *acediei* în general la scriitorii creștini vechi, vezi și G. BARDY, *art. Acédia*, DSp 1 (1937), coll. 166-169 și *art. ἀκηδία*, LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* 1, Oxford 1961, p. 61 f.

²⁴² Vezi *De octo spir. mal.* 16; PG 79, 1161 B.

²⁴³ *Ibid.* 13; 1157 CD.

²⁴⁴ Vezi ceea ce spune Sfântul Maxim în acest context despre tensiunea bună din elementul irascibil al omului virtuos, în *OrDom*; CCSG 23, p. 58.

²⁴⁵ *Antirrheth.* 6. 9; FRANKENBERG, p. 522 f. și 6. 53-57; p. 530 f.

²⁴⁶ 4; PG 79, 1144 BC.

²⁴⁷ CSEL 13, p. 691.

²⁴⁸ Vezi *Char* 1. 52; CSC, p. 68.

²⁴⁹ HAUSHERR, *op.cit.*, p. 80, pare să fi subestimat puțin importanța afirmațiilor Sfântului Maxim despre *acedie*.

²⁵⁰ *Char* 1. 49; CSC, p. 66.

cent, ci și facultatea rațională²⁵¹ și că din acest motiv este mai grea decât alte patimi.

Sfântul Maxim vrea să pună în evidență poziția intermediară a acestei patimi. Deși nu avem nici un motiv să ne îndoim că el este de acord că această patimă, prin natura ei, se leagă în special de elementul irascibil al sufletului, este clar că *acedia* servește pentru a evidenția *aspectul unității* în relație cu patimile sufletului, mai mult decât aspectul diferențierii. Acesta este un alt exemplu care ilustrează convingerea Sfântului Maxim că orice diferențiere care s-ar putea face în această sferă nu poate afecta unitatea fundamentală a complexului structural uman.

Slava deșartă (κενοδοξία)

Am văzut că locul slavei deșarte, cea dintâi dintre păcatele mândriei, nu este foarte clar în cadrul tradiției evagriene.²⁵² Ea aparține logic mai mult facultății raționale decât altor elemente ale sufletului, dar, ca al treilea membru al triadei evagriene a patimilor fundamentale, este, în același timp, strâns legată de trup, și astfel, de concupiscentă. Prin urmare, și această patimă dobândește o poziție de mijloc în perspectivă „trihotomică”. Și Evagrie o pune în relație strânsă cu lăcomia și cu desfrânarea²⁵³ și îi descoperă posibila conexiune cu oricare dintre cele trei elemente, concupiscentă, iuțimea sau mintea.²⁵⁴

Izolată sau privită în asociere directă cu mândria, slava deșartă poate fi și aici văzută în *primul rând în relație specială cu elementul rațional*. Căci ceea ce Evagrie și tradiția evagriană scot în evidență este relația ei negativă cu cunoașterea (γνώσις). Slava deșartă alungă cunoștința adevărată.²⁵⁵ Și Evagrie afirmă explicit că atunci când mânia și concupiscentă nu sunt stârnite în timpul nopții, demonii alcătuiesc visuri ale slavei deșarte.²⁵⁶ Și Sfântul Nil subliniază că slava deșartă privește în primul rând mintea, pe când ace-

²⁵¹ *Ibid.* 1. 67; p. 74.

²⁵² Cf. p. 254 de mai sus. – Despre locul și interpretarea κενοδοξία-ei, în general, la scriitorii creștini timpurii, vezi mai departe art. „Κενοδοξία”, LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon* 3, p. 741 f.

²⁵³ Vezi *De mal. cogitat.* 1; PG 79, 1201 A.

²⁵⁴ Vezi *Antirrheth.* 7. 33; FRANKENBERG, p. 534 f.

²⁵⁵ Vezi Evagrie, *Antirrheth.* 7. 33; FRANKENBERG, p. 534 f.

²⁵⁶ Vezi *De mal. cogitat.* 28, în MUYLDERMANS, *À travers la tradition*, p. 51.

dia privește sufletul²⁵⁷, iar în *Tractatus ad eundem Eulogium* citim că slava deșartă se opune adevărului.²⁵⁸ În sfârșit, la Sfântul Ioan Casian, și *cenodoxia*, și *superbia* sunt patimi ale elementului rațional.²⁵⁹

Cu privire la concepția Sfântului Maxim despre slava deșartă, am văzut deja că el stabilește o interdependență între această patimă și iubirea de arginți.²⁶⁰ Acest lucru trebuie, desigur, înțeles în lumina importanței pe care el o dă triadei evagriene a patimilor fundamentale și legăturii lor cu trupul. În același timp, este însă evident la Sfântul Maxim că relația ei principală se stabilește cu elementul rațional al omului. În acord cu tradiția evagriană, Sfântul Maxim arată că slava deșartă – care este foarte greu de biruit²⁶¹ – este o negare a adevăratei cunoașteri (γνώσις)²⁶² și că, prin urmare, cunoașterea autentică exclude slava deșartă.²⁶³ Întrucât este contrară cunoașterii, ea orbește elementul rațional și distruge virtuțile deja întemeiate.²⁶⁴

De aceea Sfântul Maxim este în acord cu tradiția evagriană că slava deșartă se înrudește strâns cu mândria și apare, la monah, după ce și-a biruit patimile inferioare.²⁶⁵ Slava deșartă a monahului se fălește cu virtuțile lui²⁶⁶, dar creștinul trebuie să ocolească toate deșertăciunile ispitelor contradictorii ale slavei și ale rușinii²⁶⁷, căci el așteaptă o altă slavă, care va alunga orice rușine.²⁶⁸

Mândria (ὕπερηφάνια)

Problemele patimii mândriei acoperă un capitol vast în vechile scrieri creștine, legate atât de religie, în sens strict, cât și de etică. Tot așa și la Eva-

²⁵⁷ *De octo spir. mal.* 16; PG 79, 1161 B.

²⁵⁸ 4; PG 79, 1144 C.

²⁵⁹ *Coll.* 24. 15; CSEL 13, p. 691.

²⁶⁰ *Vezi Char* 3. 83, CSC, p. 184.

²⁶¹ *Vezi ibid.* 4. 43; p. 212.

²⁶² Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 573 f. cu referirile. Cu toate acestea, interpretarea lui von Balthasar la *Char* 3. 84 pare să exagereze poziția slavei deșarte.

²⁶³ *Vezi Char* 1. 46; CSC p. 64.

²⁶⁴ *QuDub* 91; CCSG 10, p. 70 f.

²⁶⁵ La omul din lume, slava deșartă are motive exterioare. HAUSHERR, *Philautie*, p. 75, a observat corect că, în acest caz, slava deșartă tinde să includă aspectul mândriei, care se deosebește mai mult în cazul monahului.

²⁶⁶ *Vezi, de ex., Char* 3. 84; CSC, p. 184.

²⁶⁷ *Ep* 2; PG 91, 396 A.

²⁶⁸ *Vezi Ep* 35; PG 91, 629 B.

grie și în tradiția evagriană. Acest complex vast nu poate fi tratat însă în contextul studiului nostru. Aici poate fi suficient să subliniem că, văzută în perspectivă „trihotomică”, patima mândriei aparține, firește, domeniului minții și al facultății raționale. Ambiguitatea slavei deșarte lipsește, mai mult sau mai puțin, în cazul mândriei. Mândria este ultima și cea mai rafinată dintre patimile ierarhiei evagriene. Într-un fragment din scrierile lui Evagrie, mândria este numită „patimă nematerială”.²⁶⁹

Așa cum spuneam mai devreme, mândria este, după Evagrie, în relație antitetică cu senzualitatea și apare la monah atunci când sunt biruite celelalte patimi.²⁷⁰ Sfântul Nil o numește „umflare a sufletului” (οἰδημα ψυχῆς)²⁷¹, iar Sfântul Ioan Casian insistă pe ideea că slava deșartă și mândria pot apărea fără conlucrarea trupului.²⁷² Este foarte important că Sfântul Ioan Casian face o deosebire clară între primele șase patimi ale ierarhiei și ultimele două. Relația dintre patimile primei grupe se caracterizează prin aceea că o patimă dă naștere întotdeauna alteia, atunci când este intensificată. Între prima și a doua grupă nu există o astfel de relație. Ultimul tip de patimă se naște atunci când patimile de primul tip sunt biruite. Dar în cadrul celei de a doua grupări se aplică iarăși aceeași regulă, astfel încât patima slavei deșarte, intensificată, dă naștere mândriei.²⁷³ În *Tractatus ad eundem Eulogium* mândria pare să se nască din slava deșartă, deși ocupă același loc cu pizma, și toate trei sunt împletite.²⁷⁴

La Sfântul Maxim, conceptul mândriei, de asemenea, este clar inspirat din tradiția evagriană.²⁷⁵ Este ultima dintre patimi la care duce, inevitabil, o viață marcată de iubirea de sine.²⁷⁶ Sfântul Maxim arată că slava deșartă și mândria merg împreună²⁷⁷ și că cea dintâi duce la cea din urmă.²⁷⁸ Aflăm mai departe că mândria – pe care Sfântul Maxim o numește, ca și Sfântul

²⁶⁹ Vezi *Par. Graec.* 913 (nr. 44) și 3098 (nr. 6); MUYLDERMANS, *Mus* 44 (1931), pp. 378 și 381, unde diferența dintre mândrie și slavă deșartă este așa de mare încât cea din urmă este descrisă ca πολύύλοος.

²⁷⁰ Vezi p. 268, nn. 62 și 63 de mai sus.

²⁷¹ *De octo spir. mal.* 17; PG 79, 1161 C.

²⁷² *Coll.* 5. 3; PICHIÉRY, p. 190.

²⁷³ *Coll.* 5. 10; PICHIÉRY, p. 197 f.

²⁷⁴ 4; PG 79, 1144 CD.

²⁷⁵ VILLER, „Aux sources de la siritualité”, *RAM* 11 (1930), p. 173, a remarcat din timp această dependență în legătură cu slava deșartă și mândria.

²⁷⁶ *Char* 3. 57; CSC, p. 170.

²⁷⁷ *Ibid.* 3. 84; p. 184.

²⁷⁸ *Ibid.* 3. 56; p. 170; 3. 59 și 61; p. 172.

Nil, „umflare”²⁷⁹ – se înalță atunci când celelalte patimi (ale monahului) sunt legate.²⁸⁰ Omul a căzut odată prin ispita mândriei, însă acum este expus și celorlalte ispite.

După Sfântul Maxim, mândria are un caracter dublu. Ea stabilește o relație greșită cu Dumnezeu și cu aproapele. Monahul, lăudându-se cu virtuțile sale, fie că nu dă slava cuvenită lui Dumnezeu, fie că îl disprețuiește pe fratele său, pentru că lui îi lipsește aceeași măsură a virtuții.²⁸¹ În acest context însă, relația cu Dumnezeu este cel mai important factor. După Sfântul Maxim, mândria constă, mai întâi, în refuzul omului de a-I da slavă lui Dumnezeu și de a recunoaște slăbiciunea naturii umane.²⁸² Este o negare a Cauzei dumnezeiești a virtuților și a naturii.²⁸³ Dar, pe de altă parte, ea stabilește și o relație greșită cu aproapele.²⁸⁴ Prin urmare, remediul ei este adevărata smerenie, care exclude îndrăzneala necuviincioasă față de Dumnezeu și față de semenii²⁸⁵, și punerea faptelor bune pe seama lui Dumnezeu, în loc de a și le aroga.²⁸⁶ În sfârșit, mândria se alungă prin cunoștința propriei slăbiciuni și a puterii dumnezeiești. Ea este, prin excelență, legată de *elementul rațional* al sufletului și din această cauză îl amenință chiar pe omul aflat pe treapta cunoașterii „contemplative”.²⁸⁷

Am văzut cum analiza patimilor la Sfântul Maxim, exemplificată aici prin cele care aparțin ierarhiei evagriene, permite interpretarea lor ca întrebări greșite ale celor trei facultăți ale sufletului. Uneori, acest lucru se afirmă clar, alteori nu. Sfântul Maxim pare să dezvolte această înțelegere „trihotomică” a speculației evagriene despre patimi și păcate, pe care o urmează foarte îndeaproape, mai mult decât a făcut-o Evagrie însuși. Dar trebuie să observăm și că acest aspect al diferențierii, aplicat la patimi, este contrabalansat de aspectul unității structurii umane compuse. În privința unor patimi ca zgârcenia, *acedia* și slava deșartă, Sfântul Maxim nu pierde ocazia de a evidenția poziția lor intermediară și relația interioară între tot felul de întrebări greșite ale puterilor și facultăților sufletului uman.

²⁷⁹ Vezi *Ep* 2; PG 91, 396 A.

²⁸⁰ *Char* 2. 40; CSC, p. 112.

²⁸¹ Vezi *ibid.* 2. 38; p. 110.

²⁸² Vezi *ibid.* 2. 38-39; p. 110 ff. și 3. 84; p. 184.

²⁸³ *Thal* 64; CCSG 22, p. 221.

²⁸⁴ Vezi *ibid.* 54; CCSG 7, p. 449.

²⁸⁵ Vezi *Char* 3. 87; CSC, p. 186.

²⁸⁶ *Ibid.* 3. 62; p. 172.

²⁸⁷ Vezi *QuDub* 35; CCSG 10, p. 151 f.

În cele din urmă, putem remarca, în unele cazuri, un accent corespunzător pe întrebuințarea bună a aceluiași facultăți în raport cu virtuțile considerate remedii pentru fiecare patimă. Nu se poate nega faptul că Sfântul Maxim, cu tot atașamentul său față de tradiția evagriană, a adus aici o contribuție personală armonizată cu antropologia sa. Acest lucru va fi deosebit de clar acum, când vom demonstra cum iscusința lui de a reuni aspectele diferențierii și unității, în această sferă, se leagă direct de concepția sa despre dubla poruncă a iubirii și despre caracterul dublu al iubirii de sine în raport cu efectele dezastruoase ale patimilor și păcatelor în sufletul uman.

5. Dubla poruncă a iubirii și efectul dezintegrator al patimilor

După cum am văzut, convingerea Sfântului Maxim este că patimile și păcatele pot fi împărțite potrivit celor trei facultăți ale sufletului și că diversele patimi implică astfel o întrebuințare greșită a uneia sau a alteia dintre aceste facultăți. Am mai văzut că unele patimi sunt contrare altora, că unele le exclud pe altele și, cu toate acestea, că ele formează un tot unitar, se condiționează unele pe altele și toate sunt expresii ale patimii fundamentale: iubirea de sine.

Pe fondul acesta pare clar că o viață pătimașă se caracterizează, după părerea Sfântului Maxim, printr-un proces de dezintegrare. Diversele feluri de rea întrebuințare a facultăților omului se condiționează unele pe altele și se întăresc reciproc, dar numai spre distrugerea aspectului pozitiv al unității structurii umane compuse. Nici o patimă nu îl satisface pe om, și de aceea ea duce la alte patimi; și toate patimile, mai ales cele ale facultății concupiscente și ale celei raționale, îl despart pe om de Dumnezeu, care este țelul integrator al vieții umane. Dar patimile îl despart pe om și de semenul său. Patimile facultății irascibile, cu ramificațiile lor – ura, calomnia, invidia și ținerea de minte a răului – care distrug comuniunea umană, sunt deosebit de relevante aici.

Disoluția unității umane și a umanității este însă contrară scopului pe care Dumnezeu l-a pus înaintea omului și, prin urmare, contrară dublei porunci a iubirii, care exprimă acest scop. Înțelegerea „trihotomică” a patimilor și a păcatelor duce astfel la o punere în evidență a iubirii de sine, maica tuturor patimilor, iubire de sine văzută ca un refuz de a accepta această du-

blă poruncă și relațiile care decurg din ea și care constituie adevărata unitate a omului. Această ultimă concluzie este de primă importanță pentru Sfântul Maxim – punct în care el a adus o contribuție personală la înțelegerea creștină mai amplă a psihologiei patimilor – și de aceea vom dedica câteva pagini demonstrării perspectivei sale asupra efectelor dezastruoase ale patimilor și păcatelor în raport cu această negare fundamentală a dublei porunci a iubirii și vom încerca să o raportăm la concepția lui „trihotomică”.

Patimile și păcatele umane, cauză a unei duble separări

Punctul nostru de plecare este aici efectul dezintegrator al patimilor și al păcatelor pe care Sfântul Maxim îl scoate în evidență. Am subliniat cu mai multe ocazii că, pentru Sfântul Maxim, natura păcatului și a căderii omului constă în pervertirea capacității naturale a omului pentru plăcere duhovnicească într-o căutare a plăcerii senzuale, așa cum este ea oferită de lumea simțurilor în diversitatea ei multiplă.²⁸⁸ Din iubire de sine omul a ales să-și caute plăcerea în lume și nu în Dumnezeu. Dar acest lucru este contrar naturii sale și astfel a căzut pradă unei dialectici a plăcerii și a durerii, care caracterizează viața omului căzut.²⁸⁹

Urmând acest tipar al vieții pătimase, omul păcătos și-a întărit o γνώμη păcătoasă, care imprimă o anumită predispoziție lucrărilor voinței și ale aspirației.²⁹⁰ Și astfel se realizează următoarea consecință: angrenată în dialectica plăcerii și a durerii, iubirea de sine dă naștere unei întregi serii de patimi, care pot fi în consecință diferențiate, și, prin aceasta, ea dezbină *natura umană cea una în mii de fragmente*.²⁹¹ Prin urmare, putem trage concluzia că, după Sfântul Maxim, există o anumită relație între alipirea pătimașă la lumea simțurilor, în diversitatea ei, și diversitatea patimilor și a păcatelor introdusă în viața umană prin păcat. Mai mult, numeroasele și variatele patimi și păcate au efecte grave asupra unității naturii umane. Nu o pot distruge în întregime, căci principiul naturii umane (λόγος φύσεως al ei) este intenția și scopul preexistent al lui Dumnezeu pentru om, dar distrug manifestările externe ale acestei unitați.

²⁸⁸ Vezi, de ex., *Thal* 61; CCSG 22, p. 85.

²⁸⁹ Vezi *loc. cit.* și *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 31 ff.

²⁹⁰ Vezi despre γνώμη în cap. IV, B, pp. 238-243 de mai sus.

²⁹¹ Vezi *Thal, Prol.*; CCSG 7, p. 33.

Să vedem acum felul în care Sfântul Maxim descrie acest efect. Mai întâi, arată că el se leagă de o atenție falsă asupra caracterului multiplu al lumii din jurul nostru, mai ales așa cum se manifestă în individualitățile altor ființe umane.²⁹² În al doilea rând, subliniază faptul că tocmai opiniile și imaginațiile diverse, ca și variatele metode de stabilire a satisfacției pătimase, inspirate de diavol și rezultând din această falsă atenție, sunt cele care fărâmițează natura umană unică în fragmente.²⁹³ În al treilea rând, observăm că acest rezultat se vedește în raport cu o γνώμη individuală.²⁹⁴ În sfârșit, Sfântul Maxim spune că rădăcina acestei dezbinări și împărțiri a naturii umane se găsește în iubirea de sine, care, la rândul ei, este rădăcina tuturor patimilor.²⁹⁵

Însă aici deja putem observa că aspectele ființei umane individuale și ale rasei umane sunt amestecate. O revoltă interioară a patimilor unei persoane individuale coincide cu dezbinarea exterioară care amenință omenirea. Este caracteristic Sfântului Maxim faptul că, cel puțin o dată, el formulează această identificare în mod explicit, căci după ce a enumerat o serie de patimi care dezintegrează umanitatea și pe fiecare om în parte, încheie referindu-se la „*omul unic*”, astfel dezbinat.²⁹⁶ Prin urmare, nu este surprinzător că Sfântul Maxim se referă adesea tocmai la aspectul *interuman* al unității naturii umane, atunci când vorbește despre efectul separator și dezintegrator al păcatelor și al patimilor. Însă acest lucru nu trebuie să ne facă să uităm că și patimile care privesc în special relația dintre persoană și semenul său își au rădăcina într-un păcat al atașării sensibile și într-o preferință a plăcerilor lumești în locul lui Dumnezeu. După Sfântul Maxim, toate se determină reciproc. Un bun exemplu al acestei coerențe îl reprezintă o afirmație din *Thal* 65, în care Sfântul Maxim arată că printre efectele dezastruoase ale lăcomiei, adică ale celei mai trupești dintre toate patimile, este acela că, prin iubire de sine (φιλαυτία), ea dezbină ceea ce altfel se păstrează în unire prin dragostea de oameni (φιλανθρωπία).²⁹⁷

Pe această bază, Sfântul Maxim scoate în evidență funcția dezintegratoare a păcatelor, patimilor și viciilor asupra întregii naturi umane. El arată că

²⁹² Vezi, de ex., *Ep* 2; PG 91, 400 C și 401 A.

²⁹³ Vezi *ibid.*; 396 D-397 A.

²⁹⁴ Vezi, de ex., *OrDom*; CCSG 23, p. 37 și p. 65 f.; vezi și *Ep* 2; PG 91, 396 D, 400 C-D și 401 A.

²⁹⁵ Vezi *Thal*, *Prol.*; CCSG 7, p. 31 ff.; *Ep* 2; PG 91, 396 D, 397 D și *Ep* 3; 408 D.

²⁹⁶ *Ep* 2; PG 91, 397 D.

²⁹⁷ CCSG 22, p. 297.

există o revoltă și o dezbinare constantă în legătură cu o γνώμη căzută²⁹⁸, astfel încât natura umană este fragmentată în multe părți²⁹⁹, contrar propriului ei principiu (λόγος) conform căruia rămâne nedespărțită.³⁰⁰ Trebuie să înfăptuiască o reconciliere care să împiedice γνώμη să fragmenteze natura umană³⁰¹, astfel încât voința umană să nu mai fie răzvrătită împotriva lui Dumnezeu, căci numai atunci ea se unește cu principiul propriei naturi umane.³⁰²

Astfel patimile produc dezbinări nu numai în persoana individuală, în raport cu principiul și scopul naturii umane, ci și între persoană și semenii săi, pur și simplu pentru că toți oamenii, din providența lui Dumnezeu, sunt chemați să se unească în jurul acestui principiu și scop uman comun.³⁰³ Și prin urmare, patimile îi dezbină pe frați unii de alții³⁰⁴ și îl despart pe om de iubire, pentru că funcția iubirii coincide cu scopul dumnezeiesc dat omului. Despărțirea de dragoste înseamnă de fapt, în acest context, despărțire de finalitatea dumnezeiească a omului și de unitatea umanității. Mai ales în *Char* și în *Ep 2*, Sfântul Maxim scoate în evidență în repetate rânduri această despărțire păcătoasă de dragoste, ca și funcția și scopul unificator al dragostei înseși.³⁰⁵

După Sfântul Maxim, patimile și păcatele pricinuesc o *dublă dezbinare*: de Dumnezeu și de scopul dumnezeiesc al omului, principiul naturii umane, pe de o parte, și de aproapele și de întreaga umanitate, pe de altă parte, și această dezbinare este, așa cum am văzut, numită uneori despărțire de dragoste. Însă această ultimă realitate ne îndreaptă inevitabil spre *dubla* poruncă a iubirii. După cum se susțin cele două aspecte ale dezbinării și despărțirii umane, tot așa și cele două elemente ale poruncii iubirii. Prin urmare, ne întrebăm dacă Sfântul Maxim însuși se îndreaptă, prin propria sa linie de gândire, în această direcție și dacă privește păcatele, patimile și viciile ca o încălcare a *uneia sau a alteia* dintre cele două elemente ale acestei porunci. Și mai departe, concepția sa despre *iubirea de sine*, care este atât rădăcina tuturor patimilor, cât și negarea dragostei adevărate, implică ea însăși două aspecte diferite, corespunzătoare celor două elemente ale poruncii iubirii?

²⁹⁸ *Ep 2*; PG 91, 400 C.

²⁹⁹ *Ibid.*; 400 D.

³⁰⁰ *Ibid.*; 401 A.

³⁰¹ *OrDom*; CCSG 23, p. 37 și p. 65.

³⁰² *Ibid.*; p. 65 f.

³⁰³ *Vezi Char 4. 17*; CSC, p. 200.

³⁰⁴ *Ibid.* 4. 19; p. 200.

³⁰⁵ *Vezi, de ex., ibid.* 4. 16-20; p. 200 ff.; *Ep 2*; PG 91, 401 B-D și *Char 1. 71*; p. 76.

*Dubla poruncă a iubirii ca principiu al diferențierii
dintre patimile și păcatele umane*

Chiar textele Sfântului Maxim ne sugerează un răspuns afirmativ la aceste două probleme. El se referă frecvent, în analiza pe care o face patimilor și virtuților, la dubla poruncă a iubirii și subliniază că cele două aspecte ale ei se întrepătrund profund.³⁰⁶ Ni se spune că dubla dispoziție a iubirii susține pacea îngerilor și a tuturor sfinților din veac³⁰⁷, iar dragostea pentru Dumnezeu și pentru aproapele se cuprinde în desăvârșirea virtuoaasă a minții omului.³⁰⁸ Mai mult, cele două aspecte se susțin reciproc, fiindcă dragostea față de aproapele întărește dragostea de Dumnezeu.³⁰⁹ Și, mai important, putem observa că există anumite patimi care sunt încălcări ale poruncii iubirii față de aproapele și altele care exclud mai ales dragostea de Dumnezeu. Patimi ca ura, întristarea, mânia și ținerea de minte a răului pot foarte bine să fie incluse în prima categorie³¹⁰, în timp ce o patimă ca mândria, în cea de a doua.³¹¹ Dar cum rămâne cu celelalte? În ce măsură poate fi aplicată această diferențiere listei patimilor în general, potrivit celor două aspecte ale poruncii dragostei? La această întrebare răspunde Sfântul Maxim însuși în *Char*, unde pune în legătură dubla dispoziție a iubirii cu dihotomia părții pătimitoare a sufletului, spunând că *dragostea de Dumnezeu se împotrivesc concupiscentei, iar dragostea către aproapele se împotrivesc mâniei.*³¹²

Observăm că interpretarea „trihotomică” a patimilor, de care se leagă, cu siguranță, și această referire la concupiscentă și la iuțime, este folosită de Sfântul Maxim nu doar pentru a face distincție între diferitele tipuri de patimi în general, ci, totodată, pentru o distincție care se raportează la porunca dublă a iubirii. Patimile părții concupiscente denotă o legătură cu lumea simțurilor, care este o tăgăduire a chemării omului de a-L iubi pe Dumnezeu mai presus de toate și de a-și găsi adevărata plăcere și finalitate în El; iar patimile părții irascibile manifestă o neascultare similară față de chemarea de

³⁰⁶ Vezi, de. ex., în legătură cu iubirea ca încununare a tuturor virtuților și, indirect, ca nimicitoare a tuturor patimilor, *Ep* 2; PG 91, 401 CD.

³⁰⁷ *Char* 4. 36; CSC, p. 208.

³⁰⁸ Vezi *ibid.* 4. 40; p. 210.

³⁰⁹ *Asc* 7, PG 90, 917 A.

³¹⁰ Vezi *Char* 1. 61; CSC, p. 72.

³¹¹ Vezi, de ex., *ibid.* 3. 84 și 87; p. 184 ff. Un efect secundar al slavei deșarte și al mândriei este tulburarea relațiilor cu semenii noștri; cf. p. 306 f. de mai sus.

³¹² CSC, p. 226. Sfântul Maxim adaugă o interpretare a celor doi dinari de la Lc. 10: 35, spunând că indică cele două feluri de iubire dăruite pentru restaurarea omului.

a-l iubi pe aproapele ca pe sine însuși. Este de la sine înțeles că ne putem aștepta ca patimile părții raționale să fie considerate o negare a ambelor, deși, în primul rând, a iubirii de Dumnezeu, pentru că ea reprezintă aspectul cel mai înalt și mai cuprinzător al vieții umane adevărate.

Mai trebuie adăugat că această idee nu se limitează la un pasaj anume. În lumina pasajului citat, *Char* 4. 75, apar și alte afirmații în același context, care fac referiri implicite la aceleași idei. Aflăm astfel despre concupiscentă că poate fi transformată într-o iubire arzătoare pentru Dumnezeu, iar iuțimea în dragoste dumnezeiască³¹³, sau că cei care se înfrânează de la plăceri, adică de la ceea ce este legat de patimile elementului concupiscent, trebuie să o facă din dragoste de Dumnezeu.³¹⁴ Și tot așa, Sfântul Maxim arată că scopul poruncilor lui Hristos este acela de a elibera mintea de necumpătate și de ură și de a o aduce la dragostea de Dumnezeu și de aproapele – unde iarăși putem vedea o referire implicită la legătura dintre dihotomia părții pătimitoare a sufletului și dubla poruncă a iubirii, pentru că termenul necumpătate (*ακρασια*) este o rezumare a patimilor concupiscentei, iar termenul ură, a patimilor elementului irascibil.³¹⁵ Așadar, este greu de evitat sentimentul că accentul Sfântului Maxim pe ideea trihotomiei sufletului și în special pe dihotomia părții lui pătimitoare, în analiza pe care o face patimilor și păcatelor, este motivat, cel puțin într-o scriere ca *O sută de capete despre dragoste*, mai mult sau mai puțin, de capacitatea ei de a exprima nu numai diferențieri în unitatea sufletului uman, în care patimile înseamnă o greșită întrebuintare, ci, mai presus de toate, și faptul că patimile și păcatele înseamnă neascultare față de cele două aspecte ale poruncii iubirii.

Dubla înțelegere a iubirii de sine

Acest fapt ne conduce însă la o a doua concluzie. Ne-am pus mai de vreme întrebarea dacă Sfântul Maxim lasă loc și pentru o înțelegere a iubirii de sine care să corespundă acestei înțelegeri a patimilor. Sfântul Maxim răspunde și la această întrebare. În *Char* 4. 37, citim că monahul nu trebuie să-și placă sieși ca să nu-l urască pe fratele său. Nici să fie *iubitor de sine*, căci el trebuie să-L iubească pe Dumnezeu.³¹⁶ Nu este greu să observăm că

³¹³ *Ibid.* 2. 48; p. 116.

³¹⁴ *Ibid.* 3. 65; p. 174.

³¹⁵ Vezi *ibid.* 4. 56; p. 218.

³¹⁶ CSC, p. 208.

acest capitol mic conține nu numai o referire la porunca dublă a dragostei. Mai conține și o afirmație despre cele două aspecte ale iubirii de sine. Iubirea de sine (φιλαυτία), ca sens de bază, înseamnă iubire pentru trup, iubire a poftei senzuale, care implică refuzul adevăratei desfătări oferite omului în Dumnezeu, și de aici vin toate patimile. Iubirea de sine într-un sens mai restrâns, la nivel orizontal, este numită aici αὐταρέσκεια și înseamnă o izolare pătimașă de aproapele, care se leagă ușor de patimile elementului irascibil. Mai trebuie amintit și că, în *Liber asceticus*, Sfântul Maxim arată cum Hristos, Care este liber de toată iubirea de sine, este în primul rând ascultător față de porunca iubirii de Dumnezeu – biruind în pustie ispitele elementului concupiscent – și cum, în al doilea rând – în timpul Patimilor Sale – Își manifestă ascultarea și față de porunca iubirii aproapeului, biruind ispitele legate de facultatea irascibilă.³¹⁷

Înțelegerea „trihotomică” a patimilor este astfel, la Sfântul Maxim, strâns legată de accentul pe care îl pune pe dubla poruncă a iubirii, iar acest lucru corespunde îndeaproape cu accentul pus pe iubirea de sine, ca rădăcină a tuturor patimilor, și pe dragoste, culme a tuturor virtuților. Iubirea de sine naște patimi care dezintegrează structura umană compusă, alterând relația ei cu Dumnezeu și cu semenii. În acest caz, diferențierea devine factor negativ, pentru că susține acest proces de dezintegrare. Dar dragostea, pe de altă parte, implică virtuți care vădesc o întrebuintare corectă a facultăților umane diferențiate, și astfel îl unește pe om și cu Dumnezeu, și cu semenii. În acest caz, diferențierea subliniază aspectul unității. Omul nu este numai un individ izolat, într-o relație izolată cu Dumnezeu. El este membru al speciei umane și împărtășește cu toate ființele umane același principiu integrator al naturii.

În sfârșit, am mai văzut că acțiunea dezintegratoare a patimilor și a păcatelor, înrădăcinată în iubirea de sine, începe cu o alipire de lume în multiplicitatea ei, o lume exterioară, de care omul este legat prin însăși natura sa compusă. Am arătat mai devreme că omul în calitate de microcosmos reflectă lumea creată, a cărei dihotomie fundamentală o poartă în sine, lume al cărei caracter multiplu își are corespondentul în propria diferențiere a omului.³¹⁸ Acum putem vedea, pe de o parte, că acest caracter microcosmic al omului duce la o distrugere pătimașă, atunci când pe om îl guvernează iubirea de sine, pentru că iubirea de sine invită toate patimile să-și pună în apli-

³¹⁷ Vezi *Asc* 10-15; PG 90, 920 A- 924 C. Cf. p. 293 de mai sus.

³¹⁸ Cf. cap. III: A, 5; pp. 158-161 de mai sus.

care funcția lor dezintegratoare conform înseși naturii diferențiate a omului; dar, pe de altă parte, că adevăratul caracter microcosmic al omului se întemeiază deplin atunci când iubirea, sub ambele ei aspecte, îl guvernează pe om, pentru că iubirea invită toate virtuțile să-și realizeze rolul lor de transformare a diverselor facultăți umane, biruind patimile și întrebuițând corect aceste facultăți.

În următorul capitol vom studia felul cum această întemeiere autentică se petrece în iubire și cum virtuțile permit astfel întruparea Logosului în om, ca rezultat al buneii întrebuițări a diverselor facultăți. Și acolo, în mod tipic maximian, aspectul diferențierii se echilibrează prin aspectul unității, care se păstrează prin alipirea de rațiunea naturii umane și prin relația dintre această rațiune (λόγος) și Logosul-Hristos.

B. Reintegrarea prin virtuți

Am văzut cum, după Sfântul Maxim, patimile alcătuiesc o funcție dezintegratoare, atât în raport cu ființa umană individuală, cât și cu umanitatea în întregul ei. Am mai încercat să stabilim o anumită legătură între acest aspect al dezintegrării și accentul pe care îl pune Sfântul Maxim pe ideea trihotomiei sufletului, ca principiu diferențiator al patimilor. În acest context, principiul „trihotomic” de diferențiere în cadrul ierarhiei evagriene a patimilor – la care aderă Sfântul Maxim – ni s-a părut a prezenta un interes deosebit, pentru că patimile pot fi văzute ca forme de întrebuițare greșită a diverselor facultăți ale omului.

Acum, când ne îndreptăm atenția spre planul virtuților, pe fondul celor discutate în prima secțiune a acestui capitol, trebuie să ne întrebăm în ce măsură concepția Sfântului Maxim despre patimi corespunde celei despre virtuți. Corespund în vreun fel ierarhiile virtuților cu cele ale patimilor? Apar virtuțile individuale ca niște corespondente pozitive ale unor patimi? Și sunt aceste virtuți privite și într-o perspectivă „trihotomică”, astfel încât ele să fie înțelese ca întrebuițare bună a uneia dintre cele trei facultăți ale sufletului? Și, în sfârșit, putem continua cu următoarea întrebare: există și o corespondență adecvată între iubirea de sine, ca rădăcină a tuturor patimilor și adevărata iubire – culme a tuturor virtuților? Căci numai atunci când toate aceste întrebări vor primi un răspuns afirmativ vom putea concluziona că aspectele

diferențierii și unității se echilibrează deplin în înțelegerea maximiană a patimilor și a virtuților și numai în acest caz vom putea să spunem că ideea de om ca microcosmos mediator – o lume unificată și unificatoare, în miniatură – este elaborată chiar în detaliile antropologiei sale creștine.

1. Ierarhiile virtuților în comparație cu ierarhiile patimilor

În învățătura sa despre virtuți, Sfântul Maxim este încă și mai îndatorat lui Evagrie decât în învățătura despre patimi. La fel stau lucrurile atunci când încearcă să stabilească o ierarhie a virtuților. Este de ajuns să comparăm epistola lui Evagrie către Anatolius, adică prologul la *Praktikos*, și primele capitole ale primei Sute de capete despre dragoste ale Sfântului Maxim, pentru a demonstra influența evagriană. Singura diferență care merită menționată se poate remarca în privința conceptului iubirii, așa cum vom vedea mai târziu.

Acest lucru nu înseamnă însă că există la ambii scriitori o corespondență strictă între ierarhiile patimilor și ierarhiile virtuților. Motivul este acela că cele două tipuri de ierarhii pot părea, la prima vedere, greu de comparat. În primul rând, nu există un sistem de virtuți comparabil cu ierarhia celor opt patimi a lui Evagrie. Și, în al doilea rând, cele două tipuri de ierarhie sunt construite în moduri foarte diferite. Ierarhia virtuților acoperă o sferă mai largă. Ea pornește de obicei de la restaurarea umană, începând cu credința, și sfârșește cu desăvârșirea creștină în fericirea finală. Spațiul care, în cazul patimilor, e acoperit de ierarhia celor opt, corespunde astfel unei secțiuni foarte mici a ierarhiei virtuților și de aceea virtuțile individuale corespunzătoare patimilor ierarhiei evagriene nu sunt enumerate, de obicei, în ierarhiile virtuților.

Sfântul Maxim și ierarhia evagriană a virtuților

Acest fapt este cel mai bine ilustrat prin compararea ierarhiei evagriene a virtuților din *Praktikos* cu cea a Sfântului Maxim din *Char* 1.³¹⁹ Ierarhia lui Evagrie constă în următoarele „virtuți”: credința, frica de Dumnezeu, înfrânarea, răbdarea și nădejdea, nepătimirea, dragostea, cunoașterea „natura-

³¹⁹ Vezi *Pract., Prol.*; PG 40, 1221 BC și *Char* 1. 2-3; CSC, p. 50.

lă”, „teologia” și sfințenia. Ierarhia Sfântului Maxim este alcătuită din următoarele elemente: credința, frica de Dumnezeu, înfrânarea, răbdarea și îndelunga răbdare, nădejdea în Dumnezeu, nepătimirea și dragostea. După cum vedem sunt doar câteva diferențe. Una este aceea că Evagrie unește răbdarea cu nădejdea, pe când Sfântul Maxim introduce îndelunga răbdare și o asociază cu răbdarea, considerând nădejdea o virtute separată. (În ambele cazuri, se presupune că fiecare virtute conduce la următoarea.) O altă diferență și mai importantă este, așa cum am arătat deja, că Evagrie atribuie o poziție relativ restrânsă iubirii (ἀγάπη) ca final al etapei *vieții practice*, conducând la virtutea mai înaltă, γνῶσις, care unește cu Dumnezeu, pe când Sfântul Maxim își sfârșește enumerarea cu dragostea, deși adaugă în capitolul următor un pasaj special despre cunoaștere.³²⁰

Această diferență pare să indice faptul că Sfântul Maxim nu dorește să stabilească o relație de superioritate între dragoste și cunoaștere, pentru că dragostea, într-un sens mai larg, nu numai că implică o preferință pentru cunoașterea lui Dumnezeu față de oricare alta³²¹, dar, totodată, îl conduce pe om, în toată lucrarea sa intelectuală, la comuniunea deplină cu Dumnezeu.³²² Astfel, în ierarhia sa, acceptă concepția evagriană despre dragoste în sens mai restrâns, ca final al etapei *vieții practice*, dar crezând, așa cum face și acela, într-o noțiune mai largă a dragostei, el preferă să lase în afara ierarhiei sale ultimele virtuți din ierarhia evagriană.³²³

Ne mai interesează, în acest context, să observăm că ierarhia lui Evagrie își are originea probabil într-o ierarhie a virtuților stabilită de Sfântul Clement al Alexandriei, constând în credință, frică de Dumnezeu, nădejde, pocăință (μετάνοια), înfrânare, răbdare, iubire și cunoaștere.³²⁴ În versiunea Sfântului Clement, se pare că iubirea și cunoașterea au fost așezate pe aceeași treaptă și, prin urmare, nu este exclus ca Sfântul Maxim să se fi inspirat, de fapt, de la ierarhia Sfântului Clement.³²⁵

³²⁰ *Char* 1. 4; CSC, p. 50.

³²¹ *Ibid.* 1. 1; p. 50. Definiția aceasta a iubirii este întemeiată pe concepția lui Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 86; PO 28, p. 57.

³²² Cf. B, 4; p. 353 ff. de mai jos.

³²³ Vezi, mai departe, despre problema iubirii în întregul ei și a relației dintre aceasta și cunoștință, secțiunea 4 de mai jos; vezi și SHERWOOD, în ACW, pp. 92 și 235 f., n. 356. – Despre concepția generală despre viața virtuoză la Sfântul Maxim, vezi VÖLKER, *op.cit.*, pp. 201-222.

³²⁴ Vezi *Strom.* 2. 6; GCS Clem. 2, p. 129, 16 ff. Cf. PEGON, în SCH 9, p. 69 f., n. 3.

³²⁵ Despre relația dintre iubirea de aproapele și cunoștință la Sfântul Maxim, vezi p. 353 ff. de mai jos.

Dar oricât de importante ar fi diferențele dintre Sfântul Maxim și Evagrie asupra acestui aspect, similaritatea dintre ierarhii rămâne o realitate predominantă. Iar în legătură cu structura ierarhiilor, această similaritate înseamnă că, deși Sfântul Maxim, lăsând la o parte ultimele virtuți evagriene, își concentrează propria ierarhie mai mult în sfera *vieții practice*, ambele ierarhii conțin doar o parte foarte mică ce corespunde exact celei care acoperă sistemul evagrian al celor opt patimi. Așa-numitele virtuți teologice sunt integrate în ierarhiile ambilor scriitori, iar o virtute ca frica de Dumnezeu ocupă în ambele cazuri un loc important; dar despre nici una dintre aceste virtuți nu se poate spune că ar corespunde exact vreuneia dintre cele opt patimi ale sistemului evagrian. Ierarhiile sunt construite foarte diferit.

Caracterul corespondenței dintre ierarhiile patimilor și ale virtuților

Ar trebui atunci să tragem concluzia că nu există nici o corespondență sau, mai bine spus, că nu există nici o posibilitate, în felul în care sunt construite ierarhiile, de a studia corespondența presupusă chiar de cei doi scriitori? Dacă studiem acele virtuți care pot fi contrastate cu patimile ierarhiei, vom afla de fapt că această problemă poate primi totuși un răspuns diferit de cel la care ne-am putea aștepta.

În sistemul lui Evagrie, virtuțile care pot fi contrastate sunt înfrânarea, răbdarea și nepățimirea și, într-o oarecare măsură, dragostea; în sistemul Sfântului Maxim ele sunt: înfrânarea, răbdarea și îndelunga răbdare, nepățimirea și tot într-o oarecare măsură, dragostea. Acum este clar că o virtute ca înfrânarea se opune mai ales acelor patimi care se leagă cel mai strâns de trup, adică cel puțin lăcomiei și desfrânării. Tot așa, răbdarea, împreună sau fără îndelunga răbdare, trebuie să fie legată, în primul rând, de patimi ca mânia și întristarea, pe când nepățimirea este, într-un fel, corespondentul pozitiv al *acediei*. În sfârșit, dragostea concentrează o supunere virtuoasă față de dubla poruncă a iubirii, care, cel puțin în cazul Sfântului Maxim, am văzut că se opune patimilor diverselor elemente ale sufletului.

Și văzute în această perspectivă, suntem obligați să tragem concluzia că există cel puțin o anumită corespondență între ierarhiile patimilor și virtuților și că această corespondență nu este mai puțin evidentă la Sfântul Maxim decât la Evagrie. Însă diferența importantă este aceea că ierarhiile virtuților au un scop diferit de cel al ierarhiei patimilor, și de aceea corespondența

dintre ele are un caracter general și rezumativ; nu are o natură formală, ci, mai degrabă, este legată de conținutul lor. Dar chiar gradul de corespondență explicită care există permite înțelegerea anumitor virtuți ca fiind contrare patimilor corespunzătoare lor și ca o întrebuițare *bună* a acelor facultăți de care sunt legate patimile.

În cazul Sfântului Maxim, această concluzie restrânsă se poate ilustra și prin alte câteva clasificări ale virtuților pe care el ni le oferă. Așa stau lucrurile cu o ierarhie a virtuților pe care Sfântul Maxim o construiește în *Ep 2*, pentru a demonstra varietatea bunurilor conținute în iubire, culme a tuturor virtuților.³²⁶ Această listă este mult mai lungă decât cea de la *Char 1* și poate mai ușor comparabilă cu ierarhia patimilor. Ea constă în următoarele virtuți: credința, nădejdea, smerenia, blândețea, facerea de bine, mila, înfrânarea, răbdarea, îndelunga răbdare, bunătatea, pacea și bucuria. Dacă lăsăm la o parte virtuțile teologice, putem face ușor același fel de comparație și aici, ca și în cazul primei ierarhii, deși diferențierea acestei ierarhii permite o procedură mai detaliată.³²⁷ O astfel de comparație este înlesnită și de indicațiile Sfântului Maxim în privința patimilor și păcatelor pe care virtuțile enumerate trebuie să le biruiască.

Smerenia (ταπεινωσις) și blândețea (πραότης) sunt, desigur, virtuțile corespunzătoare păcatelor mândriei, adică ultimelor două patimi din ierarhia evagriană. De fapt, Sfântul Maxim nu lasă nici o îndoială în privința aceasta, fiindcă ne spune că smerenia, numită temelie tuturor virtuților³²⁸, îi ajută pe oameni să se cunoască pe ei înșiși și să biruiască „umflarea cea deșartă a mândriei” și că blândețea îi ajută să evite relele opuse, ale slavei și ale rușinii (δόξα și ἄδοξία). În ultimul caz, nu este greu să recunoaștem patima slavei deșarte. Despre facerea de bine (πρόθυμα), care conține, evident, elementul blândeții (πραότης) și al nepătimirii (ἀπάθεια), Sfântul Maxim spune că „ne ajută (...) să rămânem neschimbați în purtarea noastră față de cei ce fac rău și (...) să nu căpătăm o înclinație dușmănoasă față de ei” – afirmație care, fără îndoială, face legătura între această virtute și elementul irascibil și arată că ea este contrară mâniei și poate și întristării. Mila (ἔλεος) este definită în așa fel, încât ea se opune întristării, dar poate și iubirii de arginți. Celelalte virtuți ale ierarhiei nu sunt definite sau descrise, dar

³²⁶ PG 91, 393 D-396 A.

³²⁷ Vezi aici și Gal. 5: 22-23.

³²⁸ Remarcați aici similaritatea dintre această afirmație și poziția importantă a mândriei în tradiția evagriană; mai observați însă și că ierarhia aceasta a virtuților este construită pe o ordine care este aproape ordinea răsturnată a ierarhiei patimilor.

Sfântul Maxim ne oferă cel puțin informația importantă – referindu-se, în același timp, la dihotomia părții pătimitoare a sufletului – că ele potolesc ușor și iuțimea, și concupiscenta. Am putea spune că înfrânarea se opune concupiscentei, adică lăcomiei și desfrânării, iar celelalte, diverselor aspecte ale patimilor elementului irascibil, mai ales întristării și *acediei*.³²⁹ Putem deci încheia că majoritatea elementelor ierarhiei evagriene a patimilor își au corespondentul în această ierarhie a virtuților.

Alte enumerări ale virtuților și problema corespondenței lor cu patimile

Celelalte enumerări ale Sfântului Maxim sunt mai puțin interesante în contextul nostru. Trebuie să observăm că în toate întâlnim virtuți care pot fi raportate clar la una sau la alta dintre facultățile sufletului și, de asemenea, virtuți care corespund anumitor patimi ale ierarhiei evagriene. Însă listele nu sunt construite în vreun raport special cu ierarhia evagriană a patimilor și întotdeauna se pot întâlni reflectări ale altor sisteme, cum ar fi tetrada platoniană a înțelepciunii, bărbăției, cumpătării și dreptății³³⁰, deși acest ultim principiu de diferențiere amintește și el de perspectiva „trihotomică”.

Astfel, în *QuDub* 1.1, Sfântul Maxim vorbește despre virtuțile trupului și despre virtuțile sufletului, iar dintre cele ale sufletului menționează smerenia, blândețea, îndelunga răbdare, nepomenirea răului, nemânierea, nezavistia, lipsa slavei deșarte, cumpătarea și lipsa iubirii de arginți, cărora li se pot găsi ușor corespondentele negative printre patimile ierarhiei evagriene sau printre cele strâns legate de ea.³³¹ În *Ep* 5, unde patimile și virtuțile sunt prezentate împreună, găsim, pe de o parte, toate elementele *tetradei virtuților capitale*, pe care le-am menționat mai sus, și, pe de altă parte, virtuți precum smerenia, blândețea, îndelunga răbdare, primirea de străini, dragostea frățească, pacea și milostivirea.³³² Iar în *Ep* 45, Sfântul Maxim menționează iarăși milostivirea, îndelunga răbdare, smerenia, cumpătarea, nepomenirea ră-

³²⁹ Predominanța patimilor și a virtuților elementului irascibil în ultima parte a listei se datorează probabil faptului că în *Ep* 2 tratează în mod special aspectele iubirii de aproapele.

³³⁰ În *Char* 2. 79, CSC, p. 132 este prezentată doar tetrada aceasta, împreună cu corespondentele ei negative printre patimi.

³³¹ CCSG 10, p. 137.

³³² PG 91, 421 BC.

ului, primirea de străini, dragostea etc.³³³ În sfârșit, în *Loci communes*, care reflectă concepția Sfântului Maxim și unde este citat un număr mare de scriitori, sunt exemplificate mai ales virtuțile tetradei platonice.³³⁴

În toate cazurile menționate anterior, principiul distribuirii este diferit de cel care apare în ierarhiile evagriene ale patimilor și virtuților, iar perspectiva „trihotomică” se reflectă foarte puțin. Dar acest lucru nu exclude o interpretare a virtuților drept corespondente pozitive ale patimilor. Listele de virtuți, uneori sub formă de ierarhii, pe care Sfântul Maxim le construiește în majoritatea cazurilor pentru un anumit scop, într-un anumit context – motiv pentru care diferă atât de mult unele de altele –, nu corespund în sens strict ierarhiei patimilor. Cu toate acestea, ele corespund, în diverse feluri, cu alte liste și enumerări de patimi. Aici nu trebuie să uităm că Sfântul Maxim alcătuiește adesea liste de patimi în același fel în care își alcătuiește listele de virtuți, adică pentru anumite scopuri, iar aceste virtuți sunt prezentate drept corespondente pozitive ale patimilor. Această tendință se demonstrează cel mai clar prin faptul că multe virtuți individuale sunt definite doar ca negări ale patimilor. În sfârșit, seriile de virtuți conțin întotdeauna elemente care se referă la patimi capitale, fie ale tetradei, fie ale ierarhiei evagriene, lucru ce permite, la rândul său, o diferențiere „trihotomică”.

2. Corespondențele dintre virtuți și patimi văzute din perspectivă „trihotomică”

Înainte de a continua cu fiecare virtute în parte și de a studia gradul lor de corespondență cu anumite patimi, trebuie să ne îndreptăm atenția spre câteva enumerări de virtuți care apar la Sfântul Maxim și care sunt, pur și simplu, liste lungi de virtuți, dar care prin raportarea lor la ideea trihotomiei sufletului sau a dihotomiei părții lui pătimitoare, arată în ce măsură Sfântul Maxim consideră virtuțile ca forme de întrebuințare bună ale acelorași facultăți pe care patimile le întrebuințează greșit.

³³³ PG 91, 649 A.

³³⁴ Astfel, chibzuința, în PG 91, 732 A- 736 A; cumpătarea, în 736 B-744 C; bărbăția, în 744 D-749 B, și dreptatea, în 749 B-753 D.

Diferențieri „trihotomice” ale virtuților la Evagrie

Și aici trebuie subliniat fondul evagrian. Însuși Evagrie, în *Praktikos*, face explicite diferențierile „trihotomice” ale virtuților, deși o singură dată ale practicilor exterioare și trupești. Astfel, găsim într-un loc citirile, privegherile și rugăciunile puse în relație cu mintea, postul, lucrul și singurătatea, cu concupiscenta, iar psalmodierea, îndelunga răbdare și mila, cu iuțimea.³³⁵

În alt text Evagrie stabilește o listă de nouă virtuți duhovnicești, aflate în raport cu cele trei părți ale sufletului, dar aici servește drept temei tetrada platonice. Vedem cum chibzuința, pătrunderea și înțelepciunea țin de partea rațională, cumpătarea, milostivirea și înfrânarea, de partea concupiscentă, curajul și răbdarea, de partea irascibilă și, în sfârșit, dreptatea aparține tuturor celor trei.³³⁶ Este însă interesant de observat că în această listă atât virtutea înfrânării, cât și virtutea milostivirii sunt legate de elementul concupiscent³³⁷ Mai departe, se spune că roadele tuturor acestor virtuți sunt cunoașterea și bucuria.³³⁸ Acest lucru arată că tetrada virtuților se integrează aici într-o concepție duhovnicească mai largă, fără a-și pierde perspectiva „trihotomică”. Îndată după acest text, Evagrie prezintă, în final, un al treilea exemplu al aceluiași principiu de diferențiere. Aici, evident, face deosebirea între virtuțile trupești, legate de concupiscentă, și virtuțile psihice, legate de iuțime și încheie cu o referire la funcția rugăciunii în raport cu mintea. Așadar, pentru concupiscentă recomandă postul, privegherile și dormirea pe jos, în timp ce pentru iuțime recomandă îndelunga răbdare, nepomenirea răului și mila (sau milostenia).³³⁹ Dar la Evagrie mai sunt și *alte reflecții* ale concepției „trihotomice” sau „dihotomice” a virtuților. Aici aflăm că milostivirea (milostenia) și blândețea sunt pentru iuțime³⁴⁰, că dragostea este „frâul mâniei”³⁴¹ și că stăpânirea de sine este remediu împotriva păcatelor trupești, iar

³³⁵ *Pract.* 1. 6; PG 40, 1224 A; cf. Sfântul Maxim, *Char* 2. 47; CSC, p. 116, unde, într-o afirmație similară, perspectiva se restrânge la dihotomia părții pătimitoare. Mai vezi și Evagrie, *De mal. cogitat.* 3; PG 79, 1204 C.

³³⁶ *Pract.* 1. 61; PG 40, 1236 C.

³³⁷ În cazul iubirii, acest lucru se explică prin faptul că omul este creat după chipul lui Dumnezeu, ceea ce arată că iubirea este văzută aici ca o perspectivă verticală, ca o relație cu Dumnezeu, contrară relației cu lumea materială pe care o presupun patimile părții concupiscente.

³³⁸ *Pract.* 1. 62; PG 40, 1236 C.

³³⁹ *Ibid.* 1. 63; 1236 C-1237 B.

³⁴⁰ *Ibid.* 1. 11; 1224 C.

³⁴¹ *Ibid.* 1. 26; 1228 D.

dragostea, împotriva celor sufletești.³⁴² În alte contexte, Evagrie arată clar că blândețea și îndelunga răbdare³⁴³ sau dragostea susținută de nepătimire și de îndelungă răbdare³⁴⁴ se îndreaptă împotriva patimilor facultății irascibile, în timp ce înfrânarea este îndreptată împotriva lăcomiei, adică împotriva concupiscentei³⁴⁵ sau împotriva patimilor trupești care, la Evagrie, înseamnă același lucru.³⁴⁶ Mai aflăm că frica de Dumnezeu este remediu pentru slava deșartă³⁴⁷, iar smerenia pentru mândrie³⁴⁸, ceea ce este o referire indirectă la elementul rațional.

Diferențierile „trihotomice” și „dihotomice” ale virtuților la Sfântul Maxim

La Sfântul Maxim, această diferențiere „trihotomică” sau „dihotomică” apare din nou, mai ales în *Char*. Ca și la Evagrie, o diferențiere „trihotomică” este aplicată în primul rând mijloacelor și exercițiilor practice exterioare. Astfel, aflăm că milosteniile sunt bune pentru partea irascibilă, iar postul, pentru cea concupiscentă, în timp ce rugăciunea curățește mintea și o pregătește pentru contemplare.³⁴⁹ În alt pasaj, o serie de astfel de mijloace, împreună cu un număr de virtuți sufletești, sunt diferențiate după dihotomia părții pătimitoare a sufletului. Între aceste mijloace, Sfântul Maxim face mai departe distincție între cele care aparțin unui stadiu primar și cele care țin de al doilea stadiu de dezvoltare (duhovnicească). De exemplu, Sfântul Maxim învață, în privința elementului irascibil, că îndelunga răbdare, nepomenirea răului și blândețea aparțin unui stadiu incipient, în vreme ce iubirea, milostenia, bunătatea și iubirea de oameni, stadiului ulterior.³⁵⁰

Dar, pe de altă parte – și mai important în contextul nostru –, mai sunt pasaje în care sunt înfățișate virtuți specifice celor trei părți și prezentate, într-adevăr, drept corespondente negative ale patimilor specifice aceluiași părți, și astfel interpretate ca o întrebuintare bună a lor. Astfel, cunoașterea

³⁴² *Ibid.* 1. 24; 1228 C.

³⁴³ *De mal. cogitat.* 14; PG 79, 1216 CD și *Tract. ad Eul. monach.* 10; PG 79, 1105 CD.

³⁴⁴ *Tract. ad Eul. monach.* 23; PG 79, 1124 C.

³⁴⁵ *De mal. cogitat.* 25; PG 79, 1229 B.

³⁴⁶ *Tract. ad Eul. monach.* 23; PG 79, 1124 BC.

³⁴⁷ *Ibid.* 25; 1125 A.

³⁴⁸ *Ibid.* 14; 1112 A.

³⁴⁹ *Char* 1. 79; CSC, p. 80.

³⁵⁰ Vezi *ibid.*, 2. 47; p. 116.

și chibzuința sunt ale elementului rațional, dragostea, a elementului irascibil, iar cumpătarea, a elementului concupiscent³⁵¹, sau aflăm că înfrânarea trebuie să caracterizeze elementul concupiscent și dragostea să-l umple pe cel irascibil, în timp ce mintea trebuie să se ocupe cu rugăciunea și contemplarea duhovnicească.³⁵² O altă versiune a aceleiași fel de diferențiere prezintă încă și mai clar partea rațională, ca element separat, care nu se identifică în întregime cu mintea.³⁵³

În sfârșit, mai sunt și alte pasaje în care Sfântul Maxim prezintă numai o distincție duală. Ea poate apărea fie sub forma unei diferențieri între exercițiile fizice și virtuțile sufletului, care la rândul lor pot fi și ele împărțite cu ușurință între cele pentru iuțime și cele pentru concupiscentă³⁵⁴, fie sub forma unei raportări mai generale la dragoste și la înfrânare, virtuți capitale pentru mânia, respectiv pentru concupiscentă.³⁵⁵

Astfel, în acest tip de corespondență, atât la Evagrie, cât și la Sfântul Maxim, perspectiva „trihotomică” este scoasă în evidență mai mult decât în ierarhii și în listele de virtuți. Mai trebuie însă adăugat că această tendință pare să fie mult mai evidentă la Sfântul Maxim decât la Evagrie, și, în același timp, caracterul mai degrabă formal al unora dintre afirmațiile Sfântului Maxim sugerează că această perspectivă a lucrurilor se înțelege de la sine. Am mai văzut cum afirmă explicit că virtuțile capitale ale fiecărei facultăți trebuie privite ca o întrebuițare bună a acelei facultăți, fiind un corespondent pozitiv al patimilor. Așadar, aspectul diferențierii este evaluat pozitiv în raport cu virtuțile, în același fel în care era considerat drept mijloc de descoperire a efectului dezintegrator în raport cu patimile și cu păcatele.

Corespondența dintre patimile și virtuțile individuale în tradiția evagriană

Gradul de corespondență dintre virtuți și patimi apare însă la fel de evident atunci când ajungem să studiem definițiile și descrierile fiecărei virtuți, lucru ce arată că aspectul diferențierii, a cărui bază psihologică se află în primul rând în trihotomie sau în dihotomie, nu este limitat la această bază, ci

³⁵¹ *Ibid.* 3. 3; p. 144.

³⁵² *Ibid.* 4. 15; p. 200; cf. 4. 44; p. 212.

³⁵³ *Ibid.* 4. 80; p. 230.

³⁵⁴ *Vezi ibid.* 2. 57; p. 120.

³⁵⁵ *Vezi ibid.* 4. 57; p. 218 și 4. 72; p. 226.

este dezvoltat totodată într-o distincție între diverse aspecte ale buneii întrebuințări și ale întrebuințării greșite ale fiecărei facultăți.

Și aici Sfântul Maxim construiește pomind de la concepția lui Evagrie și de la tradiția evagriană. Dacă ne concentrăm atenția asupra virtuților raportate la patimile ierarhiei evagriene, descoperim că la Evagrie există deja corespondente pozitive evidente pentru toate patimile, cu excepția zgârceniei, care ocupă, așa cum am văzut, o poziție ambiguă. În unele cazuri aceste corespondente diferă, dar în majoritatea situațiilor tradiția pare să fi fost stabilită de la început. Astfel, înfrânarea corespunde lăcomiei,³⁵⁶ iar cumpătarea desfrânării.³⁵⁷ Dintre patimile facultății irascibile, mânia are corespondent pozitiv în îndelunga răbdare³⁵⁸, iar întristarea în iubire³⁵⁹ sau, în cazul în care este asociată cu *acedia*, în pace și în bucurie.³⁶⁰ Cu toate acestea, mai mult răbdarea este corespondentul *acediei*.³⁶¹ Și, în sfârșit, slava deșartă și mândria au drept corespondent smerenia.³⁶²

Totuși, această corespondență diferențiată este mai bine stabilită și mai sistematizată în tradiția evagriană ulterioară. La Sfântul Nil aflăm chiar că iubirea de arginți are un corespondent explicit, deși slava deșartă, ca și la Evagrie, este prezentată ca o patimă dificilă și versatilă, fără un corespondent pozitiv stabilit.³⁶³ Schema generală este aproape identică cu cea a lui Evagrie. Întâlnim aceeași corespondență între înfrânare și lăcomie,³⁶⁴ între cumpătare și desfrânare³⁶⁵, între îndelungă răbdare și mânie³⁶⁶, între răbdare și *acedie*³⁶⁷ și între smerenie și mândrie.³⁶⁸ Mai sunt adăugate virtutea sără-

³⁵⁶ *De mal. cogitat.* 25; PG 79, 1229 B; cf. *Tract. ad Eul. monach.* 23; PG 79, 1124 BC.

³⁵⁷ *Pract.* 2. 58; PG 40, 1248 C; *De mal. cogitat.* 12; PG 79, 1213 C și *Tract. ad Eul. monach.* 22; PG 79, 1124 A.

³⁵⁸ *Tract. ad Eul. monach.* 5; PG 79, 1100 D.

³⁵⁹ *Loc. cit.*

³⁶⁰ *Tract. ad Eul. monach.* 6; 1101 B.

³⁶¹ *Ibid.* 8; 1104 C și 12; 1109 AB.

³⁶² *Ταπεινοφροσύνη* sau *ταπείνωσις*, vezi *Pract.* 1. 22; PG 40, 1228 B și 2. 58; 1248 C, și *Tract. ad Eul. monach.* 14; PG 79, 1112 A.

³⁶³ Despre slava deșartă, vezi *De octo spir. mal.* 15; PG 79, 1160 C- 1161 A; vezi prezentarea lui Evagrie, unde slava deșartă este cea mai insidioasă dintre patimi în *Tract. ad Eul. monach.* 14; PG 79, 1112 A.

³⁶⁴ *De octo spir. mal.* 2; 1145 C.

³⁶⁵ *Ibid.* 6; 1149 D-1152 A.

³⁶⁶ *Ibid.* 9; 1153 D.

³⁶⁷ *Ibid.* 13; 1157 D.

³⁶⁸ *Ibid.* 18, 19; 1164 A, C.

ciei, care corespunde iubirii de arginți³⁶⁹, și „disprețul pentru cele lumești”, care corespunde întristării.³⁷⁰

Iar în *Tractatus ad eundem Eulogium* – care nu ar trebui, din anumite motive, atribuit lui Evagrie, ci mai degrabă tradiției evagriene de mai târziu – sistemul de corespondență între virtuți și patimi raportat la ierarhia evagriană a patimilor, la care se adaugă în acest caz și pizma, este întru totul fixat, astfel încât sistemul lui Evagrie și cel al Sfântului Nil se combină aici într-unul singur. Rezultatul final este următorul: înfrânare – lăcomie, cumpănare – desfrânare, sărăcie – iubire de arginți, îndelungă răbdare – mânie, răbdare – *acedie*, lipsa slavei deșarte – slavă deșartă, nepizmuire – pizmă, smerenie – mândrie.³⁷¹ La Sfântul Ioan Casian, majoritatea elementelor acestei tradiții evagriene a fost transferată fondului latin, așa cum se poate vedea din următoarele corespondențe: *castitas* – *concupiscentia* și *fornicatio*, *patientia* – *furor*, *salutaris tristitia* (adăugând *plena gaudio*) – *tristitia*, *fortitudo* – *acedia* și *humilitas* – *superbia*.³⁷²

Corespondența dintre patimi individuale și virtuți la Sfântul Maxim

Ajungând acum la relația Sfântului Maxim cu această tradiție, se pot face două observații opuse. Pe de o parte, Sfântul Maxim arată că este familiarizat cu acele corespondențe dintre virtuțile individuale și patimi, pe care le cunoaștem din tradiția evagriană, cel puțin sub forma în care apar ele în scrierile lui Evagrie, întrucât cunoașterea de către Sfântul Maxim a tradiției fixate mai târziu, cu privire la acest aspect, este destul de îndoielnică. Dar, pe de altă parte, este clar că interesul său față de acest tip de corespondență este mai mic decât cel pe care îl manifestă pentru corespondențe care se leagă direct de ideea trihotomică, așa cum am demonstrat mai devreme. De aceea trebuie să încercăm să dăm o explicație acestui fapt. Dar mai întâi să vedem cum prezintă Sfântul Maxim acest al treilea tip de corespondență evagriană între virtuți și patimi.

³⁶⁹ *Ibid.* 7; 1152 C și 8; 1153 AB.

³⁷⁰ *Ibid.* 12; 1157 BC. – Chiar și ἀπάθεια este accentuată, vezi *ibid.* 11; 1157 A și 12; 1157 B.

³⁷¹ *Tract. ad eundem Eul.* 1; PG 79, 1141 A.

³⁷² *Coll.* 5. 23; PICHÉRY, p. 214. O altă formă a primei corespondențe constă în faptul că un corespondent pozitiv al lăcomiei și curviei este *continentia corporalis*, vezi *ibid.* 5. 4; p. 191. ,

Înfrânarea (ἐγκράτεια) este, la Sfântul Maxim, corespondentul pozitiv al patimilor trupești.³⁷³ Ea este înțeleasă ca remediu pentru facultatea concupiscentă în întregul ei.³⁷⁴ Uneori ea îndeplinește această funcție generală împreună cu virtutea cumpătării.³⁷⁵ Așadar, putem trage concluzia că înfrânarea reprezintă corespondentul pozitiv al tuturor patimilor elementului concupiscent.³⁷⁶ Din acest motiv, înfrânarea este însă, ca și la Evagrie, relaționată cu lăcomia, prima dintre patimile concupiscentei, dar, pe de altă parte, și cu desfrânarea, și cu iubirea de arginți.³⁷⁷

Cumpătarea (σωφροσύνη) este utilizată într-un mod similar în relație cu întregul element concupiscent și cu patimile lui. Acesta este adesea cazul pasajelor trihotomice.³⁷⁸ Însă Sfântul Maxim este pe deplin conștient de faptul că principalul corespondent al cumpătării este desfrânarea.³⁷⁹

În *Tractatus ad eundem Eulogium*, vedem cum *sărăcia* (ακτημοσύνη) este prezentată drept corespondent al iubirii de arginți. În *Char*, Sfântul Maxim menționează, de mai multe ori, sărăcia ca termen și ca realitate, dar mai mult în descrierea stărilor îmbunătățite ale călugărilor (împreună cu virtuțile lor) decât în exprimarea unei corespondențe explicite cu patima iubirii de arginți.³⁸⁰ Acest lucru demonstrează probabil faptul că Sfântul Maxim se bazează pe Evagrie în această privință, dar nu și pe tradiția evagriană de mai târziu, deși se întâmplă să menționeze patima iubirii de arginți atunci când pune accent pe sărăcia monastică.³⁸¹

În privința întristării, putem face o observație similară. La Evagrie găsim că pacea și bucuria, împreună cu dragostea, sunt privite drept corespondente pozitive ale întristării. Sfântul Maxim vede acum *dragostea* (ἀγάπη) drept corespondentul consacrat al întristării. Întrucât întristarea ține în primul rând de elementul irascibil al sufletului uman, ne-am așteptat ca el să se refere aici la dragoste doar în sensul iubirii de aproapele, dar, de fapt, se referă în mod vădit la dragostea de Dumnezeu și totodată la dragostea de

³⁷³ Vezi *Char* 1. 64; CSC, p. 72. Cu privire la întregul aspect al corespondenței dintre patimi și virtuți, vezi studiul ulterior al autorului *Man and the Cosmos*, pp. 97-101.

³⁷⁴ Vezi *ibid.* 1. 65; p. 74; 4. 15; p. 200; 4. 57; p. 218 și 4. 79-80; p. 230.

³⁷⁵ *Ibid.* 4. 44; p. 212.

³⁷⁶ Vezi *Asc* 19 și 23; PG 90, 925 D și 929 AB.

³⁷⁷ Vezi *Char* 1. 84; CSC, p. 82 și 4. 49 și 68; pp. 214 și 224.

³⁷⁸ Vezi *ibid.* 3. 1; p. 144 (corespondentul negativ este aici ακολασία, rezumând toate patimile acestui element). Mai vezi și 3. 3; p. 144; p. 212 și 4. 96; p. 236.

³⁷⁹ *Ibid.* 2. 18; p. 98.

³⁸⁰ Vezi *ibid.* 2. 88; p. 136; 3. 85; p. 184 și 4. 67; p. 222.

³⁸¹ Vezi *ibid.* 3. 83; p. 184.

aproapele, fapt ce arată – pe lângă influența directă a lui Evagrie – că înțelege dragostea ca fiind întotdeauna alcătuită din ambele aspecte.³⁸² Prin urmare, Sfântul Maxim se poate referi la dragoste în general³⁸³, sau poate pune în opoziție întristarea cu dragostea de Dumnezeu³⁸⁴, sau – mai des – o poate opune dragostei frățești.³⁸⁵ Este de la sine înțeles că perechea dragoste-întristare are de obicei o cuprindere largă în acest context, și astfel dragostea trebuie înțeleasă ca remediu al tuturor patimilor facultății irascibile.³⁸⁶

Am văzut că *îndelunga răbdare* (μακροθυμία) corespunde patimii mâniei în întreaga tradiție evagriană. Această corespondență se reflectă și la Sfântul Maxim, care consideră *îndelunga răbdare* ca fiind una dintre expresiile iubirii de aproapele.³⁸⁷ Însă și aici Sfântul Maxim deschide o perspectivă mai amplă; în *Liber asceticus*, *îndelunga răbdare* apare ca remediu pentru iuțime (θυμός), într-un sens general.³⁸⁸

Se poate observa o tendință similară și în raport cu slava deșartă, care, așa cum am văzut, nu are un corespondent pozitiv fix printre virtuți, nici la Evagrie, nici la Sfântul Nil. Termenul ἀκενοδοξία, care apare în *Tractatus ad eundem Eulogium*, nu se întâlnește deloc la Sfântul Maxim. Pare să sublinieze însă, într-o anumită măsură, relația slavei deșarte cu facultatea rațională, dar în același timp, el arată că ea afectează buna relație cu aproapele și aduce cu sine periculoase tendințe egocentrice. Prin urmare, el consideră cunoașterea lui Dumnezeu³⁸⁹ sau smerenia³⁹⁰ sau blândețea³⁹¹ corespondențele ei pozitive.

Însă la Sfântul Maxim, ca și în tradiția evagriană și, în general, în tradiția creștină, *smerenia* (ταπείνωσις sau ταπεινοφροσύνη) este corespondentul pozitiv recunoscut pentru mândrie. Acest lucru este exprimat uneori indirect³⁹², alteori direct.³⁹³ Sfântul Maxim prezintă smerenia ca opus al di-

³⁸² Vezi, în special, *ibid.* 1. 41; p. 62, unde se spune că o condiție necesară pentru înlăturarea întristării în relația cu aproapele este iubirea de Dumnezeu.

³⁸³ *Ibid.* 1. 29; p. 58.

³⁸⁴ Vezi și *ibid.* 2. 58; p. 122.

³⁸⁵ Vezi *ibid.* 3. 15; p. 150 și 4. 27; p. 204.

³⁸⁶ Vezi *ibid.* 1. 61; p. 72.

³⁸⁷ Vezi *ibid.* 1. 38; p. 62 și 4. 55; p. 216.

³⁸⁸ Vezi *Asc* 20-22; PG 90, 928 A-929 A.

³⁸⁹ *Char* 1. 46; CSC, p. 64.

³⁹⁰ *Ibid.* 1. 80; p. 80.

³⁹¹ *Ep* 2; PG 91, 396 A.

³⁹² Vezi, de ex., *Char* 2. 38-39; CSC, p. 110 ff. și 3. 62; p. 172.

³⁹³ Vezi, de ex., *ibid.* 3. 87; p. 186.

verselor feluri de mândrie³⁹⁴, ca virtute capabilă să distrugă „umflarea ei cea deșartă”.³⁹⁵ Aici relația ei cu adevărata cunoaștere este importantă, semn că smerenia este încununarea virtuților și ține totodată de elementul rațional.³⁹⁶ Culme a virtuților, smerenia îmblânzește toate patimile³⁹⁷ și se poate numi chiar maica tuturor virtuților.³⁹⁸

Atitudinea critică a Sfântului Maxim față de simpla corespondență între patimi și virtuți

Am observat că Sfântul Maxim cunoștea corespondența evagriană dintre virtuți și patimi – așa cum fusese prezentată de Evagrie însuși –, dar că la el această cunoaștere nu se dezvoltă mai departe într-un sistem mai stabil de corespondențe, așa cum am întâlnit în tradiția evagriană de mai târziu. În această ultimă privință, Sfântul Maxim nu este numai restrictiv; pare să fie mai degrabă dornic să lărgască perspectiva multora dintre virtuțile individuale, astfel încât să iasă în evidență tocmai aspectul *întrebuințării pozitive* a facultăților trihotomiei. Dar de ce este el mai puțin interesat de corespondența strânsă dintre virtuțile individuale și patimi, decât de corespondența care există între virtuți și patimi în general, așa cum se văd ele într-o perspectivă trihotomică?

O parte dintr-un răspuns posibil, cel puțin la această întrebare, se leagă direct de ceea ce am spus despre concepția trihotomică despre patimi la Sfântul Maxim: că ele sunt văzute ca păcate împotriva a două aspecte ale poruncii divine a iubirii sau, cu alte cuvinte, ca două laturi ale patimii fundamentale a iubirii de sine. Deoarece diversele patimi pot fi înțelese ca aparținând acestor două tipuri de iubire de sine, săvârșindu-și funcția dezintegratoare în om, virtuțile corespunzătoare, ca expresii pozitive ale celor două aspecte ale iubirii integratoare, trebuie să fie mai mult decât simple contraste ale patimilor lor. Ele trebuie privite ca expresii multiple ale uneia și aceleiași iubiri, în caracterul ei dublu. Prin urmare, aspectul diferențierii nu trebuie să umbrească aspectul unității, adică aspectul iubirii unificatoare, pentru

³⁹⁴ *Thal* 52; CCSG 7, p. 427.

³⁹⁵ *Ep* 2; PG 91, 396 A.

³⁹⁶ Vezi, de ex., *Thal* 52; CCSG 7, p. 425 ff.; despre cunoștința și smerenia în Hristos, vezi *Ep* 21; PG 91, 604 C.

³⁹⁷ Vezi *Gnost* 1. 15; PG 90, 1088 D.

³⁹⁸ *Ep* 37; PG 91, 632 B.

care el poate mai degrabă să ofere un element de îmbogățire. Și astfel, aspectul iubirii se leagă, în primul rând, de toate cele trei facultăți ale sufletului și de întreaga ființă a omului.

Însă pentru a susține acest răspuns trebuie să aducem trei feluri de dovezi. Mai întâi vom încerca să arătăm punctele în care Sfântul Maxim apără în mod deosebit și păstrează aspectul unității în abordarea virtuților și apoi vom arăta că acest accent pe unitate lasă încă loc pentru sublinierea aspectului diferențierii. Ultimul tip de dovezi va fi expus în ultima secțiune a acestui capitol, care tratează concepția Sfântului Maxim despre virtuți ca întrupare multiformă a Logosului. Dar mai înainte se va lua în considerare primul tip de dovezi în raport cu conceptele de *nepățimire* și *iubire*.

Conceptul de nepățimire (ἀπάθεια) este deosebit de important, întrucât el exprimă o stare virtuoză a sufletului, care prezintă bine aspectul unității într-un sens mai „pasiv”. În tradiția creștină, ea este înțeleasă adesea ca echilibru al sufletului, care deschide drumul adevăratei vieți duhovnicești a minții. Aceasta este cel puțin concepția lui Evagrie despre nepățimire. Se pare că perspectiva unității reprezentată de acest fel de nepățimire este în armonie cu perspectiva virtuților și patimilor, ca fiind legate una de alta într-o corespondență fixă, întrucât o astfel de corespondență trebuie să ducă la echilibru în sufletul virtuos. Dar pentru că am văzut că Sfântul Maxim este mai puțin interesat decât tradiția evagriană de o corespondență stabilită de acest fel, trebuie să ne punem întrebarea dacă noțiunea Sfântului Maxim de nepățimire diferă în vreun fel de cea a lui Evagrie și, mai important, în ce măsură un astfel de echilibru ca cel al conceptului evagrian de nepățimire i-ar fi suficient, mai ales cu privire la felul în care înțelege el iubirea.

De aceea, trebuie mai întâi să studiem noțiunea Sfântului Maxim de nepățimire în comparație cu cea a lui Evagrie și apoi să vedem felul în care Sfântul Maxim privește virtuțile ca expresii ale iubirii în cele două aspecte ale ei și cum iubirea, așa cum o înțelege el, este legată atât de nepățimire, cât și de γνῶσις.

3. Starea de nepățimire

Și Evagrie, și Sfântul Maxim consideră ἀπάθεια ca pe o stare de mijloc în viața de virtute a omului, încununarea vieții practice (*vita practica*), conducând, evident, la libertate în iubire, care deschide posibilitatea adevă-

ratei cunoașteri și contemplări.³⁹⁹ Dar înțeleg ei nepățimirea în același fel? Și cum o concep? Am arătat deja că răspunsul la aceste întrebări poate arunca o lumină asupra poziției lor ușor diferite față de corespondența dintre virtuți și patimi – și, de asemenea, asupra problemei caracterului de microcosmos al omului.

Noțiunea de nepățimire la unii dintre predecesorii Sfântului Maxim

Atât la Evagrie, cât și la Sfântul Maxim, înțelegerea nepățimirii psihice trebuie evaluată în comparație cu aceea a unor scriitori creștini, cum sunt Sfântul Clement al Alexandriei, Origen și Sfântul Grigorie de Nyssa. Este un lucru bine cunoscut că Sfântul Clement poate fi considerat primul scriitor care a făcut din termenul stoic ἀπάθεια, „impasibilitate” un concept cheie în teologia creștină a desăvârșirii duhovnicești. Este, de asemenea, un lucru recunoscut faptul că el a putut să „încreștineze” acest concept asociindu-l cu noțiunea creștină a iubirii (ἀγάπη).⁴⁰⁰ Această asociere s-a îndepărtat, evident, de caracterul pur negativ al noțiunii. Ἀπάθεια nu este numai impassibilitate în sens stoic, ci, în primul rând, o libertate duhovnicească, ce permite o consacrare umană deplină lui Dumnezeu în iubire și, în acest sens, ea nu implică indiferență.

Întâlnim deja la Sfântul Clement două caracteristici ale noțiunii creștine a nepățimirii; 1) *ea este asociată cu iubirea* care îl are ca subiect pe Dumnezeu și, în consecință, este considerată o stare a sufletului pregătitoare pentru comuniunea cu Dumnezeu; 2) această relație cu Dumnezeu se reflectă chiar în ἀπάθεια, care este privită ca *imitare a lui Dumnezeu*, El Însuși fiind ἀπαθής. Caracterul pasiv al conceptului nu este însă cu totul înlăturat, pentru că este înțeles, virtual, ca implicând o totală libertate față de patimi, și pentru că iubirea cu care se asociază este privită mai degrabă ca intimitate cu Dumnezeu, decât ca dorință pătimasă față de El. Acest lucru lasă o anumită ambiguitate conceptului, așa cum îl întâlnim pe teren creștin, și cu care scriitorii creștini de mai târziu au trebuit să se confrunte într-o anumită măsură.⁴⁰¹

³⁹⁹ Evagrie, *Pract., Prol.* PG 40, 1221 BC și Sfântul Maxim, *Char* 1: 2-3; CSC, p. 50.

⁴⁰⁰ Vezi, de ex., CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 69.

⁴⁰¹ Despre istoria conceptului de ἀπάθεια, vezi BARDY, *art. „Apatheia”*, DSp 1, coll. 727-746.

Sfântul Clement vede nepătimirea ca desăvârșire a înfrânării (ἐγκράτεια)⁴⁰², o pace a sufletului fără dorințe. Această pace este chipul ἀπάθεια-ei lui Dumnezeu⁴⁰³ și a lui Hristos, a cărui ἀπάθεια este aceea a lui Dumnezeu.⁴⁰⁴ Însă aici intră în discuție încreștinarea conceptului, căci desăvârșirea lui Hristos este, evident, una atât a nepătimirii, cât și a iubirii.⁴⁰⁵ Și astfel, în această asociere creștină a nepătimirii și a iubirii, conceptul stoic al nepătimirii nuanțează inevitabil înțelegerea iubirii, iar chipul creștin al iubirii nuanțează înțelegerea nepătimirii. În acest sens, iubirea îl eliberează pe om și de poftă (ὀρεξις) și de patimi, dar îl ferește pe adevăratul contemplativ să devină cu totul indiferent și lipsit de compasiune.⁴⁰⁶ De fapt, ἀγάπη înlocuiește în gnostic toate „emoțiile”, și acest lucru dă posibilitatea Sfântului Clement să vorbească indirect, în acest context, chiar și despre emoții, deși numai în măsura în care ele sunt expresii ale iubirii.⁴⁰⁷

Mai trebuie adăugat că starea de desăvârșire la care se ajunge astfel în suflet este numită de Sfântul Clement „semnul (χαρακτήρ) dreptății”⁴⁰⁸ – expresie ce subliniază aspectul *echilibrului* în nepătimire, întrucât ne amintește faptul că cele patru virtuți cardinale (platonice) și în special dreptatea, erau și ele înțelese ca un fel de echilibru, care exclude atât excesele pozitive, cât și pe cele negative.⁴⁰⁹ Conceptul încreștinat al nepătimirii exprimă tocmai acest vechi ideal al unui echilibru necesar al sufletului, fără a exclude totala consacrare scopului suprem al vieții omului.

O astfel de viziune înaltă a păcii și a echilibrului desăvârșit este însă greu de realizat în viața practică, și acesta poate fi unul dintre motivele pentru care Origen a dat o mai mică importanță conceptului de ἀπάθεια.⁴¹⁰ Pe de altă parte, Sfântul Grigorie de Nyssa l-a folosit mai mult. Această noțiune are un rol important în concepția Sfântului Grigorie despre libertatea duhovnicească și este, ca atare, strâns legată de conceptul său de îndrăzneală (παρρησία)⁴¹¹ – fapt care se leagă și de ideea intimității cu Dumnezeu, pe

⁴⁰² Cf. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia*, p. 56 f.

⁴⁰³ Cf. *ibid.*, p. 57 f. și 66 f.

⁴⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 58 ff. și CROUZEL, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁰⁵ Cf. RÜTHER, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁰⁶ Vezi *ibid.*, p. 73 f.

⁴⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 95.

⁴⁰⁸ Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 69 cu ref.

⁴⁰⁹ Vezi cu privire la acest aspect, de ex., F. COPLESTON, *A History of Philosophy I, Greece and Rome*², Londra 1961, p. 33 f.

⁴¹⁰ Cf. BARDY, *art. cit.*, col. 732 f.

⁴¹¹ Cf. Gaith, *La conception de la liberté*, p. 53.

care am întâlnit-o în concepția Sfântului Clement despre iubirea nepătimașă. Noțiunea de nepătimire la Sfântul Grigorie se raportează mai departe la termeni ca virtute și curăție⁴¹², dar și la noțiunile dreptății (ca și la Sfântul Clement) și fericirii, triadă despre care se spune că alcătuiește Împărăția lui Dumnezeu.⁴¹³ Ca și Sfântul Clement, Sfântul Grigorie consideră că nepătımirea este legată în primul rând de chipul lui Dumnezeu din om.⁴¹⁴ Acest lucru implică însă, așa cum a arătat Daniélou, o atitudine nestoică, deoarece pentru Sfântul Grigorie, nepătımirea înseamnă participare activă a sufletului la viața dumnezeiască⁴¹⁵ și imitarea naturii divine.⁴¹⁶ Curățirea și ἀπάθεια sunt cele care permit întipărirea (χαρακτήρ; cf. Sfântului Clement) naturii divine în sufletul uman.⁴¹⁷ Însă tendința nestoică merge totuși mai departe: Sfântul Grigorie este deschis ideii unui fel de *plăcere* care se cunoaște în ἀπάθεια, iar Daniélou subliniază din nou caracterul creștin al conceptului Sfântului Grigorie de nepătımire în concluzia sa legată de conținutul pozitiv al acestuia. Este viața în Hristos Însuși, cu dragostea Lui.⁴¹⁸

În sfârșit, o tendință similară se regăsește și la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, pentru care nepătımirea se subordonează iubirii. Prin urmare, ea nu are o funcție pur negativă. Nepătımirea reprezintă o premisă pentru adevărata vedere al lui Dumnezeu⁴¹⁹ și nu este înțeleasă în mod stoic.⁴²⁰

Vom încerca acum să studiem conceptul evagrian de nepătımire în comparație cu această tradiție și vom încerca să înțelegem diferența care poate exista între el și Sfântul Maxim sub acest aspect. Similaritățile sunt evidente, dar există și abateri interesante de la tradiția generală.

⁴¹² Cf. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique*, p. 92.

⁴¹³ *In Eccles.*, hom. 5; JAEGGER, 5. p. 372,1 ff.

⁴¹⁴ Cf. GAITH, *op. cit.*, p. 53.

⁴¹⁵ DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 94.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁴¹⁷ Cf. *ibid.*, *op. cit.*, p. 101. Chiar teologia apofatică a Sfântului Grigorie include nepătımirea umană ca element important, întrucât aici se spune că nepătımirea îi permite omului să-l cunoască pe Dumnezeu deși îi este inaccesibil; cf. *ibid.*, p. 96.

⁴¹⁸ *Ibid.*, pp. 93 și 103.

⁴¹⁹ Cf. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, p. 66 f.

⁴²⁰ Cf. și ROQUES, „Le primat du Transcendant dans la purification de l'intelligence selon de Pseudo-Denys”, *RAM* 23 (1947), p. 162.

Concepția lui Evagrie despre nepătimire

Accentul pe care îl pune Evagrie pe nepătimire, ca încununare a virtuților practice, este foarte puternic. Viața practică (*vita practica*) rezidă în împlinirea poruncilor, iar „floarea” ei este nepătimirea.⁴²¹ Evagrie, ca și Sfântul Clement, o vede ca desăvârșire a înfrânării, pe care o și întrece, întrucât ea înseamnă o înlăturare chiar și a gândurilor nepătimase, în vreme ce înfrânarea înseamnă desființarea păcatului cu fapta. Din acest motiv nepătimirea poate fi interpretată ca circumcizia lăuntrică, duhovnicească, despre care vorbește Sfântul Pavel la Rom. 2, 29.⁴²² Nepătimirea se restrânge astfel la suflet și la lucrările lui. Sufletul „practic” este tronul ei⁴²³, și nu privește mintea, ci numai sufletul.⁴²⁴

Nepătimirea desăvârșită înseamnă biruința totală asupra demonilor⁴²⁵, o anumită stabilitate a gândului, indiferent de impresiile exterioare, și de acelea, în acest sens restrâns, înseamnă și o anumită stare binecuvântată⁴²⁶, pentru că un suflet nepătimitor rămâne nemișcat nu numai spre lucruri, ci și spre amintirea lor.⁴²⁷ Astfel Evagrie, ca și Sfântul Grigorie de Nyssa, poate spune că nepătimirea împreună cu adevărata cunoaștere a lucrurilor reprezintă Împărăția lui Dumnezeu.⁴²⁸ Din acest motiv ea mai poate fi interpretată ca veșmântul de nuntă despre care vorbește Hristos.⁴²⁹

Însă aici atingem un punct în care se poate recunoaște o anumită diferență între concepția lui Evagrie despre nepătimire și cea a altor scriitori creștini pe care i-am menționat. De fapt, se găsesc la Evagrie anumite afir-

⁴²¹ Vezi *Pract.* 1. 53; PG 40, 1233 B.

⁴²² *De mal. cogitat.* 25; PG 79, 1229 C.

⁴²³ Vezi *Mirror for Monks*, nr.31; GRESSMAN, p. 155.

⁴²⁴ *Cent. gnost.* 1.81; OCP 5, p. 230; cf. PO28, p. 55. HAUSHERR, „Une enigme d'Evagre le Pontique”. *Centurie II* 50, RSR 23 (1933), pp. 321-325, a arătat că atunci când Evagrie, în *Cent. gnost.* 2.50 (PO: 28, p. 81), spune că „cele două capete vor fi încununate cu trandafiri și pânză”, el se referă la ἀπρόθεια ca la o cunună a sufletului și la cunoștința duhovnicească ca la o cunună a minții. De asemenea, el atrage atenția asupra textului din *Cent. gnost.* 3.49 (PG 28, p. 117), unde Evagrie afirmă că mintea nu va fi încununată cu o „cunoștință substanțială” decât dacă a respins cunoștința ei despre cele două lupte, adică a mâniei și a concupiscentei (p. 325).

⁴²⁵ Vezi *Pract.* 2.60; PG 40, 1248 D.

⁴²⁶ *De mal. cogit.* 22; PG 79, 1225 A.

⁴²⁷ *Pract.* 1. 39; PG 40, 1232 B.

⁴²⁸ *Ibid.* 1. 39; PG 40, 1221 D. Desigur, cunoașterea Sfintei Treimi este și cunoașterea Împărăției lui Dumnezeu, deși aici ea este pusă în legătură cu mintea.

⁴²⁹ Vezi *ibid.*, 1. 64; 1237 D.

mații despre nepătimire care par să exprime o înțelegere mai mult necreștină sau cel puțin mai origenistă decât se poate întâlni într-altă parte. Accentul pe care îl pune Evagrie pe funcția negativă este evident. Nepătimirea duce, desigur, la o cunoaștere pozitivă, ca și în scrierile Sfântului Grigorie, iar cunoașterea lui Dumnezeu este scopul omului, dar caracteristic lui Evagrie îi este faptul că în acest context simte nevoia să pună accent pe ideea că un suflet care prin harul lui Dumnezeu este purtat către o astfel de cunoaștere „pe aripile nepătimirii” s-a *despărțit de trup*.⁴³⁰ Aici conceptul de nepătimire este foarte strâns legat de dihotomia origenistă a omului.

Într-adevăr, Evagrie consideră că iubirea se naște din nepătimire⁴³¹ și în acest sens leagă foarte strâns cele două concepte, așa cum fac ceilalți reprezentanți ai gândirii creștine în privința nepătimirii. Dar este interesant de observat că numai în legătura ei cu această nepătimire se poate spune că iubirea însăși înlătură patimile, că însuflețește îndelunga răbdare, că îmblânzește mânia, că produce smerenie și distruge mândria, în vreme ce iubirea în sine se spune că nu-L are decât pe Dumnezeu, pentru că ea este Dumnezeu.⁴³² Această afirmație pare într-o anumită măsură să excludă chiar accentul restrâns pe care Sfântul Clement îl pune pe elementele emoționale ale expresiilor iubirii. Așa cum vom vedea, exclude într-adevăr concepția Sfântului Maxim despre dragoste ca având toate virtuțile. De fapt, Evagrie este chiar dornic să sublinieze poziția sa sub acest aspect, întrucât el afirmă explicit că acela care se despătimește este într-adevăr *liber de virtutea răbdării*, în același fel în care cel care este desăvârșit este liber de înfrânare. Evident, ambele sunt „excluse”, pentru că nu mai sunt considerate necesare.⁴³³ *Vita practica* este o etapă întreagă, ce trebuie parcursă și lăsată în urmă.

Poate că mai trebuie adăugate câteva referiri care se regăsesc la Evagrie cu privire la nepătimire, ca ceva pur „negativ”, ca golire a sufletului, care se realizează spre folosul minții, elementul dumnezeiesc din om. Evagrie face aici o diferență foarte clară între suflet și minte, restrângând nepătimirea la sfera celei dintâi. O altă expresie a acestei perspective este afirmația lui Evagrie, că un semn al nepătimirii (adică al detașării de suflet) îl reprezintă faptul că mintea este atât de liberă, încât începe să-și recunoască propria splen-

⁴³⁰ *Cent. Gnost.* 2. 6; OCP 5, p. 230. Această eliberare de trup este asemănătoare cu ceea ce Plotinus, de exemplu, înțelegea prin ἀπάθεια, dar despre care un teolog ca Daniélou spune că nu așa stau lucrurile la Sfântul Grigorie de Nyssa; vezi DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 93 f.

⁴³¹ Vezi *Pract.* 1. 53; PG 40, 1233 B.

⁴³² *Tract. ad. Eul. Monach.* 23; PG 79, 1124 C.

⁴³³ Vezi *Pract.* 1. 40; PG 40, 1232 B.

doare.⁴³⁴ De asemenea, Evagrie spune că nepătimirea aparține sufletului rațional care tăgăduiește dorințele lumești, afirmație care, în contextul ei, indică faptul că el nu ar accepta întrebuițarea pozitivă a termenilor dorință și plăcere, așa cum o întâlnim, de exemplu, la Sfântul Grigorie de Nyssa.⁴³⁵

Mai trebuie, în sfârșit, observat că Evagrie spune că nu este posibil să-i iubești pe toți oamenii la fel, dar că este posibil să trăiești ἀπαθῶς cu ei.⁴³⁶ Aici Evagrie revelează clar un concept de ἀπάθεια, pe care îl înțelege ca echilibru în sens „negativ”, un fel de nealipire, neostilitate, dar nu ca echilibru în sens pozitiv, cum ar fi iubirea egală pentru toți semenii. Nepătimirea se apropie aici foarte mult de indiferența stoică, iar relația ei cu iubirea pare să fie văzută ca fiind doar în raport cu dragostea pentru Dumnezeu, în vreme ce iubirea pentru aproapele este restrânsă de circumstanțe care se depășesc numai printr-o atitudine „pasivă” a nepătimirii. Nu este greu de observat aici că interesul fundamental al lui Evagrie în legătură cu virtuțile constă în faptul că ele biruiesc (și echilibrează) patimile, stabilind astfel o liniște interioară în suflet, care permite minții să se înalțe către Dumnezeu și că aceste virtuți implică o utilizare pozitivă a facultăților sufletului, numai în sensul că ele aduc aceste facultăți la pacea lăuntrică.

Concepția Sfântului Maxim despre nepătimire și influența evagriană

În multe privințe Sfântul Maxim împărtășește convingerile lui Evagrie, de care este puternic influențat sub acest aspect. Sfântul Maxim este de acord cu Evagrie că nepătimirea se leagă strâns de împlinirea virtuoză a poruncilor, cu toate că o depășește.⁴³⁷ La fel ca și Evagrie, consideră că nepătimirea înseamnă nu numai eliberare de influența irațională a lucrurilor, ci și de gândul la lucruri și că ideile lucrurilor trebuie să fie doar înțelesuri *simple*.⁴³⁸ El mai subliniază și că iuțimea și concupiscenta trebuie să se detașeze atât de lucruri, cât și de nălucirile cauzate de ele.⁴³⁹

⁴³⁴ *Ibid.* 1. 36; 1232A.

⁴³⁵ Vezi *ibid.*, 1. 64; 1237 D.

⁴³⁶ *Ibid.* 2. 100; 1252 B.

⁴³⁷ Vezi *Char* 1. 77; CSC, p. 78 și 2. 22; p. 100.

⁴³⁸ *Ibid.* 1. 91 și 93; 84 ff. Lucrurile trebuie să fie posedate fără patimă, vezi *ibid.*, 2. 89; p. 138.

⁴³⁹ *Ibid.* 3. 35; p. 160.

Pe aceeași linie de gândire, Sfântul Maxim – în strânsă asociere cu Evagrie – își dezvoltă în *Gnost.* gândirea sa mistică despre cea de a șasea zi, care simbolizează dezvoltarea naturală a virtuților „practice” și care este urmată de a șaptea zi, a cunoașterii naturale, și de a opta zi, care înseamnă îndumnezeirea.⁴⁴⁰ Conform acestei speculații, a șasea zi se poate sărbători fie după lege, prima etapă, fie după Evanghelie, o a doua etapă, desăvârșită. În primul caz, omul scapă din tirania patimilor trecând prin Marea Roșie în deșertul eliberării de patimi, adică ὀπρόθεια negativă, dar ajunge și la o trecere finală, prin Iordan, în pământul făgăduit al virtuților.⁴⁴¹ În al doilea caz, chiar și prima mișcare a păcatului este înăbușită în totala nepătimire, care duce la ștergerea gândurilor nepătimase și chiar a închipuirilor simple, o trecere mai înaltă, prin Marea Roșie, în pustiu ὀπρόθεια-ei desăvârșite, din care omul poate intra, prin har, în pământul făgăduit al cunoașterii dumnezeiești și poate deveni el însuși templu al Duhului Sfânt.⁴⁴² În ambele cazuri nepătimirea, Sabatul pustiei, implică astfel o golire pură, dar tot în ambele cazuri ea duce la lucrări pozitive: în virtuți și în contemplarea mai înaltă. Însă trebuie să observăm, la fel ca și von Balthasar⁴⁴³, că deși schema gândirii este evagriană, accentul special al lui Evagrie este pus pe această golire negativă a nepătimirii, în vreme ce Sfântul Maxim permite și o lucrare *naturală* a virtuților în strânsă legătură cu nepătimirea.⁴⁴⁴ Dar desigur că acest lucru nu-l împiedică să vorbească despre Sabat ca despre o încetare desăvârșită a acțiunii patimilor.⁴⁴⁵

Astfel, există la Sfântul Maxim, pe de o parte, un accent clar pe nepătimire, ca fiind în sine o funcție întru totul „negativă”, o golire de patimi. Sub acest aspect, influența lui Evagrie este evidentă. Putem chiar observa că atunci când Sfântul Maxim, urmând tradiția generală creștină, asociază foar-

⁴⁴⁰ Vezi *Gnost.* 1.55; PG 90, 1104 B; cf. 1.51; 1101 C. Cu privire la rolul și importanța acestei categorii de speculație în Biserica primară, vezi mai departe rezumatul lui von Balthasar, KL², p. 617 ff. cu ref.

⁴⁴¹ *Gnost.* 1. 52; 1101C.

⁴⁴² 1. 53; 1101 D-1104 A.

⁴⁴³ KL², p. 619 f.

⁴⁴⁴ Cf. în acest punct *Pyrrh.*; PG 91, 309 B.

⁴⁴⁵ Vezi, de asemenea, *Thal*; CCSG 22, p. 279. Vezi aici cum înțelege Sfântul Maxim conceptul de nepătimire în raport cu problema vieții și a morții, crucială pentru mintea omului, care este prezentată în UN MOINE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE DE ROUMANIE (= A. SCRIMA), „L'avenement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine”, *Istina* 3 (1958), p. 323. Vezi, de asemenea, analiza conceptului ὀπρόθεια la Sfântul Maxim, în prezentarea lui VÖLKER, *op. cit.*, pp. 410-423.

te strâns nepătimirea cu iubirea, acest lucru influențează în parte felul în care prezintă el iubirea. Astfel, arată că, de exemplu, iubirea desăvârșită nu numai că disprețuiește patimile, dar chiar și această viață în sine, ca și moartea – un bun exemplu pentru felul în care conceptul nepătimirii a nuanțat întrucâtva noțiunea iubirii.⁴⁴⁶

Însă nepătimirea și iubirea sunt amândouă integrate într-o dezvoltare psihologică ce oferă o explicație foarte clară a felului în care este înțeles caracterul iubirii. *Vita practica* implică o bună întrebuințare a mijloacelor umane, care duce la o stare purificată a sufletului, în care discernământul devine posibil, și tocmai din acest discernământ rezultă nepătimirea, din care odrăsește iubirea desăvârșită.⁴⁴⁷ Aspectul crucial este acela că nepătimirea presupune o înțelegere lină și nepătimașă a creației lui Dumnezeu, un discernământ rațional și, prin urmare, acest aspect definește caracterul ei. Nepătimirea nu este la Sfântul Maxim dispreț pentru lumea creată, iar dragostea care izvorăște din nepătimire este dragostea pentru Dumnezeu ca Ziditor, dragoste care nu exclude niciodată al doilea aspect al său: iubirea de semeni.⁴⁴⁸

Mai trebuie poate adăugat aici că, în deplin acord cu accentul pe discernământ, Sfântul Maxim subliniază și relația strânsă dintre nepătimire și smerenie. Am văzut că smerenia, corespondent pozitiv al mândriei, este în primul rând a facultății raționale⁴⁴⁹, iar asocierea nepătimirii și a smereniei subliniază tocmai că trebuie implicate toate facultățile sufletului. Cadrul psihologic al acestei asocieri este, desigur, acela că omul, în cunoașterea sa parțială, cunoaștere mereu amenințată de patimile facultăților pătimitoare, trebuie să se detașeze de patimi și, în același timp, să se smerească, întrucât cunoașterea lui este limitată.⁴⁵⁰ Așadar, nepătimirea nu este numai o pregătire pentru cunoaștere, adică pentru o întrebuințare deplină și corectă a facultății raționale, ca și a minții, dar și un partener în întrebuințarea bună a facultății raționale, și anume în smerenie. Această întrebuințare bună este, desigur, concepută aici în termeni negativi, dar, cu toate acestea, ea implică o înțelegere adevărată a propriilor condiții ale omului.

⁴⁴⁶ Vezi *Char* 1.72; CSC, p. 76.

⁴⁴⁷ Vezi *ibid.* 4. 91; p. 234.

⁴⁴⁸ Caracteristic Sfântului Maxim, capitolul care urmărește descrierea pe care el o face dezvoltării psihologice, pe care am comentat-o acum, tratează aspectul înrudit al nepătimirii și se apropie foarte mult, de fapt, de o descriere a iubirii de aproapele; vezi 4. 92; *loc. cit.*

⁴⁴⁹ Cf. p. 297 de mai sus.

⁴⁵⁰ Vezi *Char* 4. 57-58; CSC, p. 218.

O transformare din interior a conceptului de nepătimire

Influența evagriană asupra concepției Sfântului Maxim despre nepătimire pare să se modifice parțial, pe baza integrării acestui concept în perspectiva sa generală asupra restaurării și desăvârșirii umane. Dar mai important este faptul că putem recunoaște încă un aspect al nepătimirii în scrierile sale, o înțelegere pozitivă a ei. Se pare de fapt că, dacă înțelegerea tradițională a ἀπάθεια-ei a nuanțat întrucâtva concepția sa despre iubire, această noțiune a iubirii a nuanțat într-o mult mai mare măsură concepția sa despre nepătimire. Putem vedea această tendință mai întâi în descrierea pe care Sfântul Maxim o face nepătimirii lui Dumnezeu, nepătimire pe care omul o imită. Dumnezeu, Care este și bun și nepătimitor, manifestă aceste două atribute tocmai în iubirea Lui egală pentru toți.⁴⁵¹ Aspectul echilibrului, atât de intim legat de conceptul nepătimirii (ἀπάθεια), se transferă astfel în planul tratării egale a celorlalți, și tocmai asocierea bunătății și a nepătimirii este cea care permite schimbarea de accent. Însă rezultatul este că noțiunea de nepătimire în sine este înzestrată cu *un element de activitate*.

Această tendință se poate acum recunoaște și la nivel uman. Mai întâi se stabilește o asociere strânsă între nepătimire și iubire. Observăm că Sfântul Maxim descrie, în mai multe rânduri, starea de nepătimire, în așa fel încât ea devine aproape identică cu iubirea. Înfrânarea totală de la patimi și iubirea desăvârșită a tuturor sunt strâns unite.⁴⁵² Cel care disprețuiește toate patimile este totodată liber de disprețul aproapelui, adică își manifestă dragostea de aproapele.⁴⁵³ Prin urmare, o nepătimire nedesăvârșită înseamnă o iubire nedesăvârșită.⁴⁵⁴ Cel care este desăvârșit în iubire a atins totodată culmea nepătimirii, ambele ducând la desființarea diferenței dintre „iudeu și elin” etc, de la Gal. 3: 28. Nepătimirea și iubirea nepărtinitoare sunt aproape același lucru, atât pentru oameni, cât și pentru Dumnezeu.⁴⁵⁵

Prin urmare, Sfântul Maxim nu este deloc gata să accepte ideea evagriană a nepătimirii în raport cu aproapele, care necesită mai puțin decât iubirea nepărtinitoare față de toți⁴⁵⁶, deși este foarte conștient de dificultățile pe

⁴⁵¹ *Ibid.* 1. 25; p. 28.

⁴⁵² Vezi, de exemplu, *ibid.* 4. 42; p. 210.

⁴⁵³ *Ibid.* 4. 49; p. 214.

⁴⁵⁴ *Ibid.* 4. 92; p. 234.

⁴⁵⁵ Vezi *ibid.* 2. 30; p. 106.

⁴⁵⁶ Vezi, în special, *ibid.* 1. 61; p. 72 și 2. 10; p. 94.

care le implică o astfel de cerință.⁴⁵⁷ Dacă vrem să facem o distincție clară sub acest aspect, cu siguranță că această activitate este atribuită iubirii și nu nepătimirii, dar pare tot atât de clar că *aspectul echilibrului în conceptul de nepătimire a fost transferat necesității de nepărtinire în lucrarea iubirii desăvârșite*.⁴⁵⁸

Acum putem să mergem mai departe. Am văzut deja că Sfântul Maxim dorește mai mult decât Evagrie să sublinieze relația strânsă dintre nepătimire și iubire și totodată faptul că pentru el, nepătimirea se integrează într-o perspectivă generală a restaurării desăvârșirii umane, care antrenează toate facultățile omului. Am observat că acest ultim aspect modifică noțiunea de nepătimire în sensul ei negativ. Dar acum poate fi confirmat dintr-o latură pozitivă. Fiindcă Sfântul Maxim spune explicit că un suflet desăvârșit – ne amintim că nepătimirea este în primul rând legată de desăvârșirea sufletului – este acela ale cărui puteri pătimitoare tind în întregime către Dumnezeu.⁴⁵⁹ Dumnezeu este El Însuși nepătimitor (*απαθής*), iar nepătimirea omului trebuie să fie o imitare a nepătimirii lui Dumnezeu. Dar imitarea presupune o dispoziție volițională, o intenție (*διόθεσις*), spune Sfântul Maxim tot așa cum virtutea ține de *γνώμη*.⁴⁶⁰

Așadar, energia naturală a omului este cea care se eliberează și se dezvoltă în imitarea lui Dumnezeu, deși, desigur, ea conlucrează cu harul divin în comuniune cu Hristos, care este Dumnezeu și Om. Iar această energie naturală trebuie să fie a omului întreg, alcătuit din trup și din suflet, din elemente sensibile și inteligibile, întrucât acest lucru este în acord cu principiul naturii sale. Așadar, nepătimirea nu poate fi doar un fel de golire. În aspectul ei negativ, ea este o golire de patimi, dar în aspectul ei pozitiv se leagă de buna întrebuințare a tuturor facultăților omului în perspectiva scopului său dumnezeiesc și în slujba iubirii. Sfântul Maxim spune acest lucru explicit într-un pasaj din *Thal* 54, unde arată că *habitus*-ul nepătimirii nu este numai o condiție negativă pentru atingerea contemplării și a adevăratei cunoașteri, o stare de pace în sine, ci și o stare în care „fața” unei minți nepătimașe, dispoziția (*διόθεσις*) psihică a omului se înalță spre lauda lui Dumnezeu, față *formată din multe și variate virtuți*.⁴⁶¹ Așadar, nu în golirea de sine îl

⁴⁵⁷ Vezi 4. 82; CSC, p. 230.

⁴⁵⁸ În această privință, vezi analiza lui Sherwood asupra diferenței dintre Evagrie și Sfântul Maxim în raport cu necesitatea iubirii nepărtinitoare, în ACW, p. 93.

⁴⁵⁹ *Char* 3.98; CSC, p. 190.

⁴⁶⁰ *Ep* 1; PG 91, 364 AB.

⁴⁶¹ CSCG 7, p. 445 ff.

laudă omul pe Dumnezeu, ci într-o plinătate a virtuților sale, care sunt ale naturii sale, iar aceste virtuți sunt multiple, ele variază după însăși varietatea alcătuirii omului, după diferențierea facultăților sale naturale.

În încheiere vom spune că, întrucât conceptul de nepătimire la Sfântul Maxim este atât de strâns asociat cu lucrările pozitive ale iubirii, vom înțelege acum de ce îl interesează mai puțin stabilirea unui simplu echilibru între virtuți și patimi decât sublinierea funcțiilor pozitive ale diverselor facultăți ale sufletului uman, așa cum se dezvoltă ele într-o viață multiplă de virtute. Am văzut că această atitudine nu este împărtășită de Evagrie și că, prin urmare, Sfântul Maxim, în ciuda influenței doctrinei evagriene a virtuților și a patimilor, se apropie aici mai mult de alți scriitori creștini care au utilizat conceptul de nepătimire în teologia lor.⁴⁶²

Dar atunci, concluzia firească este că tocmai ideea de om ca microcosmos creat, investit cu misiunea de mediator este aceea care servește cel mai bine prezentării poziției Sfântului Maxim cu privire la funcția pozitivă a virtuților în raport cu diversele facultăți ale omului. Pe el nu îl interesează, ca pe Evagrie, îndepărtarea de elementele inferioare ale omului, ci restaurarea și reintegrarea omului ca întreg.

Însă această reintegrare trebuie să se săvârșească în iubire. În secțiunea următoare vom vedea cum iubirea, ca factor integrator, tocmai din acest motiv primește aprecierea de culme a virtuților – nu ca desființare a lor, așa cum o întâlnim la Evagrie. Mai departe, vom vedea și cum este ea înțeleasă în caracterul ei dublu, ca întrebuițare bună a celor două facultăți pătimitoare ale sufletului uman, iar în final, vom vedea cum este ea prezentată ca mod de îndumnezeire și de împlinire duhovnicească.

4. Iubirea – factor integrator

Prin urmare, în această secțiune ne vom concentra atenția asupra iubirii din *trei unghiuri diferite*: a) iubirea în relație cu alte virtuți, ca rezumat și încununare a lor; b) iubirea în cele două aspecte ale ei, dragostea de Dumnezeu și dragostea de aproapele, aplicabile virtuților diverselor facultăți ale sufletului, și c) iubirea în raportul ei general cu cunoașterea și cu îndumnezei-

⁴⁶² Sensul de bază este antievagrian, spune von Balthasar, KL², p. 410, într-un comentariu similar asupra întrebuițării conceptului ἀπάθεια de către Sfântul Maxim. Vezi și KL², p. 557 f.

rea.⁴⁶³ Din această triplă perspectivă vom putea vedea mai clar cum Sfântul Maxim păstrează ideea de om ca microcosmos, în învățătura sa despre restaurarea „naturală” prin lucrarea virtuților.

Dragostea ca încununare integratoare a tuturor virtuților

Am văzut că Evagrie este de părere că nepătimirea desăvârșită face ca toate celelalte virtuți să nu mai fie necesare și că iubirea ca atare nu are nimic altceva decât pe Dumnezeu.⁴⁶⁴ Aceste afirmații par să arate în primul rând o înțelegere „negativă” a virtuților. Singura lor funcție este aceea de a birui patimile și de a stabili un echilibru în suflet, lucru care dă posibilitatea minții umane să își consacre întreaga putere intelectuală iubirii lui Dumnezeu. Totodată, această perspectivă se leagă strâns de dihotomia clar origenistă a lui Evagrie între părțile inferioare și cele superioare ale omului. Caracterul compozit al unității umane create este doar accidental, iar acest lucru exclude o înțelegere cu adevărat microcosmică a omului.

Dar care este poziția Sfântului Maxim în relație cu această problemă a iubirii, a nepătimirii și a virtuților în varietatea lor? Aceasta este de fapt o întrebare-test pentru a descoperi cât de departe dorește Sfântul Maxim să împingă consecințele logice ale propriei sale concepții despre om ca microcosmos și ale respingerii origenismului.

Desigur Sfântul Maxim exprimă adesea ideea că *agapi*, care pentru el înseamnă de obicei și iubire și dragoste, este cea mai însemnată dintre toate virtuțile, încununarea și rezumatul tuturor.⁴⁶⁵ Ea este numită cea mai însemnată dintre virtuțile generale.⁴⁶⁶ Aflăm mai departe că virtuțile duc împreună la dragoste. Ele conduc la dragoste și sfârșesc în dragoste⁴⁶⁷, care este binele mai presus de tot binele.⁴⁶⁸ Această legătură strânsă cu virtuțile este adevă-

⁴⁶³ Vom reveni asupra punctului c. și în cadrul cap.VI, unde va fi studiat aspectul medierii umane. Aici ne vom concentra atenția asupra restaurării omului ca microcosmos. Am tratat această temă în cartea mea mai recentă *Man and the Cosmos*, pp. 101-108.

⁴⁶⁴ Vezi p. 334 mai sus.

⁴⁶⁵ În paginile ce urmează, ca și în întregul tezei acesteia, am ales să reproducem termenul ἀγάπη, în special în cazul Sfântului Maxim, prin „dragoste” sau „iubire”, întrucât include ambele aspecte, iar termenul ἔρως necesită o completare și ar trebui tradus prin „iubire pofitoare” etc.

⁴⁶⁶ Vezi *Thal*; CCSG 7, p. 269 și *Amb* 21; PG 91, 1249 B. Ἀγάπη, ca sumă a întregii lucrări exemplare a lui Hristos, este elaborată convingător de HEINZER, *op. cit.*, pp. 423-445.

⁴⁶⁷ *Thal* 54; CCSG 7, p. 451; cf. *Ep* 2; PG 91, 396 B.

⁴⁶⁸ *Ep* 2; PG 91, 401 C.

rată și în aspectul de dorință (ἐρωσ) al iubirii, care este susținută de toate virtuțile în supunerea ei desăvârșită față de Dumnezeu.⁴⁶⁹ Dar oare la Sfântul Maxim această idee implică, așa cum se întâmplă la Evagrie, faptul că dragostea „exclue” ca să spunem așa celelalte virtuți, făcându-le inutile, sau mai degrabă faptul că dragostea include celelalte virtuți, în aceea că ea împlinește funcțiile lor?

La prima vedere, poate părea că diferența dintre Sfântul Maxim și Evagrie este foarte mică. În *Char* 1.1, aflăm că dragostea este o dispoziție în care nici o făptură nu poate fi preferată cunoașterii lui Dumnezeu⁴⁷⁰, definiție care se apropie foarte mult de înțelegerea evagriană a dragostei, în relația ei cu *gnosis*⁴⁷¹, și care pune întregul accent pe dragoste ca ușă spre cunoaștere (*gnosis*), părănd să lase la o parte aspectul dragostei ca împlinire a virtuților. Tot astfel, Sfântul Maxim subliniază explicit sau implicit strânsa legătură dintre dragoste și *purificare*⁴⁷², iar acest lucru pare să facă aspectul „negativ” al dragostei – dragostea ca biruință finală asupra tuturor patimilor – să domine asupra aspectului ei pozitiv, și anume relația ei cu virtuțile. Însă nu trebuie să uităm că Sfântul Maxim consideră virtuțile ca fiind naturale în om și din acest motiv nu trebuie să sublinieze mereu aspectul pozitiv al dragostei sau al nepătimirii, întrucât omul restaurat este pentru el întotdeauna un om virtuos.⁴⁷³

Dar, lucru și mai important, Sfântul Maxim explică foarte clar că el concepe relația dintre dragoste și celelalte virtuți într-un mod diferit de cel pe care îl întâlnim la Evagrie. Astfel, în *Ep* 2 arată – în cinstea iubirii – că ea *posedă* sau include toate virtuțile și continuă să descrie o ierarhie a lor, în care am recunoscut deja influențe atât ale ierarhiei evagriene, cât și ale înțelegerii „trihotomice” a virtuților.⁴⁷⁴ Nici o „formă” de bine nu se află în afara dragostei, spune el, nici celelalte virtuți teologice, nici cele care țin exclusiv de *viața practică*. Și mai putem observa că el scoate în evidență acest caracter al dragostei, în ciuda faptului că ultimele virtuți menționate se definesc drept corespondente pozitive ale patimilor.

⁴⁶⁹ Vezi *Char* 1. 11; CSC, p. 52.

⁴⁷⁰ CSC, p. 50.

⁴⁷¹ Vezi *Cent. gnost.* 1. 86; PO 28, p. 57, în care definiția este aproape identică cu cea a Sfântului Maxim.

⁴⁷² Vezi *Char* 4. 72; CSC, p. 226; cf. 2. 6.; p. 92: ἐρωσ și purificarea. Vezi, de exemplu, și PEGON, SCH 9, p. 69, n. 1.

⁴⁷³ Vezi în privința aceasta HAUSHERR, *Philautie*, p. 134 f.

⁴⁷⁴ Vezi *Ep* 2; PG 91, 393 C-396 B.

Prin urmare, dragostea nu este prezentată ca substitut „desăvârșit” al virtuților mai mici, pe care le „exclue” în principiu, făcând ca ele să nu mai fie necesare, ci ca împlinire a lor, care include celelalte virtuți în unitatea ei mai înaltă și susține omul prin puterea lor.⁴⁷⁵ O înțelegere similară a iubirii apare și în altă parte, unde Sfântul Maxim spune că cei care au atins desăvârșirea iubirii, înălțându-și aripile sufletului prin virtuți, sunt cei care „vor fi răpiți în nori” (I Tes. 4. 17) și nu vor veni la judecată.⁴⁷⁶

Ne putem întreba care sunt motivele care stau la baza acestei diferențe de accent la Sfântul Maxim în comparație cu Evagrie. Perspectiva sa pozitivă asupra omului, creat ca unitate compusă, este, desigur, motivul principal. Dacă virtuțile sunt funcții ale facultăților naturale, ele nu pot fi excluse din lucrările superioare ale omului. Într-un fel sau altul, acestea trebuie să fie integrate într-însele. Dar, probabil, că mai sunt și alte motive. Unul ar fi acela că înseși virtuțile, fiind o întrebuintare pozitivă a facultăților naturale ale omului, sunt considerate naturale.⁴⁷⁷ Ca expresii ale naturii sale, ele nu sunt accidentale, ci necesare.

O altă explicație este aceea că Sfântul Maxim face diferență, în concepția sa generală despre iubire, între dorința naturală (care este *ἔρωσ*) și darul dumnezeiesc (care este *ἀγάπη*), așa cum a arătat Sherwood.⁴⁷⁸ În iubire, ca funcție generală a omului, aceste două elemente se întrepătrund. Ele sunt integrate intim, iar dragostea umană nu-și va pierde niciodată elementul dorinței și al aspirației naturale – așa cum nici omul în întregul său nu va pierde niciodată diferența de substanță care deosebește natura sa de natura lui Dumnezeu –, dar numai în unirea mistică în iubire se va uni omul cu Dumnezeu. Și tocmai această iubire integrată, dorința naturală purtată de dragostea dumnezeiască, este cea care, în împlinirea virtuților, poate să conducă omul spre scopul său dumnezeiesc, și numai prin ea este posibilă împlinirea funcției mediatore a omului ca microcosmos.⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ PEGON observase deja caracterul acesta inclusiv al iubirii, așa cum este înțeles de Sfântul Maxim, și a subliniat diferența dintre acesta și Evagrie în această privință.

⁴⁷⁶ Vezi *QuDub* 1, 10; CCSG 10, p. 142.

⁴⁷⁷ Vezi *Pyrrh*; PG 91, 309B, unde această poziție îl surprinde pe Pyrrhus, căci el nu poate înțelege cum poate fi ea compatibilă cu diferențele calitative dintre oameni.

⁴⁷⁸ Vezi Sherwood, în ACW, p. 83.

⁴⁷⁹ Chiar în privința lucrării dragostei, desăvârșirea umană ține de o perihoreză autentică.

Dimensiunea dublă a iubirii în viața de virtute

Am văzut mai devreme că există la Sfântul Maxim o anumită legătură între interesul pentru trihotomia sufletului și insistența pe *dubla* poruncă a iubirii, care se observă în felul cum tratează patimile.⁴⁸⁰ Dragostea de Dumnezeu se opune patimilor și păcatelor facultății concupiscente, iar dragostea pentru aproapele, celor ale facultății irascibile.⁴⁸¹ Am spus mai departe că patimile legate de facultatea rațională trebuie să fie sub incidența ambelor aspecte ale poruncii iubirii, deși mai ales a dragostei de Dumnezeu, întrucât aceasta este o formă mai înaltă a iubirii, care, în principiu, include dragostea pentru aproapele. În sfârșit, am observat că acestei diferențieri a patimilor după relația cu un aspect sau altul al dublei porunci a iubirii, și anume, ca două feluri de neascultare față de această poruncă, îi corespunde o dublă iubire de sine, o „iubire de sine” care se opune dragostei de Dumnezeu și o „satisfacere a sinelui”, care se opune iubirii pentru aproapele.⁴⁸²

Acum trebuie să urmăm mai departe această linie de gândire. Cât de mult elaborează Sfântul Maxim dubla diferențiere în raport cu *virtuțile* ca manifestări pozitive? Sunt virtuțile, cu alte cuvinte, prezentate ca forme de iubire sub ambele ei aspecte în aceeași măsură în care ele sunt prezentate ca virtuți ale unuia sau altuia dintre elementele sufletului? Un răspuns afirmativ la această întrebare ar fi important, întrucât ar însemna că Sfântul Maxim, în prezentarea pe care o face iubirii ca factor integrator, susține în același timp aspectul diferențierii, în relație cu sufletul și în relație cu omenirea, ca și în relație cu însăși porunca iubirii, adică susține aspectul microcosmic al omului restaurat și al umanității restaurate.

De fapt nu este greu să dăm un astfel de răspuns pozitiv, deoarece caracterul dublu al iubirii este subliniat de-a lungul întregii analize maximiene în legătură cu puterea integratoare a iubirii și a virtuților ca manifestări ale iubirii. Mai întâi, însuși conceptul iubirii conține o referire la această realitate. Am observat mai sus că iubirea ca dorință (ἔρως), expresie a capacității naturale umane de a dori, este integrată iubirii ca dar dumnezeiesc (ἀγάπη).⁴⁸³ Acum putem adăuga că, dintr-un alt punct de vedere, aceste două aspecte ale iubirii, iubirea ca dorință și iubirea ca dar dumnezeiesc, sunt re-

⁴⁸⁰ Vezi A. 5; pp. 311-314 de mai sus.

⁴⁸¹ Vezi *Char* 4. 75; CSC, p. 226 ff.

⁴⁸² Vezi *ibid.* 4. 37; p. 208, unde ele sunt prezentate ca ἀβταρέσκεια și, respectiv, φιλαυτία.

⁴⁸³ Vezi p. 311 de mai sus.

flectate amândouă la nivel strict *uman* astfel încât concupiscenta se transformă prin iubire în ἔρωσ, iar iuțimea în ἀγάπη.⁴⁸⁴ Dar aceste două feluri de iubire se află, evident, în corespondență cu două aspecte ale iubirii de sine, pe care le-am menționat mai sus. Sfântul Maxim subliniază că iubirea în forma ei doritoare (ἔρωσ τῆς ἀγάπης) „nu se mai simte nici pe sine” și „nici vreun lucru oarecare”.⁴⁸⁵ Această simțire pentru sine nu poate fi nimic altceva decât iubirea de sine în sens de ἀὐταρέσκεια și astfel, această afirmație privește iubirea în sensul de a-L dori numai pe Dumnezeu, adică în sensul unei concupiscente transformate. Prin urmare, porunca iubirii de Dumnezeu se leagă în primul rând de alipirea doritoare a omului, care nu trebuie acordată nici unei creaturi, în timp ce porunca dragostei de aproapele cere o stare de spirit care, datorită relației sale fixate cu Dumnezeu, include o afecțiune iubitoare (ἀγάπη, în sensul ei restrâns) către toate ființele umane.

Accentul Sfântului Maxim pe iubirea de Dumnezeu pune pe deplin în valoare porunca iubirii aproapelui. Iubirea aproapelui nu implică un atașament față de oameni care are același caracter ca și atașamentul pe care îl implică iubirea de Dumnezeu. Este o stare de spirit care se împărtășește din

⁴⁸⁴ Vezi *ibid.* 2.48; CSC p. 116. Evident că A. NYGREN, în *Den kristna kälekstanken genom tiderna. Eros och agape* 2², pp. 415-418, nu remarcă caracterul complicat al conceptului de iubire la Sfântul Maxim. El consideră că Sfântul Maxim folosește termenii ἔρωσ și ἀγάπη fără nici o distincție, și ajunge, prin urmare, fără dificultate la concluzia că aspectul ἔρωσ, așa cum îl înțelege el, este dominant. Este adevărat că Sfântul Maxim afirmă că Dumnezeu Însuși este atât ἀγάπη, cât și ἔρωσ (vezi *Amb* 23; PG 91, 1260 C), și o face cu referirea explicită la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, cel care în *De div. nom.* 4. 11-12 (PG 3, 708 B-709 C) a apărut folosirea creștină a termenului ἔρωσ alături de ἀγάπη (cf. VON BALTHASAR, KL², p. 416, n. 2) – și chiar îl considera ca fiind aspectul mai dumnezeiesc –, dar, totodată, îl definea în așa fel, încât semnifica o putere unificatoare, care include chiar purtarea de grijă a celui superior pentru cel inferior (PG 3, 709 CD). În ce măsură Sfântul Maxim este de acord cu evaluarea aceasta înaltă a lui ἔρωσ de către Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul nu este foarte clar, pentru că scolia la care Nygren se referă în această privință ar putea fi scrisă de Ioan de Skytopolis și nu de Sfântul Maxim (vezi *In Div. nom.* 4. 12; PG 4, 265 A; cf. NYGREN, *op.cit.*, p. 415, n. 5). Ceea ce rămâne însă un lucru stabilit este faptul că Sfântul Maxim le consideră expresii sinonime în relație cu Dumnezeu – așa cum putem vedea într-o scolie care foarte probabil a fost scrisă de Sfântul Maxim însuși (*In div. nom.* 4. 14; PG 4, 265 CD; despre autenticitatea acestei scolii, vezi VON BALTHASAR, KL², p. 672). La nivel dumnezeiesc, ἔρωσ și ἀγάπη pot fi privite ca sinonime, întrucât Dumnezeu este Cauza tuturor, dar la nivelul ființelor umane ele sunt separate în ἔρωσ, ca dorință naturală, și ἀγάπη, ca stare dumnezeiască a minții. Neputința lui Nygren de a vedea distincția aceasta l-a împiedicat să înțeleagă expresia Sfântului Maxim ἔρωσ τῆς ἀγάπης (vezi NYGREN, *op. cit.*, p. 416, n. 3).

⁴⁸⁵ *Char* 1. 10; CSC, p. 52.

dragostea lui Dumnezeu față de oameni. Astfel, iubirea este capabilă să includă pozitiv funcțiile active ale facultăților umane, atât ale concupiscentei, cât și ale iușimii. Dar, desigur, ea include și puterea facultății raționale.

Prin urmare, Sfântul Maxim este gata să sublinieze că mintea, atunci când înaintează în dorirea (ἔρως) dragostei, este susținută de *toate* virtuțile, și nu mai puțin de rugăciunea curată, care este o virtute a minții înseși sau a facultății raționale puse în slujba minții.⁴⁸⁶

Accentul pus pe includerea tuturor virtuților în lucrarea iubirii, dorința supremă, implică însă faptul că iubirea aproapelui este inclusă în iubirea de Dumnezeu, idee pe care Sfântul Maxim o exprimă de mai multe ori.⁴⁸⁷ Apare exprimată într-o formă negativă atunci când Sfântul Maxim afirmă că iubirea de Dumnezeu exclude ura față de aproapele⁴⁸⁸ și ca cerință pozitivă, atunci când Sfântul Maxim subliniază că dragostea de aproapele trebuie să izvorască din dragostea de Dumnezeu.⁴⁸⁹ Făcând referire la I In. 4. 20, Sfântul Maxim merge chiar mai departe și spune că dragostea față de aproapele este cea mai clară dovadă că omul îl iubește pe Dumnezeu.⁴⁹⁰

Așa cum am arătat mai înainte, legătura strânsă dintre noțiunile de nepătimire și dragoste implică probabil și faptul că aspectul echilibrului legat de nepătimire a fost transferat iubirii, ca necesitate a iubirii *nepărtinitoare* față de toți. De fapt, această necesitate este adesea repetată de Sfântul Maxim⁴⁹¹, căci el o consideră expresie a iubirii desăvârșite. Ea este formulată foarte clar, deși paradoxal, într-o convingere că cel care nu iubește nimic omenesc iubește toți oamenii⁴⁹², afirmație care înseamnă că cel care își dăruiește întreaga iubire lui Dumnezeu nu este afectat de nici o alipire oarecare de lume, și astfel este capabil să iubească toți oamenii în mod nepătimitor, imitând însăși dragostea lui Dumnezeu față toți. Pe de altă parte, ținerea de minte a răului este un semn al lumescului și implică o adorare a creaturilor în locul Creatorului.⁴⁹³

Așadar, apare evident convingerea Sfântului Maxim că dragostea de Dumnezeu, adevăratul scop al vieții omului, în care omul este chemat să-și

⁴⁸⁶ Vezi *ibid.* 1. 11; p. 52.

⁴⁸⁷ *Ibid.* 1. 13; p. 54 și 1. 23; p. 56.

⁴⁸⁸ *Ibid.* 1. 15-16; p. 54.

⁴⁸⁹ *Ibid.* 2. 9; p. 92 ff.

⁴⁹⁰ *Ep* 2; PG 91, 401 D-404 A.

⁴⁹¹ Vezi, de ex., *Char* 1. 61; CSC, p. 72; 1. 71; p. 76; 2. 30; p. 106; 4. 98; p. 238 și *Ep* 2; PG 91, 400 C.

⁴⁹² *Ibid.* 3. 37; p. 160.

⁴⁹³ Vezi *ibid.* 1. 20; p. 56.

afle adevărata plăcere, nu numai că desființează toate patimile⁴⁹⁴, dar totodată include pozitiv în ea toate virtuțile. Lucrările și modul de viață monastic, precum postul, privegherea, cântarea, rugăciunea și cugetarea bună față de frați, sunt toate expresii ale iubirii.⁴⁹⁵ Dar cum se diferențiază această convingere după trihotomia sufletului și după caracterul dublu al poruncii iubirii? Vom încerca să răspundem la această întrebare în raport cu fiecare dintre cele trei facultăți psihice.

Dubla poruncă a iubirii și înțelegerea „trihotomică” a virtuților la Sfântul Maxim

Sfântul Maxim formulează clar relația dintre *iubirea de Dumnezeu* și buna întrebuințare a *facultății concupiscente*. Astfel, aflăm că sfințenia neprihănirii naște iubirea (de Dumnezeu)⁴⁹⁶ sau că cel ce își păstrează trupul nesupus plăcerii îl are împreună slujitor spre lucrarea celor bune.⁴⁹⁷ Îndeletniciri precum postirea și privegherea sunt, de asemenea, expresii ale iubirii de Dumnezeu.⁴⁹⁸ Sfântul Maxim afirmă chiar că însăși facultatea concupiscentei se poate transforma în dorire sfântă de Dumnezeu, care îl mișcă pe om spre scopul său.⁴⁹⁹

Relația dintre *iubirea aproapelui* și buna întrebuințare a *facultății irascibile* este încă și mai frecvent indicată. Astfel, aflăm că îndelunga răbdare și bunătatea aparțin dragostei (pentru aproapele), deși lipsa lor desparte totodată, indirect, și de Dumnezeu⁵⁰⁰, sau că facerea de bine, îndelunga răbdare și răbdarea sunt lucrări ale dragostei (față de aproapele), și nu doar remedii pentru patimile corespunzătoare.⁵⁰¹ Dragostea este, desigur, privită ca remediu împotriva patimilor facultății irascibile⁵⁰², dar aceasta nu este de ajuns, pentru că doar facerea de bine lucrătoare este de ajuns, după părerea Sfântului Maxim, pentru a exprima iubirea față de aproapele.⁵⁰³

⁴⁹⁴ *Ibid.* 2. 7; p. 92.

⁴⁹⁵ Vezi *ibid.* 1. 42; p. 64.

⁴⁹⁶ *Ibid.* 1. 45; p. 64.

⁴⁹⁷ *Ibid.* 1. 21; p. 56.

⁴⁹⁸ *Ibid.* 1. 42; p. 64. Vezi mai sus.

⁴⁹⁹ Vezi *Ep* 2; PG 91, 397 B.

⁵⁰⁰ *Char* 1. 38; CSC, p. 62.

⁵⁰¹ Vezi *ibid.* 1. 40; p. 62 și 4. 55; p. 216.

⁵⁰² Vezi *ibid.* 1. 66; p. 74.

⁵⁰³ *Ibid.* 2. 49-50; p. 116 ff.

Așadar, aspectul echilibrului nu duce la o absență a lucrării. Îndelunga răbdare, care în tradiția evagriană este corespondentul pozitiv al mâniei, aparține, desigur, plinătății iubirii⁵⁰⁴, dar iubirea mai include și un număr de virtuți înrudite mult mai active, care exprimă o atitudine iubitoare față de diversele categorii de ființe umane.⁵⁰⁵ De fapt, iubirea pentru aproapele este departe de a fi doar un substitut al patimilor elementului irascibil sau al diverselor lui virtuți; ea definește însăși facultatea irascibilă.⁵⁰⁶

Însă mai trebuie adăugat că această relație intimă între cele două aspecte ale iubirii și dihotomia părții pătimitoare a sufletului nu exclude accentul pe legătura strânsă care există între cele două tipuri de relații. Aflăm că fuga de dorințele lumești, adică expresia alipirii iubitoare de Dumnezeu, îl așază pe om deasupra întristării, care este în primul rând o patimă a facultății irascibile.⁵⁰⁷ Desigur, motivul este acela că toate virtuțile se pot subsuma iubirii lui Dumnezeu. Dar, pe de altă parte, mai aflăm că nu numai dragostea de Dumnezeu, ci, mai direct, dragostea de aproapele duce la împărțirea bunurilor, dragoste care, desigur, biruiește în același timp patima iubirii de arginți, legată, de obicei, de facultatea concupiscentă.⁵⁰⁸

Facultatea rațională și mintea sunt și ele incluse în lucrarea iubirii. Ne referim desigur, în primul rând la *iubirea de Dumnezeu*. Astfel aflăm că temerea de Dumnezeu, înțeleasă în sens pozitiv, care presupune cunoașterea lui Dumnezeu prin credință, susține în suflet evlavia, adică o formă de smerenie, virtute a facultății raționale, care trebuie împreună cu dragostea.⁵⁰⁹ Iar cunoștința dumnezeiască unită cu dragostea îl duce pe om la iluminare.⁵¹⁰ De fapt, cunoștința trebuie să fie potențată de dragoste.⁵¹¹ Lucrarea intelectuală a rugăciunii curate este, de asemenea, expresia iubirii de Dumnezeu.⁵¹² Întrucât mintea este subiectul duhovnicesc al omului, această funcție pozitivă a iubirii în raport cu mintea nu poate fi însă restrânsă la iubirea de Dumnezeu. De fapt, Sfântul Maxim arată explicit că dacă dragostea de Dumnezeu dă aripi minții pentru a comunica cu Dumnezeu, dragostea pentru aproapele o pregătește

⁵⁰⁴ Vezi *ibid.* 4. 26; p. 204.

⁵⁰⁵ Vezi cele 17 virtuți de acest fel în *Ep* 2; PG 91, 405 A.

⁵⁰⁶ Vezi *Char* 4. 15; CSC, p. 200 și 4. 44; p. 212.

⁵⁰⁷ *Ibid.* 1. 22; p. 56.

⁵⁰⁸ Vezi *ibid.* 1. 23; p. 56.

⁵⁰⁹ *Ibid.* 1. 81-82; p. 80.

⁵¹⁰ *Ibid.* 1. 46; p. 64.

⁵¹¹ Vezi *ibid.* 1. 47; p. 66 și 1. 69; p. 74.

⁵¹² Vezi *ibid.* 2. 7; p. 92.

spre a cugeta binele față de celelalte ființe umane – două funcții ale minții care sunt, evident, importante în interdependența lor.⁵¹³

Așadar, am văzut că virtutea supremă a iubirii, după Sfântul Maxim, include pozitiv toate virtuțile „inferioare”, pe care nu le înlocuiește, ci le împlinește. Am mai văzut, de asemenea, că această perspectivă pozitivă asupra virtuților în raport cu iubirea este strâns legată de evaluarea maximiană a iubirii în cele două aspecte ale ei, implicând buna întrebuințare a celor trei facultăți ale sufletului uman și „înarierea minții” pentru comuniunea finală cu Dumnezeu.

Dar acest lucru înseamnă totodată că Sfântul Maxim nu este de părere că omul lasă în urmă funcțiile sale pătimitoare de-a lungul procesului de îndumnezeire și desăvârșire creștină. Prin buna lor întrebuințare, ele conlucrează cu mintea în împlinirea adevăratei sale misiuni. Și tocmai prin dragoste se realizează această conlucrare a omului întreg. Dragostea antrenează, de fapt, această funcție pătimitoare restaurată și transformată, care îl însoțește pe om de-a lungul întregii lui vieți. De aceea Sfântul Maxim este gata să numească dragostea însăși: *fericita pasiune a sfintei iubiri*.⁵¹⁴ Există, într-adevăr, o pasiune condamabilă a iubirii pentru lume, dar, în omul restaurat, această pasiune este înlocuită de o pasiune binecuvântată a iubirii de Dumnezeu și de aproapele.⁵¹⁵ Afirmarea maximiană a unității și diferențierii umane aflate în deplină armonie nu ar putea fi exprimată mai clar decât în această definiție a dragostei. Și tot prin ea se exprimă perspectiva pozitivă a poziției microcosmice a omului.

Dragostea în raport cu credința și cu nădejdea ca mijloace de îndumnezeire

Sfântul Maxim atribuie iubirii o funcție integratoare, atotcuprinzătoare în relație cu omul, ca ființă diferențiată. Dar în acest caz, care este relația dintre iubire și alți factori ai desăvârșirii și îndumnezeirii umane? Evagrie tinde să restrângă funcția dragostei la *viata practică* al cărei capăt și este.⁵¹⁶ Avem puține motive să presupunem că este așa, dar trebuie să ne întrebăm: Sfântul Maxim îi limitează rolul în același fel? Răspunsul la această între-

⁵¹³ Vezi *ibid.* 4. 40; p. 162.

⁵¹⁴ Vezi *ibid.* 3. 67; p. 174 ff.

⁵¹⁵ Vezi *ibid.* 3. 71; p. 176 ff.

⁵¹⁶ Vezi *Pract.* 1. 56; PG 40, 1233 C.

bare poate fi aici restrâns la două aspecte: poziția dragostei față de celelalte virtuți „teologice”, credința și nădejdea, și relația dintre iubire și cunoștința înaltă (γνώσις).

Reflecția Sfântului Maxim asupra celor trei virtuți teologice, ca și cea a altor scriitori creștini, se bazează în primul rând pe textul de la I Cor. 13. 13, unde este afirmată supremația dragostei. De aceea, nu ne interesează pur și simplu că Sfântul Maxim acceptă această supremație. Ceea ce ne interesează este concepția sa despre virtutea credinței și a nădejzii, căci numai aceasta ne ajută să vedem calitatea afirmației sale despre supremația dragostei. Iar cel mai interesant lucru este că, atât în privința credinței, cât și a nădejzii, putem descoperi o atitudine critică față de poziția lui Evagrie și a origenismului.

Un lucru surprinzător, legat de înțelegerea maximiană a *credinței*, este valoarea deosebită pe care el o acordă acestei virtuți teologice fundamentale. Atât Evagrie, cât și Sfântul Maxim consideră credința fundament și punct de plecare al vieții creștine în întregul ei. Studiul comparativ al ierarhiilor lor de virtuți prezintă destule dovezi în acest sens. Sfântul Maxim exprimă aceleași idei și în altă parte.⁵¹⁷ Dar Sfântul Maxim merge mai departe, și avem temeiuri să credem că valoarea înaltă pe care o dă credinței în întregul ei, pe care o întâlnim în scrierile sale, îl deosebește de Evagrie, pentru care credința este numai un fel de *gnoză* naturală curățită.⁵¹⁸

Pentru Sfântul Maxim, credința este mai întâi de toate un dar al harului, dat la botez⁵¹⁹, o putere și o chemare.⁵²⁰ Mai departe, aflăm că credința, înțeleasă în lumina textului de la Evr. 11: 1, aduce după sine cunoștința de Dumnezeu și a celor dumnezeiești, o cunoștință restrânsă. Această cunoștință se poate opune cunoașterii prin simțuri⁵²¹ și este privită ca Împărăție lăuntrică a lui Dumnezeu.⁵²² Mai aflăm iarăși despre credință că precedă nădejdea și dragostea, care sunt amândouă legate de adevărul pe care credința îl mărturisește [stabilește] cu fermitate (ὀφιστωσα).⁵²³ Credința este o cunoștință adevărată, întemeiată pe principii care nu pot fi demonstrate, ca una ce este temelia (ὑπόστασις) lucrurilor mai presus de minte și de rațiune.⁵²⁴ Prin ur-

⁵¹⁷ Vezi, de ex., *Ep* 2; PG 91, 393 C și 396 B.

⁵¹⁸ Cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 605 f.

⁵¹⁹ Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 74.

⁵²⁰ Vezi *Myst* 1; PG 91, 668 A și 24; 705 B; cf. LOOSEN, *Logos und pneuma*, p. 20.

⁵²¹ Vezi *Ep* 2; PG 91, 393 CD.

⁵²² *Thal* 33; CCSG 7, p. 229.

⁵²³ Vezi *Ep* 2; PG 91, 396 B.

⁵²⁴ Vezi *Gnost* 1. 9; PG 90, 1085 D; cf. Hebr. 11: 1.

mare, în raport cu această evaluare a credinței, trebuie să înțelegem afirmarea maximiană a supremației iubirii.

Tot astfel, se poate observa o diferență față de Evagrie și în privința *nădejdiei*, cel puțin indirect. Evagrie vede funcția nădejdiei ca o asigurare și ca o confirmare, o paralelă în raport cu credința, ca temelie, și în raport cu dragostea, ca putere.⁵²⁵ Tot așa o consideră întrucâtva și Sfântul Maxim.⁵²⁶ Însă el așază nădejdea pe o treaptă superioară, deoarece subliniază că ea este „puterea celorlalte două, adică a dragostei și a credinței”.⁵²⁷ Ea este legată de realitățile dumnezeiești la fel ca și celelalte virtuți „teologice”. Evagrie o asociază foarte îndeaproape cu răbdarea în ierarhia virtuților⁵²⁸, și este frapant faptul că eliminarea acestei asocieri în versiunea maximiană a ierarhiei este una dintre foarte puținele diferențe dintre ei.⁵²⁹ Tot în legătură cu nădejdea, Sfântul Maxim arată că ea este capabilă să dea certitudine interioară, substanță (ὑπόστασις) realităților dumnezeiești⁵³⁰, și îndreaptă ea însăși spre obiectul credinței și al dragostei.⁵³¹ Ca și în cazul credinței, tot așa și în cazul nădejdiei trebuie să remarcăm afirmarea supremației dragostei cu înalta evaluare pe care Sfântul Maxim i-o atribuie.

Dar cum concepe Sfântul Maxim relația dintre cele trei virtuți teologice luate împreună? Pare să le considere ca fiind în corespondență cu o triadă preferată a sa: *început, mijloc și sfârșit* (ἀρχή – μεσότης – τέλος), caracteristică timpului și ființelor create.⁵³² În *Char* 3.100,⁵³³ Sfântul Maxim spune că timpul se împarte în trei părți. Credința se întinde la toate trei, nădejdea la una și dragostea la două, afirmație prin care vrea probabil să spună că credința, deși este începutul, se leagă și de mijloc, și de sfârșit, întrucât pentru om nu este accesibilă cunoștința completă a lui Dumnezeu, pe când nădejdea se leagă de mijloc (μεσότης), iar dragostea cuprinde și mijlocul, și sfârșitul. Însă virtual, credința se leagă de început – ea pune

⁵²⁵ Vezi *Tract ad Eul. monach.* 11; PG 79, 1108 B.

⁵²⁶ Însă Sfântul Maxim oferă foarte puține afirmații despre nădejde; cf. HEINTJES, „Een onbekende leraar”, StC 11 (1935), p. 189 f.

⁵²⁷ *Ep* 2; PG 91, 396 B.

⁵²⁸ Vezi *Pract., Prol.*; PG 40, 1221 BC.

⁵²⁹ Vezi *Char* 1. 2-3; CSC, p. 50.

⁵³⁰ Vezi *Ep* 2; PG 91, 393 D.

⁵³¹ *Ibid.*; 395 B.

⁵³² Pentru folosirea triadei în general la Sfântul Maxim, vezi *Gnost.* 1. 5; PG 90, 1085 A; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 603.

⁵³³ CSC, p. 192.

temelia vieții creștine – în vreme ce nădejdea împlinește sarcina de medie-re⁵³⁴, pentru că ea indică spre ceea ce se crede și arată aieva obiectul iubirii. Iar dragostea se leagă mai presus de toate de sfârșit, încununarea a toate.⁵³⁵ Înțelegerea dragostei ca fiind legată de τελός, de sfârșit, se poate confirma în diverse feluri. Aflăm mai întâi în *Ep 2* că ea „îmbrățișează cu totul obiectul suprem al doririi”⁵³⁶, iar această ultimă expresie se găsește deja într-unul din fragmentele stoice despre care se spune că este o definiție a lui τελός.⁵³⁷ De fapt, chiar Evagrie privește termenii: sfârșit (τελόος), obiect suprem al doririi (τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν) și fericire eshatologică (ἡ ἔσχατη μακαριότης), ca expresii sinonime⁵³⁸, dar îi leagă mai mult de cunoaștere decât de dragoste. În al doilea rând, Sfântul Maxim prezintă dragostea ca repaos sau stare (στάσις), ca sfârșit al mișcării omului spre țelul său dumnezeiesc, sfârșit care poate înlocui și credința și nădejdea.⁵³⁹ Acest termen „repaos” (στάσις) face parte totodată din triada maximiană, antiorigenistă, a *începutului, mișcării și repaosului* (γένεσις – κίνησις – στάσις), iar această triadă este, în parte, ea însăși paralelă cu triada început, mijloc și sfârșit.⁵⁴⁰ Dragostea, ca „sfârșit” și „repaos” se integrează astfel într-o perspectivă a destinului omenesc ce îi este străină lui Evagrie. Sfântul Maxim privește, evident, virtuțile „teologice” ca vehicule pe drumul omului dintre început și sfârșit, de la venirea întru ființă la repaos, dar în același timp, acest lucru implică o înțelegere a lor explicit contrară învățaturii origeniste – și evagriene – despre crearea omului, căderea și restaurarea lui.⁵⁴¹

⁵³⁴ Este „puterea extremelor” (ἄκρα). Ultimul termen indică faptul că dragostea și credința sunt privite ca elemente ale unei triade, și nădejdea ca μεσότης în interiorul acestei triade – un mod neoplatonic de gândire reflectat în scrierile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Vezi, aici, VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 124.

⁵³⁵ Sensul textului de la *Char 3. 100* este obscur, iar interpretarea noastră nu este împărtășită de teologii care l-au comentat. VON BALTHASAR, KL², p. 465, n. 2, îl înțelege în sens evagrian; parțial la fel este înțeles de PEGON, *op. cit.*, p. 151, n. 1. SHERWOOD, în ACW, p. 263, n. 189, se apropie mai mult de interpretarea noastră, dar se gândește la o referire la cele trei legi: naturală, a Sfintei Scripturi și a harului.

⁵³⁶ PG 91, 396 C.

⁵³⁷ Vezi VON ARNIM, *Stoic. Vet. Fragm.* 3, p. 3 (nr. 3).

⁵³⁸ Vezi Ps.-Basil, *Ep 8*; PG 32, 257 A-C.

⁵³⁹ Vezi *Ep 2*; PG 91, 396 C.

⁵⁴⁰ Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 109.

⁵⁴¹ Despre contestarea concepțiilor origeniste de către Sfântul Maxim în acest punct, vezi cap. II: 6; p. 99 de mai sus.

Faptul acesta, că dragostea, în desăvârșirea ei, implică la Sfântul Maxim această atingere a scopului dumnezeiesc al vieții omului se confirmă, în sfârșit, prin aceea că el pune accent pe ideea că numai dragostea oferă *bucuria* (ἀπόλαυσις) deplină a ceea ce este crezut și nădăjduit, și o oferă prin însăși natura ei.⁵⁴² De fapt, cuvântul „bucurie” a fost folosit, începând cu Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru a exprima comuniunea mistică cu Dumnezeu⁵⁴³, sens pe care Sfântul Maxim îl împărtășește explicit, întrucât o definește chiar el ca „împărtășire de bunurile dumnezeiești mai presus de fire”.⁵⁴⁴ Cu acest înțeles, dragostea rămâne în veșnicie. Trebuie, într-adevăr, observat că termenii „repaos” și „bucurie” sunt într-o relație strânsă la Sfântul Maxim. Termenul maximian mistic „odihna pururea mobilă” (ἀεικίνητος στάσις) se identifică explicit cu „bucurie” (ἀπόλαυσις).⁵⁴⁵ Astfel, reiese foarte clar că numai dragostea, în concepția Sfântului Maxim, îl conduce pe om la unirea mistică cu Dumnezeu.

Dragostea și cunoștința

Cu această concluzie am dat răspunsul și la întrebarea despre relația dintre dragoste și cunoștință (γνώσις). Această relație este o problemă care necesită o cercetare a scriitorilor tradiției generale în care se înscrie și Sfântul Maxim, cel puțin pentru teologii care tind spre sistematizare. În tradiția alexandrină mai cuprinzătoare, în care mintea (νοῦς) este superioară sufletului (ψυχή), deși adesea, ca și în cazul lui Evagrie, ea este mai mult sau mai puțin identificată cu elementul rațional din om, tradiție în care dragostea (ἀγάπη) este legată de *viața practică* și înțeleasă adesea numai ca purificare, în vreme ce cunoștința înseamnă iluminare, problema următoare se conturează de la sine: este cunoștința (γνώσις) superioară iubirii, așa cum mintea este superioară sufletului? Și dacă este, cum poate fi această înțelegere a iubirii compatibilă cu locul dominant care i se acordă pe temeuri biblice? În termeni generali, răspunsul la această întrebare este, desigur, acela

⁵⁴² Vezi *Ep* 2; PG 91, 393 D-396 A și 396 C.

⁵⁴³ Vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, *In Cant. cant., hom* 1; JAEGER, 6, p. 31 f.; *ibid.*, *hom.* 14; p. 425; vezi o folosire similară a cuvântului ἀπολαύειν la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, *De div.nom.* 11, 2; PG 3, 952 A; 12, 2; 969 C și *Ep.* 8, 4; 1096 B.

⁵⁴⁴ Vezi *Thal* 59; CCSG 22, p. 53; cf. *Amb* 7; PG 91, 1077 AB.

⁵⁴⁵ Vezi *Thal* 59; CCSG 22, p. 53.

că, întrucât cunoștința și iubirea se condiționează reciproc, relația lor nu poate fi înțeleasă ca una de superioritate și de inferioritate.⁵⁴⁶

Însă, în anumite cazuri, acest răspuns nu este întotdeauna foarte convingător. La Evagrie, unde am găsit că mintea reprezintă de obicei elementul rațional din trihotomia psihologică a omului⁵⁴⁷, nu putem trece cu vederea impresia că și $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$ este superioară lui $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, care pare să fie înțeleasă exclusiv ca purificare a sufletului și ușă a cunoștinței. Pe câtă vreme, în cazul Sfântului Maxim, am arătat deja că mintea, deși îl reprezintă pe om ca ființă inteligibilă, se deosebește, de regulă, de elementul rațional al sufletului și servește ca subiect duhovnicesc al omului aflat într-o relație directă cu toate părțile sufletului, deși această distincție nu este strict susținută. Și, prin urmare, ne-am putea aștepta, chiar și pe acest temei, ca în cazul Sfântului Maxim cunoștința să nu fie descrisă ca superioară dragostei. Dar am observat mai devreme că Sfântul Maxim atribuie iubirii puterea de unire finală cu Dumnezeu, unire care trebuie să fie mai presus de $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$, întrucât omul nu îl poate cunoaște deplin pe Dumnezeu.⁵⁴⁸ În această privință, afirmația Sfântului Maxim de la *Char* 1.100 este de cea mai mare importanță, căci acolo el arată că mintea, chiar și atunci când „s-a sălășluit în Dumnezeu” și s-a umplut de dorire (adică a preschimbat concupiscenta cu dragostea ca dorire arzătoare), nu poate pătrunde în cele ale lui Dumnezeu, întrucât este lucru neîngăduit creaturilor, dar își găsește îndemn în însușirile dumnezeiești, adică în ceea ce Dumnezeu revelează despre Sine Însuși.⁵⁴⁹ Astfel, vedem că, după Sfântul Maxim, chiar și mintea iluminată caută, în dragostea ei plină de dorire, ceva din Dumnezeu ce nu îi este permis să găsească, dar tocmai în această dorire și dragoste îi este totuși permis să se unească cu El.

Așadar, dacă fie iubirea, fie cunoștința trebuie să fie considerate superioare celeilalte, în cazul Sfântului Maxim, iubirea este cu siguranță superioară. Această poziție a Sfântului Maxim în relație cu rolul iubirii în unirea finală a omului cu Dumnezeu trebuie avută în vedere atunci când studiem afirmațiile Sfântului Maxim cu privire la etapele „inferioare” ale desăvârșirii umane. Altfel am putea înțelege greșit ceea ce ne spune. Este evident că în

⁵⁴⁶ Cf. J. FARGES-M. VILLER, *art.* „La charité chez les Pères”, *DSp* 2 (1953), col. 553 f., unde nu se face însă nici o deosebire între Evagrie și Sfântul Maxim cu privire la acest aspect.

⁵⁴⁷ Cf. cap. IV: A, 3; p. 211 ff. de mai sus.

⁵⁴⁸ Vezi cap. II: 1; p. 66 f. despre prăpastia care există între Dumnezeu și toate ființele create.

⁵⁴⁹ CSC, p. 88.

drumul ei spre iluminarea deplină, mintea trebuie să fie susținută de iubire și în acest caz, pare că iubirea, ca și cum ar fi inferioară, slujește cauzei cunoașterii, ca și cum aceasta ar fi superioară. Dar, așa cum am văzut, aceasta este doar o parte a ansamblului. Întotdeauna contextul este cel ce explică fiecare afirmație despre iubire.⁵⁵⁰

Așadar, dragostea dumnezeiască este, pe de o parte, rodul curățirii de patimi, care „bucură” *sufletul*, și astfel diferită de cunoștință, care este a *minții*.⁵⁵¹ Dar, pe de altă parte, numai prin dragoste cunoștința lui Dumnezeu atrage spre sine mintea curățită prin dragoste.⁵⁵² O perspectivă domină atunci când Sfântul Maxim spune, în mod evagrian, că dragostea de Dumnezeu înseamnă prețuirea *cunoștinței* lui Dumnezeu mai mult decât a celorlalte lucruri făcute de El⁵⁵³; și alta pare să domine atunci când insistă pe ideea că dragostea este cea care duce la iluminare și că de aceea nimic nu este mai mare decât dragostea.⁵⁵⁴ Dragostea este cea care pregătește mintea să sporească neconținut în cunoștință⁵⁵⁵, dar cunoștința are numai decât nevoie de dragoste.⁵⁵⁶ În general, Sfântul Maxim pune accent pe caracterul „gnostic” al dorului omenesc după Dumnezeu, dar subliniază în același timp și faptul că iubirea este cea care îl poartă pe om spre această cunoștință și iluminare și faptul că niciodată cunoștința de Dumnezeu a omului nu se va sfârși. Numai alipirea de El plină de dor, în iubire desăvârșită, care se sfârșește în „extaz” îl unește deplin pe om cu Dumnezeu.⁵⁵⁷

⁵⁵⁰ SHERWOOD, în ACW, pp. 92 și 237 f., n. 389 a remarcat o diferență similară de perspectivă și accentuează faptul că Sfântul Maxim atribuie dragostei o importanță mai mare decât cunoștinței.

⁵⁵¹ Vezi însă *Char* 1. 27; CSC, p. 58, unde dragostea, ca purificare se deosebește atât de dragostea *dumnezeiască*, cât și de cunoștință.

⁵⁵² *Char* 1. 32; CSC, p. 60.

⁵⁵³ *Ibid.* 1. 1 și 4; p. 50.

⁵⁵⁴ Vezi *ibid.* 1. 9; p. 52.

⁵⁵⁵ Vezi *ibid.* 4. 60; p. 218.

⁵⁵⁶ *Ibid.* 4. 62; p. 220.

⁵⁵⁷ Pentru echilibrul corespunzător între aspectul iubirii și al cunoștinței, vezi, de ex., *ibid.* 1. 69; CSC, p. 74, iar pentru conceptul de iubire extatică, vezi *Amb* 7; PG 91, 1073 C. În urma studiului său asupra conceptului de extaz la Sfântul Maxim, SHERWOOD, în ACW, p. 96, trage concluzia următoare: „Sensul general este acela al unei ieșiri a puterii volitive, care efectuează armonia gnostică finală și unitatea în iubire”; vezi cap. VI de mai jos. —Restrânsă la nivelul interuman, dragostea este însă, așa cum a spus-o foarte bine DALMAIS, RAM 29 (1953), p. 127: „...amour désintéressé de bienveillance, qui trouve son fondement dans l'unité de nature établie par le Créateur entre tous les hommes, indépendamment des sentiments d'affection ou d'animosité dont ils peuvent faire preuve les uns à l'égard des autres.”

5. Întruparea divină în virtuți

Sfântul Maxim privește iubirea ca încununare a tuturor virtuților și ca putere supremă a reintegrării umane. Dincolo de toate celelalte mijloace de restaurare și de sfințire, fie ele virtuți practice, fie celelalte două virtuți „teologice”, ea slujește neconținut și în veșnicie pentru a-l lega pe om și omenirea de finalitatea lor și de scopul unificării. Dar făcând acest lucru, ea nu stinge diferențierile create ale omului; dimpotrivă, folosește puterile sufletului în diversitatea lor și este servită de ele în lucrarea practică. Însă acest ultim fapt înseamnă că, deși aspectul unificării predomină firesc în cazul iubirii, este totuși strâns legat de un aspect opus, al diferențierii. Iubirea nu numai că realizează o mișcare unificată către Dumnezeu ca adevărată finalitate a omului, dar, totodată, dă o întrebuințare bună diverselor facultăți umane și stabilește o relație corectă între ființele umane. Această ultimă lucrare nu este mai puțin importantă decât cea dintâi.

În tot acest studiu am încercat să demonstrăm cum Sfântul Maxim dorește să păstreze aceste două aspecte în echilibru, dorință care înțelegem că este de inspirație calcedoniană. Și, prin urmare, nu trebuie să fim surprinși că acest din urmă aspect este la fel de mult scos în evidență în tratarea vieții practice la Sfântul Maxim (*vita practica*) și a unei vieți de virtute. De fapt, Sfântul Maxim demonstrează echilibrul potrivit, stabilind o corespondență clară între funcția integratoare a iubirii, ca mișcare unificată către Dumnezeu, adevărata finalitate a omului, și *însăși lucrarea de diferențiere a lui Hristos*, prin care El, ca Logos, se pogoară spre *a Se întrupa chiar în virtuțile umane de multe feluri*.

Lucrarea de integrare prin care omul Îl slujește, într-un efort unificat al tuturor facultăților sale, pe Dumnezeu, adevărata sa finalitate, este, în același timp, în perspectiva Sfântului Maxim, o întrupare continuă a Logosului în omenire, care diferențiază prezența divină, cea una, după diversitatea creată a vieții umane. Această ultimă idee este departe de a fi unică în ea însăși, dar Sfântul Maxim a întrebuințat-o, cu siguranță, într-un mod mai energic și într-o corespondență mai conștientă cu aspectul opus al unificării și îndumnezeirii, decât majoritatea scriitorilor creștini de dinaintea lui. Să vedem acum felul în care își exprimă el convingerea că există o prezență diferențiată a lui Hristos-Logosul în virtuțile celor care se sfințesc și se îndumnezeiesc în iubire.

*Ideea întrupării lui Hristos în virtuți
la predecesorii Sfântului Maxim*

Trebuie, desigur, să subliniem mai întâi că ideea unei întrupări sau a unei prezențe a lui Hristos în virtuți a fost afirmată de scriitorii creștini cu mult înaintea Sfântului Maxim. Această idee, de fapt, se leagă strâns și de teologia creștină mai veche a îndumnezeirii, căreia îi vom acorda o oarecare atenție în capitolul al VI-lea, și de învățătura privind nașterea și formarea lui Hristos-Logosul în credincioși, reflectată în operele unui mare număr de scriitori creștini dintr-o perioadă anterioară.⁵⁵⁸ Însă aici ar fi suficient să menționăm câteva expresii influente ale acestui mod de gândire.

Ideea prezenței lui Hristos în virtuțile credincioșilor presupune convingerea că Logosul este însăși substanța tuturor virtuților. Acest lucru este bine clarificat de Origen, de exemplu, care dezvoltă considerabil această teorie. După părerea lui, Hristos *este* virtuțile, în timp ce omul *are* virtuțile; așadar, urmarea creștină a lui Hristos înseamnă un fel de participare la ființa lui Hristos.⁵⁵⁹ Dacă această participare este ontologică sau morală, rămâne însă o problemă pe care Origen nu se străduiește să o rezolve. De fapt, interesant este că felul cum îl înțelege el pe Hristos ca subordonat Tatălui pare să-l fi ajutat în această afirmare a prezenței lui Hristos. Fiindcă afirmă explicit că, în vreme ce Tatăl este simplu, Fiul este și multiplu și de aceea Hristos poate fi prezent în toate virtuțile, iar oamenii pot participa la El în măsura în care ei posedă aceste virtuți.⁵⁶⁰ Însă acest punct de vedere este deosebit de important în contextul studiului nostru, căci el demonstrează că aspectul unei *prezențe divine diferențiate* exista deja în prim-plan într-o etapă timpurie a acestei tradiții.

De la aceste presupuneri, Origen ajunge firesc la afirmația că Hristos „se naște” în oameni prin virtuți.⁵⁶¹ Sau, dintr-un alt unghi, arată că există o „formare” (μόρφωσις) a lui Hristos care se realizează în creștin – reflecție

⁵⁵⁸ Întreg curentul acesta de gândire a fost tratat deja de H. RAHNER, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen”, ZKTh 59 (1935), pp. 339-383.

⁵⁵⁹ Cf. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, p. 230. Despre tema aceasta la Origen, vezi și M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, pp. 291 ff.

⁵⁶⁰ Cf. CROUZEL, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 229.

clară a cuvintelor Sfântului Apostol Pavel din Gal.4: 19. Iar această formare înseamnă că Hristos ia chip în ei conform acelor *virtuți*, care sunt El.⁵⁶²

Tot așa și la Metodie de Filipi, de exemplu, virtutea implică o naștere a lui Hristos în inima credinciosului, iar sursa de inspirație este tot Gal. 4: 19. Această idee se leagă strâns și de convingerea că atât cunoștința, cât și virtutea implică o naștere a rațiunilor (λόγοι) în inimă.⁵⁶³ Același mod de gândire se reflectă mai departe la Sfântul Grigorie de Nyssa, care vede toate virtuțile ca participare la virtutea Logosului.⁵⁶⁴ Ca și Origen, el afirmă că Hristos *este* virtute⁵⁶⁵ și privește virtuțile ca străluciri ale Logosului.⁵⁶⁶ Însă Sfântul Grigorie dorește în acest context să sublinieze mai ales rolul nepătimirii (ἀπάθεια). Hristos este „Domn al nepătimirii”, a Căruia curăție aparține naturii Sale, pe când curăția creștinilor este, desigur, doar a participării. O expresie a acestei înțelegeri este felul cum înțelege Sfântul Grigorie virtuțile: „*culori*” ale chipului lui Dumnezeu din om.⁵⁶⁷

Reflecții izolate ar putea fi găsite chiar și la Evagrie, deși această idee nu este în mod clar evagriană. El o întrebuițează în felul lui caracteristic, în asociere cu accentul pus pe *nepătimire*. Astfel aflăm că virtuțile practice sunt „cărni ale lui Hristos” (observăm forma de plural, care indică ideea de diferențiere), dar și că cel ce mănâncă din ele se va despătimi.⁵⁶⁸ Este evident că virtuțile sunt, la Evagrie, în primul rând expresii ale echilibrului nepătimirii și numai în acest sens implică ele o comunicare cu Hristos.

Conceptia generală a Sfântului Maxim despre sălășluirea lui Hristos în credincios

Întorcându-ne la Sfântul Maxim, această perspectivă evagriană lipsește întru totul. Sfântul Maxim subliniază, evident, ideea prezenței lui Hristos, nașterea și întruparea lui în virtuți, pentru a demonstra că lucrarea desăvârșirii umane are două aspecte. Dintr-un punct de vedere, ea înseamnă restaurare, integrare, unificare și îndumnezeire; din alt punct de vedere, înseamnă sălăș-

⁵⁶² Cf. *ibid.*, p. 228.

⁵⁶³ Cf. RAHNER, *art. cit.*, p. 360.

⁵⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 374, n. 30.

⁵⁶⁵ Vezi *Contra Eun.* 3, 7; JAEGER, 2, p. 236.

⁵⁶⁶ Vezi *In Cant.cant.*, *hom.* 3; JAEGER, 6, p. 90 f.

⁵⁶⁷ Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 101.

⁵⁶⁸ Vezi *Mirror for Monks* 118-120; GRESSMAN, p. 163.

luirea dumnezeiască în multiplicitatea umană. Acest dublu caracter se descoperă aproape peste tot, atunci când Sfântul Maxim abordează această temă, iar explicația nu poate fi alta decât aceea că teologia calcedoniană de mai târziu a Sfântului Maxim, cu accentul ei pe *communicatio idiomatum* și pe *perihoreză* l-a dus la convingerea că Întruparea și îndumnezeirea sunt două aspecte ale aceleiași taine, așa cum a arătat Dalmais, foarte convingător.⁵⁶⁹ Îndumnezeirea și Întruparea sunt diferite, întrucât îndumnezeirea se împlinește numai după moarte⁵⁷⁰, pe când Întruparea s-a concretizat într-un eveniment istoric, la care trebuie să se raporteze toate formele de întrupare; dar convingerea Sfântului Maxim este că ambele se bazează la fel de mult pe faptul că „Dumnezeu voiește să se facă neîncetat om întru cei vrednici”.⁵⁷¹

Chiar și într-o scriere „evagriană” cum este *Gnost.*, această dublă perspectivă, în asociere cu accentul pus pe prezența lui Hristos în virtuți, se vedește clar. Sfântul Maxim afirmă că „în cel ce se află pe treapta făptuirii (πρακτικός), Logosul, îngroșându-se prin chipurile (τρόποι) virtuții, se face trup”.⁵⁷² Evident, Sfântul Maxim nu se gândește numai la participarea umană la virtuțile dumnezeiești, ci și la o participare activă a lui Hristos În-suși la condițiile oamenilor, care permite o corespondență strânsă între procesul întrupării divine și acela al îndumnezeirii umane.

Moduri și forme ale întrupării divine în virtuțile credinciosului

De fapt, doctrina Sfântului Maxim despre prezența lui Hristos în virtuțile credinciosului este foarte detaliată și merge foarte departe. În primul rând, aflăm că Hristos se sălășluiește în om prin harul *botezului*, element ce aparține dintru început ideii creștine a nașterii lui Dumnezeu în om.⁵⁷³ În al doilea rând, ideea unei nașteri este legată și de *credință*⁵⁷⁴, care, așa cum ne

⁵⁶⁹ Cf. DALMAIS, art. „Divinisation, II. Patristique grecque”, DSp 3 (1957), col. 1388.

⁵⁷⁰ Vezi aici DALMAIS, *loc. cit.* și SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 135.

⁵⁷¹ *Thal* 22; CCSG 7, p. 143.

⁵⁷² *Gnost* 2. 37; PG 90, 1141 C. – O expresie similară a Sfântului Grigorie de Nazianz, în *Or.* 38, 2; PG 36, 313 B, este comentată de Sfântul Maxim în *Amb* 33; PG 91, 1285 C-1288 A, deși acolo interpretarea pare mai puțin fixată.

⁵⁷³ *Char* 4. 73; CSC, p. 226. Despre rolul botezului la începutul acestui curent de gândire, vezi RAHNER, *art. cit.*, pp. 339 ff și 347 f.

⁵⁷⁴ Cf. LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 64.

amintim, este, în același timp, fundamentul ierarhiei virtuților. Sfântul Maxim spune despre credință, care se naște la început prin Logos, că ea însăși devine mai târziu maica Logosului în om. Logosul este Fiul credinței, în aceea că El se întrupează din credință prin virtuți, pe măsură ce sunt practicate.⁵⁷⁵ Credința este prezentată aici ca maică a Logosului pentru că ea este în mod evident izvorul virtuților. Dar observăm în același timp că această prezență a Logosului este privită ca întrupare. Am mai putea adăuga faptul că, într-un alt context, Sfântul Maxim pune încă și mai mult accent pe participarea lui Hristos la condițiile umane, asociind simbolismul nașterii atât omului, cât și lui Hristos: și creștinii, și Logosul dumnezeiesc se află, în această etapă a vieții, ca într-un pântec matern.⁵⁷⁶

Dar mai aflăm că prin *curățirea* de patimi se pregătește experiența sălășluirii lui Hristos.⁵⁷⁷ Aici Sfântul Maxim nu pare să meargă mai departe decât Evagrie, iar mai înainte, în același text, spune că pe măsura curățirii prin porunci se vor face cunoscute inimii comorile înțelepciunii și ale cunoștinței” (se referă aici la Ef. 3: 17 și Col. 2: 3), care sunt ascunse în Hristos Cel ce locuiește în inimile oamenilor prin credință.⁵⁷⁸ Referirea se face, în primul rând, la o sălășluire a lui Hristos care ține de sfera cunoștinței, deoarece credința, la Sfântul Maxim, este o cunoștință despre existența lui Dumnezeu-Cauză, care trebuie desăvârșită prin diverse etape ale lui γνῶσις.⁵⁷⁹ Dar relația dintre păzirea poruncilor și sălășluirea lui Hristos nu este numai o pregătire pentru o prezență „gnostică”. Însăși păzirea poruncilor îl face pe Hristos să locuiască în creștini.⁵⁸⁰

De fapt, după Sfântul Maxim, există o prezență a Logosului în credincioși *atât prin virtute, cât și prin cunoștință*⁵⁸¹ și într-adevăr, ar fi greșit să spunem că cea dintâi are o importanță mai mică decât cea din urmă. Sfântul Maxim dorește întotdeauna să sublinieze prezența morală a lui Dumnezeu în adevăratul credincios, pe care o definește ca prezență „pe măsura bunei viețuiri”, adică o prezență caracteristică omului atunci când își folosește voința liberă ca să accepte ascultător relația lui cu Dumnezeu, Cauza existenței sale.⁵⁸²

⁵⁷⁵ Vezi *Thal* 40; CCSG 7, p. 273. Vezi, mai departe, studiul meu ulterior *Man and the Cosmos*, pp. 108-112.

⁵⁷⁶ *Amb* 6; PG 91, 1068 A.

⁵⁷⁷ *Char* 4. 76; CSC, p. 228.

⁵⁷⁸ *Ibid.* 4. 70; p. 224.

⁵⁷⁹ Pentru conceptul credință, vezi *Ep* 2; PG 91, 393 C.

⁵⁸⁰ Vezi *Asc* 34; PG 90, 940 B.

⁵⁸¹ Vezi *Thal* 62; CCSG 22, p. 135.

⁵⁸² Vezi *ibid.* 61; CCSG 22, p. 105. Cf. *Amb* 7; PG 91, 1084 B.

De fapt, Sfântul Maxim este în acord cu predecesorii săi care afirmă prezența lui Hristos în virtuți, pentru că substanța tuturor virtuților este Hristos.⁵⁸³ Iar acest lucru este înțeles explicit ca *întrupare divină în viețuirea virtuoasă a omului*.⁵⁸⁴ Există însă o legătură clară între această întrupare morală a lui Hristos-Logosul și prezența care se comunică prin cunoștință (γνώσις) și contemplare, prin intermediul rațiunii și al intelectului. Căci așa cum contemplarea naturală implică o comunicare, ba chiar o comuniune cu Logosul prin rațiunile (*logoi*) lucrurilor create, care se recapitulează toate în Logos, la fel și păzirea poruncilor înseamnă comunicare cu Logosul prin rațiunile (*logoi*) poruncilor, adică prin prezența diferențiată a Logosului divin, Care, de fapt, se află ascuns în porunci. Prin urmare, tocmai această prezență în porunci este cea care se face sălășuire a Logosului în cei ascultători, cei care lucrează faptele vieții practice (*vita practica*). Cu alte cuvinte, cei care păzesc poruncile comunică moral cu Logosul, dezvoltând virtuți naturale, căci ele implică o relație corectă a acestor creștini cu propriul principiu al naturii (λόγος φύσεως).

Această comunicare morală este strâns legată de cunoașterea acestui principiu. Dar aspectul cunoaștinței merge și mai departe, și de aceea Sfântul Maxim nu numai că subliniază ideea întrupării lui Hristos în credincios, dar, în același timp, pune accent și pe *creșterea* credinciosului în γνώσις până la cunoștința finală, care este chiar mai înaltă decât toate poruncile, cunoștință despre izvorul monadic al multiplicității principiilor și legilor, Însuși Unul Dumnezeu.⁵⁸⁵ După cum vedem, aspectul moral nu dispare nici la acest nivel mai înalt al cunoașterii, căci cel contemplat este Dumnezeu, dătătorul poruncilor.

Observăm clar aici diferența dintre Sfântul Maxim și Evagrie. Desăvârșirea morală este, la Sfântul Maxim, mai degrabă un aspect al îndumnezeirii umane decât o simplă etapă care trebuie parcursă înainte ca mintea să-și poată folosi funcțiunile ei contemplative mai înalte. Dumnezeu este izvorul nu numai al existenței și al existenței veșnice, ci și al bunei existențe, în care voința omului joacă un rol atât de important.⁵⁸⁶ Iar în această lume, în care

⁵⁸³ Vezi *Amb* 7; PG 91, 1081 D.

⁵⁸⁴ Vezi *Amb, Prol.*; PG 91, 1032 B; cf. *Amb*; 1145 B și tratamentul sistematic generalizator al acestei teme la LOOSEN, *op. cit.*, pp. 65-74.

⁵⁸⁵ Vezi *QuDub* 142; CCSG 10, p. 101. Sfântul Maxim înțelege dezvoltarea aceasta ca pe o mișcare de la diferitele porunci la afirmația din Deut. 6: 4: „Domnul Dumnezeuul nostru (tău, la Sfântul Maxim) este un singur Domn.”

⁵⁸⁶ Vezi *Amb* 7; PG 91, 1084 BC.

starea de fericire viitoare este doar prefigurată, nu numai rațiunile naturale (λόγοι), ci și chipurile (τρόποι) virtuților servesc ca *tipuri* ale bunurilor suprafirești, prin care Dumnezeu se face neconținut om în cei vrednici.⁵⁸⁷

Și, mai mult decât atât, nu există nici o confuzie evagriană sau origenistă a rânduielilor morale și ontologice, atunci când Sfântul Maxim vorbește de o conformitate cu obiectul dumnezeiesc al contemplării care se stabilește prin γνώσις.⁵⁸⁸ Mentea care se unește în final cu Dumnezeu, în rugăciune și în dragoste, poartă în sine, spune el, 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. Gnosticul trebuie să fie mulțumit cu însușirile Sale.⁵⁸⁹

Îndumnezeirea nu implică, până la urmă, o identificare ontologică între Dumnezeu și om, ci tocmai o comunicare peste prăpastia dintre creatură și Creatorul ei, care este o întrupare a lui Dumnezeu în condițiile umane, și o dezvoltare a capacităților naturale ale omului într-o reflectare „morală” a însușirilor dumnezeiești, întrupare care este, de asemenea, o unire cu Dumnezeu, în virtutea iubirii dumnezeiești și a doririi iubitoare a omului.⁵⁹⁰

Aspectul reciprocității în legătură cu prezența lui Hristos în virtuțile umane

Această perspectivă asupra relației dintre cunoștință și virtute, din cadrul procesului de desăvârșire și îndumnezeire a omului, duce la încă o *reciprocitate* caracteristică, ce se observă peste tot în scrierile Sfântului Maxim: o reciprocitate între aspectul diferențierii „iconomice” dumnezeiești și al Întrupării, pe de o parte, și integrarea, unificarea și îndumnezeirea omului, pe de altă parte. Iar acest paralelism este deosebit de interesant în raport cu ideea întrupării lui Hristos în virtuți, pentru că el arată cât de strâns sunt integrate hristologia și teologia ascetică în gândirea Sfântului Maxim.

Am văzut că și la Sfântul Maxim Hristos este prezent în virtuțile *vieții practice* a omului și am mai văzut că mintea umană unită cu Dumnezeu

⁵⁸⁷ Thal 22; CCSG 7, p. 143; cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 134 f. și DALMAIS, *art.cit.*, col. 1388.

⁵⁸⁸ Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 261 f., n. 187.

⁵⁸⁹ Vezi Char 2. 52; CSC, p. 118 în comparație cu l. 100; p. 88.

⁵⁹⁰ Vezi mai departe cap. VI: 10 și 11 de mai jos.

poartă în sine, în sens moral, toate însușirile dumnezeiești. Dar, în lumina reciprocității despre care am vorbit, putem merge mai departe și putem concluziona că Sfântul Maxim privește *însușirile dumnezeiești și virtuțile umane* (care am văzut că sunt naturale) ca fiind corespunzătoare *unele altora*, în același sens în care Întruparea lui Hristos și îndumnezeirea omului corespund una alteia. Acest lucru implică iarăși ideea că relația dintre virtuți, născute din poruncile dumnezeiești, și însușirile revelate ale lui Dumnezeu este structurată, în gândirea Sfântului Maxim, după relația ipostatică dintre natura divină și natura umană în Hristos.

Și, în sfârșit, tocmai acest lucru afirmă Sfântul Maxim în *Ep 2*, scriere foarte importantă pentru că ea vorbește mult despre îndumnezeirea omului, chiar dacă – poate din cauza faptului că este scrisă pentru un om din lume – nu tratează deloc contemplarea „gnostică”. Acolo Sfântul Maxim spune explicit că iubirea îndumnezeitoare, care îl unește pe om cu Dumnezeu și unește ființele umane între ele, permite o *comunicare reciprocă de însușiri* (ἀντίδοσις σχετική) între cei ce sunt uniți prin ea, adică o *communicatio* similară cu cea din Hristos. La fel ca în cazul lui Hristos, această comunicare privește exact însușirile individuale. Caracteristicile individuale ca și denumirile lor, spune Sfântul Maxim, se sprijină unele pe altele. Cu alte cuvinte, omul dobândește însușirile dumnezeiești în relație cu propriile virtuți (și totodată creștinii se împărtășesc întreolaltă de darurile harului și ale virtuților).

Prin această împărtășire – care are un caracter moral –, omul se face Dumnezeu și, în același timp, Dumnezeu, a Căruia ființă este ascunsă oamenilor, este chemat și se arată ca om. Iar Sfântul Maxim continuă cu un citat din Osea 12.10 (11)⁵⁹¹, pe care îl interpretează în sensul că *Dumnezeu, în marea lui dragoste, se face tuturor toate, potrivit măsurii virtuții practice a fiecăruia*. Astfel, Dumnezeu este, ca să spunem așa, diferențiat după diferențierile umane, care își primesc, în felul acesta, locul potrivit și adevăratul lor sens. Dumnezeu primește asemănarea cu oamenii.⁵⁹² Acest lucru înseamnă, pe de altă parte, din punctul de vedere al omului, că omul este în același timp îndumnezeit, dezvoltându-și *asemănarea* cu Dumnezeu, care la Sfântul Maxim are întotdeauna un caracter moral și volițional.

Convingerile hristologice ale Părinților de la Calcedon și Constantinopol despre caracterul de reciprocitate care există în Hristos sunt transferate astfel la nivelul virtuților, în așa fel încât integrarea și unificarea umană, stabilite printr-o relație corectă cu Dumnezeu ca finalitate, sunt păstrate și măr-

⁵⁹¹ În versiunea LXX, citatul se citește: ἐν χερσὶν προφητῶν ὁμοίωθην.

⁵⁹² *Ep 2*; PG 91, 401 B.

turitate exact în măsura în care diferențierea umană este, la rândul ei, păstrată, printr-un act al împrăștierei reciproce dumnezeiești și umane.

Nu este greu să observăm însă că tocmai această perspectivă a relației dintre Dumnezeu și om, cu privire la lumea creată, este exprimată și în afirmarea maximiană a omului ca microcosmos. Și numai pe acest temei îi poate atribui omului o misiune de mediere autentică, așa cum vom vedea în următorul și ultimul nostru capitol.

Împlinind misiunea de mediator

În capitolul al cincilea am văzut cum concepția Sfântului Maxim despre om ca microcosmos poate fi ușor ilustrată prin felul în care descrie el lucrarea dezintegratoare a patimilor și a păcatelor ca rea întrebuințare și lucrarea reintegratoare a virtuților ca întrebuințare bună a acelor facultăți psihice care sunt o parte necesară a alcătuirii compuse a omului. Am mai văzut cum această perspectivă a omului ca microcosmos se leagă de aspectul diferențierii, care este evaluat negativ sau pozitiv, după scopul în care omul își întrebuințează facultățile. Această diferențiere în sine este o calitate creată care trebuie echilibrată în om prin aspectul opus al unității și al unificării, în același fel în care aspectul unității și al diferențierii în Hristos se echilibrează unul pe celălalt conform hristologiei sinoadelor de la Calcedon și de la Constantinopol.

Tocmai din acest motiv aspectul microcosmic, al diferențierii, nu este niciodată izolat, în teologia Sfântului Maxim, de aspectul opus, al medierii și al unificării. Ca microcosmos, omul este chemat să fie mediator. Caracterul său microcosmic indică misiunea medierii, care este scopul vieții sale, în vreme ce chemarea lui dumnezeiască de a acționa ca mediator presupune diferențierea sa microcosmică. În acest capitol vom analiza felul cum înțelege Sfântul Maxim această misiune în raportul ei cu diversele etape ale desăvârșirii duhovnicești a omului, pe fondul ideilor pe care le-am formulat în capitolul anterior.

Chiar din scurta noastră secțiune introductivă despre om ca „microcosmos și mediator”¹ am arătat că această misiune umană de mediere nu este descrisă nicăieri în scrierile Sfântului Maxim atât de clar și de succint ca în *Amb* 41, unde Sfântul Maxim vorbește despre *cinci feluri de lucrări de mediere* pe care Hristos le-a împlinit în locul omului și pe care omul acum tre-

¹ Vezi cap. III: A, 5.

buie să le săvârșească urmându-L.² Cele cinci tipuri de diferență care se depășesc astfel, fiecare în felul ei propriu, sunt următoarele (prezentate aici în ordine cronologică): cea dintre bărbat și femeie, dintre rai și lumea locuită, dintre cer și pământ, dintre cele inteligibile și cele sensibile și, în sfârșit, dintre natura creată și cea necreată. Se observă clar, chiar și la prima vedere, că aceste diferențe au ele însele un caracter diferit. Astfel, prima este cauzată de cădere și poate fi depășită la nivel strict natural, prin nepățimire, și același lucru este valabil și pentru a doua diferență. A treia se depășește prin imitarea virtuților cerești și ține de sfera „contemplării naturale”, în vreme ce a patra diferență se depășește tot prin contemplare, dar de data aceasta a lucrurilor inteligibile. În sfârșit, a cincea diferență se depășește prin unirea mistică cu Dumnezeu. Astfel, putem face o diferențiere chiar în cadrul acestui catalog al dihotomiilor, iar diferențierea aceasta coincide, în mare parte, cu diversele etape ale dezvoltării duhovnicești. Împlinindu-și misiunea de mediere, omul trece, după părerea Sfântului Maxim, de la *vita practica* la *unio mystica* – un indiciu că Sfântul Maxim consideră *lucrarea de mediere a omului ca fiind identică cu desăvârșirea lui duhovnicească*.

Așadar, ne vom concentra atenția, în acest capitol, asupra celor cinci tipuri de mediere pe care Sfântul Maxim le prezintă în *Amb* 41 (și în *Thal* 48 într-o oarecare măsură) și de acolo vom încerca să interpretăm diversele aspecte ale concepției sale generale despre om ca mediator. Dar înainte de a face acest lucru, vom analiza prezentarea maximiană sistematică a diverselor etape ale dezvoltării duhovnicești. Și vom încheia cu o evaluare a conceptului său de îndumnezeire, care se leagă strâns de întreaga lui gândire asupra împlinirii scopului și funcției adevărate a omului, creat după chipul lui Dumnezeu. Procedând astfel, sperăm să putem vedea cum caracterul microcosmic al omului este un element al naturii lui diferențiate create, care se păstrează până la sfârșit, chiar și în cele mai înalte forme de comuniune cu Dumnezeu.

1. O întreită dezvoltare duhovnicească

Sfântul Maxim împarte adesea viața creștină în trei etape sau căi: ceea ce am putea numi *vita practica*, *vita contemplativa* și *vita mystica*. Termi-

² Vezi PG 91, 1304 D-1313 B.

nologia sa variază în cadrul acestei scheme generale, dar modelul întreit rămâne fixat. Este evident că utilizează această schemă, în primul rând, datorită influenței pe care Evagrie a avut-o asupra concepției sale despre structura vieții duhovnicești. Există încă o problemă, și anume, cât de decisivă a fost această influență, nu numai în acceptarea de către Sfântul Maxim a deosebirilor formale ale celor trei etape, ci și asupra concepției sale despre etapele înseși și despre semnificația lor. Aici probabil că suntem iarăși îndreptățiți să susținem existența unei influențe modificatoare a altor scriitori, mai ales a Sfântului Grigorie de Nyssa, întrucât, așa cum vom vedea, există de fapt o diferență considerabilă între Evagrie și Sfântul Maxim sub acest aspect.

Cele trei etape ale vieții duhovnicești la predecesorii Sfântului Maxim

O dezvoltare duhovnicească întreită – pe baza unei distincții mai generale între lucrările „practice” și „gnostice” – a fost presupusă de scriitorii creștini, într-un sens foarte general, încă de la Sfântul Clement al Alexandriei, începând cu reflecțiile sale asupra funcțiilor duhovnicești ale omului³: mai întâi o viață de luptă împotriva patimilor pentru dobândirea virtuților, apoi o viață contemplativă în *gnoză* și, în sfârșit, o adevărată încununare a *gnozei* într-o vedere constantă a lui Dumnezeu.⁴ Prima diferențiere creștină explicită de acest fel se găsește la Origen, care a făcut deosebirea între cele trei etape: *ethicum*, *physicum* și *enoptice*, și a făcut astfel deosebirea între cărțile lui Solomon, încât *Cartea proverbelor* era pusă în legătură cu prima etapă, *Ecclesiastul*, cu a doua și *Cântarea Cântărilor*, cu a treia.⁵

Origen, la rândul său, l-a influențat mult pe Sfântul Grigorie de Nyssa. Sfântul Grigorie a adoptat interpretarea origenistă a acestor trei cărți ale Vechiului Testament și, într-adevăr, întregul lui mod de înțelegere a dezvoltării

³ Despre istoria generală a acestei diferențieri în Biserica veche, cf. M. VILLER – K. RAHNER, *Askese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i. Br. 1939, de ex., pp. 71, 76 ff., 100 ff., 242, 271 și 276. Despre rădăcinile ei în filozofia greacă, vezi, de ex., articolul clarificator al lui G. PICT, „Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie”, *Evangelische Ethik* 8 (1964), pp. 321-342, și, de asemenea, VON BALTHASAR, „Die Hiera des Evagrius”, *ZkTh* 63 (1939), p. 96.

⁴ Vezi, de ex., cap. 2-4 în VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Vezi și triada importantă: *παίδευσις*, *πρόξις* și *γνώσις* la Sfântul Clement, așa cum se aplică în procesul de desăvârșire a creștinilor; vezi VÖLKER, *op. cit.*, p. 220.

⁵ Vezi *Comm. In Cant. Cant., Prol.*; GCS Orig. 8, p. 75, 6 ff.

vieții creștine se poate subsuma unei perspective întreprinse similare.⁶ Această perspectivă constă în trei etape sau aspecte, numite după experiența lui Moise: prima este realizată prin *lumină* (διὰ φωτός), a doua prin *nor* (διὰ νεφέλης) și a treia prin *întuneric* (ἐν γνόφω).⁷ Ca și în cazul scriitorilor alexandrini, această diferențiere întreprinsă se construiește pe o distincție fundamentală între viața practică și viața contemplativă⁸, iar cele trei etape se referă la purificare, contemplare și unire.

La Sfântul Grigorie, prima etapă implică „separare”; contemplarea celei de a doua etape se petrece „în lumea fenomenelor”, iar unirea finală a celei de a treia etape este o realitate „dincolo de lumea fenomenelor”.⁹ Însă, Danielou a observat și a pus în evidență faptul că Sfântul Grigorie, fiind independent de predecesorii săi alexandrini în analiza lui, introduce o schimbare importantă în tradiție și înlocuiește ordinea cronologică a vieții practice (*vita practica*) și a vieții contemplative (*vita contemplativa*) cu un *paralelism* al celor trei căi, fiecare dintre ele incluzând, de fapt, și un aspect practic și unul teoretic. În acest context, Danielou mai subliniază și faptul surprinzător că cea de a treia cale, care semnifică unirea și este reprezentată prin iubire (ἀγάπη), este definită în așa fel încât predomină aspectul practic.¹⁰

Printre predecesorii Sfântului Maxim, ideea celor trei etape este însă cel mai bine dezvoltată de Evagrie, a cărui sistematizare a avut și cea mai mare influență asupra Sfântului Maxim. Și Evagrie construiește pe temelia pusă de Origen, dar pare să fi dezvoltat considerabil ideile lui Origen. El face deosebirea între o etapă a vieții practice (*vita practica*, πρακτική), o etapă a contemplării naturale (φυσική; cf. Origen) și, în al treilea rând, o a doua formă de contemplare, mai înaltă (θεολογική).¹¹ Prima etapă constă în păzirea poruncilor¹² și într-o dezvoltare a virtuților practice, simbolizate de trupul lui Hristos.¹³ A doua etapă este uneori numită simplu γνῶσις¹⁴ și constă într-o contemplare și într-o înțelegere a naturii lucrurilor create, simbolizate

⁶ DANIÉLOU a demonstrat acest lucru în importanta sa monografie despre Sfântul Grigorie, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.

⁷ Vezi în *Cant. Cant.*, hom. 1; JAEGER, 6, p. 18 și 11; p. 322 f.; cf. DANIÉLOU, *op.cit.*, al cărei aranjament se structurează în întregime pe această diferențiere întreprinsă.

⁸ Vezi *De vit. Moys.* 2.200; DANIÉLOU, p. 96.

⁹ Cf. DANIÉLOU, *Platonisme*, p. 19 f.

¹⁰ Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 22.

¹¹ Vezi *Pract.* 1. 1; PG 40, 1221 D.

¹² Vezi *Cent. gnost.* 1. 10; PO 28, p. 21.

¹³ *Mirror for Monks* 118; GRESSMANN, p. 163.

¹⁴ Vezi *Pract.*, *Prol.*; PG 40, 1221 C și *Pract* 1. 56; 1233 C.

de sângele lui Hristos.¹⁵ În sfârșit, etapa „teologiei” (numită simplu θεολογία)¹⁶, constă într-o înțelegere a rațiunilor (λόγοι) lucrurilor dumnezeiești și implică cunoștința lui Dumnezeu, simbolizată prin inima lui Hristos.¹⁷

Utilizarea maximiană a schemei celor trei etape

Sfântul Maxim pornește de la Evagrie – presupunând o distincție duală fundamentală între lucrarea „practică” și cea „teoretică”¹⁸ –, dar dezvoltă și mai mult sistematizarea evagriană.¹⁹ În cazul celei de a treia etape, această elaborare pare să fie, cel puțin în privința terminologiei, influențată de limbajul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul.

Ca și Evagrie, Sfântul Maxim numește *prima etapă* πρακτική²⁰, dar mai adesea προᾶξις (păzirea poruncilor sau virtuțile).²¹ Însă îi este caracteristică utilizarea formulărilor exacte. Astfel, el numește adesea prima etapă πρακτικὴ φιλοσοφία, expresie care indică înalta valoare pe care o dă vieții practice (*vita practica*).²² Implicațiile etice și legătura ei cu dezvoltarea virtuților sunt și ele subliniate în însăși terminologia sistematică maximiană. Așadar, se întâmplă să o numească uneori simplu ἀρετή²³ sau o definește ca „filozofia etică”.²⁴

Cu privire la *a doua etapă*, observăm că Sfântul Maxim îl urmează ocazional pe Evagrie, atunci când o numește γνῶσις²⁵, dar de obicei este mai exact și îi spune „contemplare naturală” (φυσικὴ θεωρία)²⁶ sau „filozo-

¹⁵ Vezi *Cent. gnost.* 1. 10; PO 28, p. 21 și *Mirror for monks* 119; GRESSMANN, p. 163.

¹⁶ Vezi *Pract., Prol.*, PG 40, 1221 C și *Pract.* 1. 56; 1233 C.

¹⁷ Vezi *Cent. gnost.* 1. 10; *loc.cit.* și *Mirror for Monks* 120; *loc. cit.*

¹⁸ Cf. LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 9.

¹⁹ Pentru un rezumat sistematic al terminologiei Sfântului Maxim, vezi LOOSEN, *op. cit.*, p. 8.

²⁰ Vezi *Char* 2. 26; CSC, p. 102 și *Gnost.* 2. 96; PG 90, 1172 B.

²¹ Vezi *Thal* 25; CCSG 7, p. 159 și 55; CCSG 7, p. 509; mai vezi și *Char* 2. 90; CSC, p. 138 și *Gnost.* 2. 51; PG 90, 1148 B.

²² Vezi *Thal* 3; CCSG 7, p. 55 și 10; CCSG 7, p. 83; *Amb* 20; PG 91, 1240 B; 37; 1293 B și 1296 B; 47; 1360 C și 50; 1369 C.

²³ Vezi *Thal* 50; CCSG 7, p. 385 (în legătură cu expresia προᾶξις τῶν ἀρετῶν și în contrast cu γνῶσις) și *Amb* 10; PG 91, 1144 C (ca o paralelă la γνῶσις).

²⁴ Vezi *Amb* 67; PG 91, 1401 D; cf. *ibid.*; 1397 C.

²⁵ Vezi *Thal* 55; CCSG 7, p. 509.

²⁶ Vezi *Thal* 25; CCSG 7, p. 161; *Gnost* 2. 96; PG 90, 1172 B; *Amb* 20; PG 91, 1240 B; 45; 1356 B; 47; 1360 C și 67; 1397 C.

fia naturală” (φυσικὴ φιλοσοφία)²⁷ sau „contemplarea gnostică” (θεωρία γνωστική)²⁸ sau chiar – în forma ei mai înaltă – „contemplare duhovnicească”, ceea ce arată că o contemplare umană adevărată, chiar și a rațiunilor (λόγοι) naturii, are nevoie de ajutorul Duhului.²⁹ Însă mai întâlnim și expresia simplă θεωρητική.³⁰

În sfârșit, denumind *a treia etapă*, Sfântul Maxim arată aceeași tendință de a fi mai exact decât Evagrie, dar pare să fi fost influențat de terminologia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, al cărui titlu, μυστικὴ θεολογία, îl folosește ca denumire a sa favorită pentru această etapă. Întâlnim această ultimă expresie în diverse contexte în care Evagrie o numește simplu θεολογία.³¹ Mai întâlnim și expresia paralelă θεολογικὴ μυσταγωγία³² și, într-adevăr, și alte expresii similare ca θεολογικὴ φιλοσοφία³³ și θεολογικὴ σοφία.³⁴ În sfârșit, Loosen adaugă aici chiar și expresii ca θεολογικὴ χάρις³⁵ și „rugăciunea curată” (καθαρὰ προσευχή), dar în ultimul caz trebuie să observăm că Sfântul Maxim ia în considerare și o formă mai puțin desăvârșită de rugăciune curată.³⁶

Sfântul Maxim îl urmează pe Evagrie destul de îndeaproape în împărțirea vieții creștine în trei etape, deși el își elaborează propria terminologie, dând diverselor elemente denumiri mai exacte. Dar îl urmează oare și în felul în care privește elementele, ca etape ale unei ordini cronologice? Sau le înțelege mai mult ca pe niște căi paralele, în care aspectul „practic” și cel „teoretic” sunt reunite și li se acordă o importanță simultană, așa cum am văzut că se întâmplă, cel puțin în parte, la Sfântul Grigorie de Nyssa? Din concluziile la

²⁷ Vezi *Gnost* 2. 96; PG 90, 1172 B; *Amb* 37; PG 91, 1293 B și 1296 B; 50; 1369 C și 67; 1401 D.

²⁸ *Scil.* τῆς φύσεως; vezi *Amb* 32; PG 91, 1285 A.

²⁹ Vezi *Char* 3. 44; CSC, p. 164; *Myst* 2; PG 91, 669 C; *Amb* 10; PG 91, 1156 B și 51; 1372 B; cf. *Amb* 50, 1369 B.

³⁰ *Char* 2. 26; CSC, p. 102.

³¹ Vezi *Thal* 25; CCSG 7, p. 161 și 55; p. 509; *Gnost* 1. 39; PG 90, 1097 C; *Myst* 4. PG 91, 672 B; *Amb* 10; PG 91, 1149 B și 1168 A și 67; 1397 C. De trei ori însă Sfântul Maxim folosește expresia evagriană θεολογία, vezi *Amb* 71; PG 91, 1413 C.

³² Vezi *Thal* 40; CCSG 7, p. 269; *Gnost* 2. 96; PG 90, 1172 B; *Amb* 20; PG 91, 1241 C; 32; 1285 A și 50; 1369 B. Remarcați însă și expresia θεωρητικὴ μυσταγωγία pentru toate formele de contemplație, vezi *Thal* 3, CCSG 7, p. 55 și 52; p. 419.

³³ Vezi *Amb* 37; PG 91, 1293 B și 1296 B și D; 50; 1369 C și 67; 1401 D.

³⁴ Vezi *Amb* 20; PG 91, 1240 B.

³⁵ Vezi *Char* 2. 26; CSC, p. 102.

³⁶ Vezi *Char* 3. 44; CSC, p. 164; cf. LOOSEN, *op.cit.*, p. 8 și n. 10, unde el remarcă cele două tipuri de rugăciune curată.

care am ajuns cu privire la concepția Sfântului Maxim despre nepătimire și despre relația dintre iubire și virtuți, ca și despre locul iubirii ca întreg³⁷, suntem înclinați să alegem ultima alternativă. Însă în dezbaterile teologice pe această temă s-au dat diverse răspunsuri. Loosen privește elementele ca „Stufen” în sens cronologic³⁸, pe când Dalmais și Sherwood subliniază faptul că *viața practică* și *viața contemplativă* sunt totdeauna nedespărțite.³⁹ De fapt, un răspuns mai exact se poate afla numai dacă studiem însăși prezentarea maximiană a fiecărui element în parte și a relației dintre ele.

2. *Vita practica, primul element al sistemului de trei etape*

La Evagrie, această etapă implică, mai întâi de toate, curățirea de patimile care chinuie sufletul și stabilirea echilibrului nepătimirii.⁴⁰ Începutul vieții practice este credința, iar sfârșitul ei, dragostea, care este, în același timp, ușa cunoștinței (γνώσις), al cărei început este „contemplarea naturală”.⁴¹ Această primă etapă se deosebește strict de γνώσις, care include cele două etape ulterioare ale dezvoltării duhovnicești. Motivul este acela că deosebirea celor trei etape se bazează pe o distincție duală fundamentală între lucrarea practică și cea teoretică. Scopul vieții practice este curățirea minții de patimi, astfel încât să poată să se îndrepte spre contemplare și spre realitățile dumnezeiești.⁴²

Acest lucru nu înseamnă că sunt implicate numai părțile pătimitoare ale sufletului. Chiar și în viața practică, omul își folosește facultatea rațională. El are nevoie de discernământ rațional în lupta împotriva patimilor⁴³ și este

³⁷ Vezi cap. V: B, 3-4; pp. 299-322 de mai sus.

³⁸ Vezi LOOSEN, *op. cit.*, p. 7 ff.

³⁹ Vezi DALMAIS, „La doctrine ascétique”, *Irénikon* 26 (1953), p. 24, unde se subliniază diferența față de Evagrie, și SHERWOOD, în ACW, p. 87. În ce privește „etapa” θεολογία reapare o problemă asemănătoare (cf. SHERWOOD, în ACW, p. 89): Introspecție evagriană sau „extaz” areopagit? Aici Evagrie reprezintă un aspect static, în timp ce, în primul caz, el reprezintă un aspect „dinamic”. Însă în ambele cazuri se pune în pericol caracterul omului de unitate creată. Ne vom ocupa de cea de a doua problemă mai departe, atunci când vom trata unirea mistică.

⁴⁰ Vezi, de ex., *Pract., Prol.*; PG 40, 1221 BC și *Mirror for monks* 118; GRESSMANN, p. 163.

⁴¹ *Pract.* 1. 56; PG 40; 1233 C și *ibid.*, *Prol.*; 1221 C.

⁴² Vezi *Liber gnost.* 151; FRANKENBERG, p. 553.

⁴³ Vezi *Cent. gnost.* 5. 65; PO 28, p. 205.

deja legat pozitiv de înseși rațiunile (λόγοι) lucrurilor, astfel încât, în consecință, virtuțile sale trebuie să fie combinate cu cunoștință.⁴⁴ Dar, în principiu, poziția evagriană pare clară: *vita practica* este o etapă de *pregătire*, menită să elibereze mintea pentru lucrările ei mai înalte.⁴⁵

Și la Sfântul Maxim caracterul pregătitor al acestei etape este evidențiat într-o anumită măsură. Ca și la Evagrie – dar și în tradiția mai amplă la care aderă – *viața practică* este privită ca o condiție absolut necesară pentru adevărata cunoaștere.⁴⁶ Și pentru Sfântul Maxim ea înseamnă, în primul rând, biruirea patimilor.⁴⁷ Ea înalță omul deasupra lor, așa cum cunoașterea adevărată îl înalță deasupra tuturor creaturilor.⁴⁸ Ea implică o curățire a patimilor care corespunde curățirii de idei false, care se lucrează prin contemplare.⁴⁹

Dar, la Sfântul Maxim, viața practică nu se limitează niciodată la lupta împotriva patimilor sau la stabilirea unui echilibru sufletesc.⁵⁰ Ea implică întotdeauna și o dobândire a virtuților, care exprimă activ cele două aspecte ale poruncii iubirii, și tocmai în această perspectivă funcțiile multiple ale vieții practice sunt privite ca întrupare a lui Hristos.⁵¹ Acest ultim fapt pare să elimine o evaluare exclusiv inferioară a primei etape.⁵² Dar problema este mai complicată decât pare, iar relația Sfântului Maxim cu Evagrie nu poate fi stabilită simplu în acest moment prin această afirmație.

Chiar Evagrie descrie „virtuțile practice” ca „căruri ale lui Hristos”, lucru ce dovedește că întrebuițează, cel puțin în acest context, simbolismul întrupării.⁵³ Pe de altă parte, Sfântul Maxim prezintă uneori ideea unei

⁴⁴ Vezi *Liber gnost.* 104; FRANKENBERG, p. 547 și 132; p. 551.

⁴⁵ Într-un pasaj izolat, cunoscut doar în latină, Evagrie spune că făptuirea și contemplația, virtutea și cunoștința trebuie să fie păstrate împreună, vezi PG 40, 1278 A. Dar autenticitatea acestui text poate fi pusă la îndoială; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 338 f., n. 2.

⁴⁶ Vezi, de ex., *Gnost* 1. 20; PG 90, 1092 A; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 574, care compară acest text cu afirmația Sfântului Grigorie de Nazianz că *πρόχλις* este o scară către *θεωρία*, vezi *Or.* 4, 113; PG 35, 649 B-652 A și *Or.* 20, 12; 1080 B. Sfântul Grigorie consideră că *viața practică* este o stare inferioară contemplației, dar, în același timp, consideră că ele se întrepătrund adânc. Similaritatea dintre Sfântul Grigorie și Sfântul Maxim în această privință este evidențiată de PLAGNIEUX, în *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, p. 362.

⁴⁷ *Thal*; CCSG 7, p. 403.

⁴⁸ *Ibid.*; p. 407.

⁴⁹ *Thal* 52; CCSG 7, p. 419; cf. 53; p. 435.

⁵⁰ Vezi cap. V: B, 3; pp. 335-340 de mai sus.

⁵¹ Vezi cap. V: B, 4-5; pp. 340-364 de mai sus.

⁵² Vezi însă LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 33, unde se pune accent clar pe diferența calitativă dintre prima și cea de a doua etapă.

⁵³ Vezi pp. 358 și 368 de mai sus.

înrupări în virtuți în așa fel încât să arate că ea poate include o perspectivă negativă. Căci Sfântul Maxim este convins că natura umană se curățește – la nivel pământesc, ca să spunem așa, – prin „filozofia practică”, în timp ce mintea se ridică la Dumnezeu prin înțelegerea contemplativă.⁵⁴ În *Gnost* ajunge în mod necesar la concluzia că cel ce trăiește în viața practică primește cu siguranță o întrupare a Logosului în virtuțile sale, dar că în această întrupare, Logosul este, ca să spunem așa, ținut în trup, în vreme ce „gnosticul”, prin contemplarea lucrurilor dumnezeiești, Îl lasă să Se întoarcă la Tatăl.⁵⁵ Luat separat de restul gândirii maximiene, acest punct de vedere ar fi considerat întru totul evagrian, indicând mai degrabă o evaluare negativă a vieții practice în sine⁵⁶ – mai ales pentru că aduce un avertisment explicit de a nu prelungi prea mult viața practică, și de a nu o transforma în felul acesta în legalism.⁵⁷ Însă toate aceste afirmații trebuie înțelese într-un context mai larg al gândirii maximiene.

Această orientare mai largă poate începe foarte bine de la convingerea Sfântului Maxim – pe care, desigur, o întâlnim într-o anumită măsură, și la Evagrie – că viața practică include o întrebuințare bună a facultății raționale. La Sfântul Maxim, această convingere nu este limitată, în felul în care pare să fie la Evagrie. Chiar termenul „filozofia practică” indică acest fapt; în capitolul precedent am dat deja câteva exemple pentru a demonstra că virtuțile reprezintă, la Sfântul Maxim, o întrebuințare bună a tuturor celor *trei* facultăți ale sufletului uman.⁵⁸ De fapt, Sfântul Maxim dovedește în mai multe rânduri că el consideră viața virtuoză a creștinului o manifestare nu numai a biruinței sale asupra patimilor și a păcii care domnește în partea pătimitoare a sufletului său, ci și a naturii lui *raționale* ca atare. Lucrările sufletului „practic” se leagă de funcția elementului rațional (λόγος), pe când lucrarea „contemplativă” funcționează prin minte (νοῦς). Cea dintâi duce la chibzuință (φρόνησις), cea din urmă la înțelepciune (σοφία). Domeniul rațiunii practice este mai larg, după Sfântul Maxim, incluzând nu numai rațiunea însăși, ci și chibzuința, „practica”, virtutea și credința, pe când domeniul inteligenței contemplative cuprinde mintea, înțelepciunea, contemplația, cunoașterea și cunoștința nestri-

⁵⁴ Vezi, de ex., *Thal* 3; CCSG 7, p. 55.

⁵⁵ Vezi *Gnost* 2. 47; PG 90, 1145 B și 2. 94; 1169 B.

⁵⁶ Vezi VON BALTHASAR, KL², p. 553 f., care spune că aici concepția Sfântului Maxim seamănă cu poziția evagriană „auf bedenkliche Weise”, dar subliniază că acest lucru trebuie înțeles considerând întregul context al gândirii Sfântului Maxim.

⁵⁷ *Gnost* 2. 41-42; PG 90, 1144 BC.

⁵⁸ Vezi cap. V: B, 4; pp. 347-349 de mai sus.

căcioasă. Sfârșitul celei dintâi este *bunătatea*, iar al celei din urmă, *adevărul*. și amândouă Îl revelează pe Dumnezeu.⁵⁹ Astfel, *viața practică* și *viața contemplativă* se întrepătrund adânc și nu pot fi separate una de alta, pentru că amândouă revelează, în cele din urmă, însușiri dumnezeiești și amândouă se leagă de faptul că omul este ființă rațională.

*Πράξις și θεωρία – separate și totuși unite
printr-un singur scop comun al vieții umane*

Ideea unei legături adânci și cuprinzătoare între funcția „practică” și cea „teoretică” a vieții creștine predomină de fapt în scrierile Sfântului Maxim. Și este legată de întregul proces al desăvârșirii creștine, tocmai pentru că se bazează atât pe concepția despre om ca unitate creată, cât și pe convingerea că există o corespondență între virtuțile naturale ale omului și însușirile lui Dumnezeu. Sfântul Maxim afirmă o „sizigie” (adică sinteză fără schimbare sau alterare) a minții și a rațiunii și, în consecință, a înțelepciunii și a chibzuinței, a contemplării și a „practicii”, a cunoașterii și a virtuții, a cunoștinței nesticăcioase și a credinței, legându-le pe toate de acea pereche de însușiri dumnezeiești care sunt Adevărul și Bunătatea.⁶⁰ Iar paralelismul între adevărul și bunătatea din om este legat nu numai de lucrările întrepătrunse ale vieții practice și ale vieții contemplative, ci și de om ca ființă creată după *chipul* și *asemănarea* lui Dumnezeu, întrucât chipul lui Dumnezeu din om este legat de minte și adesea de Dumnezeu ca Adevăr, iar asemănarea lui Dumnezeu din om, pe care o dezvoltă în libera acceptare a voinței lui Dumnezeu, este legată de libertatea naturii sale raționale și de Dumnezeu ca Bunătate.⁶¹

Așadar, problema lui „superior” și a lui „inferior” se dovedește a fi irelevantă aici până la urmă. Din nou, principiul diferențierii lucrează bine împreună cu principiul unității. *Viața practică* și *viața contemplativă* sunt, într-adevăr, diferite și totuși, unite adânc și indisolubil. Și acest lucru duce la o prețuire foarte mare a celei dintâi și exclude ideea că ar fi doar o etapă pregătitoare. Nicăieri la Sfântul Maxim nu apare așa de bine ilustrat acest principiu ca în tâlcuirea pe care o dă textului de la Lc. 22: 8-12, în *Thal 3*.

⁵⁹ Vezi *Myst 5*; PG 91, 673 C.

⁶⁰ *Ibid.*; 676 A.

⁶¹ Vezi *ThPol 1*; PG 91, 12 A; cf. SHERWOOD, în ACW, p. 98. Vezi însă și cap. III. A, 4, „Notă adițională”, p. 129 ff. de mai sus, unde am remarcat o serie de variații pe o temă similară: reflecțiile umane ale Sfintei Treimi.

Textul descrie cum Iisus i-a trimis pe Petru și pe Ioan să pregătească Cina cea de Taină, spunându-le că vor întâlni un om cu un ulcior cu apă, pe care trebuie să îl urmeze în casa în care va intra, unde vor trebui să îl roage pe stăpânul casei să le arate o odaie pentru a pregăti cina. Sfântul Maxim interpretează acest text în felul lui caracteristic. El spune că Petru simbolizează viața practică (*vita practica*), iar Ioan, contemplația.⁶² Omul care cară apă este simbol al celor ce poartă darul lui Dumnezeu, prin „filozofia practică” pe umerii virtuților lor.⁶³ Casa este deprinderea (*habitus*) întru adevărata cucernicie (εὐσέβεια) spre care vine „mintea practică” cultivând virtutea. Stăpânul este mintea „contemplativă”, care, lărgită prin deprinderea întru virtute, este iluminată de lumina divină a cunoștinței mistice.⁶⁴ În sfârșit, mielul pascal adus în casă, care trebuie să-i hrănească pe cei ce s-au adunat în ea, este Însuși Logosul.⁶⁵

Aici putem observa clar că cele două funcții se împletesc, deși cea contemplativă este mai înaltă, deoarece se află în legătură cu lumina divină a cunoștinței mistice, în timp ce, mintea practică poartă în sine virtuțile, care sunt în mod natural în firea omului. Mai departe ni se spune că mintea – descrisă aici ca subiect spiritual al omului – este activă în *ambele* cazuri și se afirmă clar că este iluminată numai în măsura în care posedă virtutea ei naturală. Faptul că virtuțile sunt înțelese ca naturale nu exclude accentul pe rolul harului divin în susținerea lor. În cele din urmă, prezența Logosului – spre a fi consumat – este dăruită doar într-o casă care a fost în acest fel pregătită prin amândouă (prin viața practică și viața contemplativă). Sfântul Maxim încheie spunând că cel care cară urciorul și stăpânul casei sunt persoane diferite și, în același timp, sunt una și aceeași persoană. Ei sunt diferiți ca *πρακτικός* și *γνωστικός*, dar având în vedere natura lor comună, sunt una.⁶⁶ Astfel, atât funcția vieții practice, cât și cea a vieții contemplative sunt înrădăcinate în natura umană și sunt încununate prin prezența Logosului.

Acest element dual se poate observa și într-o serie de alte texte, care au în comun accentul pus pe relația reciprocă dintre nevoința practică și contemplație, dintre virtute și cunoștință. Dalmais a adus în centrul atenției trei pasaje de acest fel.⁶⁷ În primul dintre acestea, Sfântul Maxim arată că cel ce

⁶² *Thal 3*; CCSG 7, p. 55. Cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 134 f. și 174, n. 173.

⁶³ *Loc. cit.*

⁶⁴ *Ibid.*; p. 57.

⁶⁵ *Ibid.*; p. 59.

⁶⁶ *Ibid.*; p. 57.

⁶⁷ Cf. DALMAIS, *art. cit.*, p. 24 f.

caută pe Domnul prin contemplație, Îl caută „în frica de Dumnezeu”, cu alte cuvinte Îl caută prin împlinirea poruncilor. Altminteri nu Îl va găsi.⁶⁸ Și în cel de al treilea text spune că $\pi\rho\acute{\omega}\xi\iota\varsigma$ și contemplarea trebuie să se împletească întotdeauna.⁶⁹ În cel de al doilea pasaj însă, Sfântul Maxim dă o formulare explicită interrelației dintre cele două funcții. Acolo spune că în adevărata viață creștină, *viața practică* trebuie să devină o *cunoștință întrupată în lucrare*, iar contemplația, o *lucrare mistagogică* și în acest fel, virtutea trebuie să devină revelația lui $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$, iar $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ să fie puterea care întreține virtutea.⁷⁰ După părerea Sfântului Maxim, aspectele cunoașterii și ale acțiunilor virtuozitate sunt strâns îmbinate în viața creștinului.⁷¹ Legătură lor demonstrează nu numai că amândouă sunt importante, ci și că nu pot fi despărțite una de cealaltă, și că nu se pot substitui reciproc. De asemenea, că ele se sprijină una pe alta în împlinirea rolului fiecăreia, și astfel fiecare conduce la desăvârșirea celeilalte, deși – la fel ca și în tradiția alexandrină – se presupune că această desăvârșire izvorăște din credința aplicată în *viața practică* și că se continuă prin contemplare, care este legată de înțelepciunea lui Dumnezeu, și care ne conduce către unirea – dincolo de orice cunoștință și strădanie omenească – cu El.

În deplin acord cu această concepție, Sfântul Maxim subliniază interdependența dintre *viața practică* și contemplație, dintre virtute și cunoștință, atât în privința efectelor vătămătoare, cât și a celor benefice. Asalturile puterilor rele sunt îndreptate către amândouă⁷², iar când mintea este întinată de ceva, acest lucru afectează atât activitatea practică, cât și contemplația.⁷³ Biruința și înțelepciunea, virtutea și cunoașterea, bunătatea și adevărul se află în același raport de interdependență ca și viața practică și contemplația.⁷⁴ Este adevărat că, în *Gnost (Capete gnostice)* în special, Sfântul Maxim stabilește o diferență între ele într-un fel foarte apropiat de cel al lui Evagrie. Am întâlnit deja texte care pun în evidență această afirmație, și putem adăuga aici încă unul, în spirit evagrian: omul *făptuitor* îl preamărește pe Dumnezeu prin virtuțile sale, dar cel care a ajuns la nepătimire și trăiește în con-

⁶⁸ Thal 48; CCSG 7, p. 339.

⁶⁹ Amb 10; PG 91, 1108 AB.

⁷⁰ Thal 63; CCSG 22, p. 171.

⁷¹ Cf. Thal, Prol.; CCSG 7, p. 23.

⁷² Thal 50; CCSG 7, p. 387.

⁷³ Vezi Thal 52; CCSG 7, p. 423 ff.

⁷⁴ Vezi Thal 54; CCSG 7, p. 447.

templație este el însuși preamărit de harul dumnezeiesc.⁷⁵ Dar această idee diferențiată – care își are rădăcina la Filon și a fost dezvoltată de Origen, mai înainte de a fi preluată de Evagrie⁷⁶ – nu exclude relația intimă dintre cele două funcții, pe care Sfântul Maxim o afirmă în alte părți, deoarece Sfântul Maxim vorbește despre o *slăvire reciprocă* a lui Dumnezeu și a omului, și astfel, în felul său specific, modifică tradiția pe care a primit-o de la Origen și de la Evagrie.⁷⁷

Interrelația dintre cele două aspecte prezintă o importanță deosebită pentru Sfântul Maxim, deoarece, după părerea sa, harul lui Dumnezeu este necesar chiar pentru „contemplația naturală”⁷⁸ – și, cel mai important, pentru o viață virtuoaasă.⁷⁹ În viziunea sa asupra desăvârșirii creștine în întregul ei, aspectul „sinergic” predomină în raport cu interesul evagrian pentru categorii distincte și pentru diferențiere. Prin urmare, Sfântul Maxim numește relația dintre virtute și cunoștință „identitate” (ταυτότης) – termen ce înfățișează o unitate intimă, fără alterarea părților, o unitate „sintetică”.⁸⁰

Oricât de puternice ar fi expresiile Sfântului Maxim cu privire la diferențierea dintre etapele vieții practice și ale vieții contemplative într-o scriere de tipul *Gnost.*, ele nu fac decât să confirme faptul că principiul general maximian al diferențierii și al unității, ca aspecte interdependente, se aplică și relației dintre diferitele „etape” ale vieții creștine. Acest lucru oferă vieții practice un rol mult mai important în gândirea Sfântului Maxim decât a avut vreodată la Evagrie. Ca prim element al unui sistem alcătuit din trei părți, ea este hotărâtoare pentru celelalte.

3. Al doilea element – contemplarea naturii lucrurilor

Capacitatea omului pentru contemplație joacă un rol important în întreaga teologie creștină timpurie, deși pericolele și dificultățile anumitor forme de contemplație nu sunt trecute cu vederea. Importanța atribuită con-

⁷⁵ Vezi *Gnost* 2. 72; PG 90, 1157 A; vezi aceeași idee de γυνώσις nepătimașă, ca răsplată a nevoițelor unei vieți virtuoașe, în 1. 17; 1089 AB.

⁷⁶ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 517.

⁷⁷ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 569.

⁷⁸ Cf., *op. cit.*, p. 517.

⁷⁹ Vezi LOOSEN, *op. cit.*, p. 22 cu n. 20.

⁸⁰ Vezi VON BALTHASAR, KL², p. 231 și cap. I: A; p. 36 de mai sus.

templației (θεωρία) este, în esență, de inspirație platonice. Platon concepea lumea ideilor ca fiind obiectul contemplației, iar mintea (νοῦς), organul omenesc al acesteia.⁸¹ Legată doar de ce este inteligibil, contemplația înseamnă pentru el unirea dintre suflet și idee⁸², oferind explicația ultimă a lumii⁸³ și o vedere a Ființei.⁸⁴ În platonismul ulterior, această înțelegere a fost transformată într-un concept mai puțin intelectual, cu un accent mai puternic pe curățire ca pregătire necesară și pe caracterul ei specific de „vedere” supremă.⁸⁵ Ambele viziuni par să fie reprezentate la Filon și la o serie de scriitori creștini. Al doilea element în sistemul întretit al desăvârșirii creștine, de care ne ocupăm aici, privește totuși partea inferioară a contemplației, cu alte cuvinte, acel fel de contemplație care este raportat la lumea creată, contemplată în rațiunile (λόγοι) ei. Aceasta este în mod obișnuit numită „contemplația naturală” (θεωρία φυσική).⁸⁶

Ideea contemplației naturale, adică a contemplației (inferioare) a însăși naturii lucrurilor, prin rațiunile (λόγοι) lor, poate fi trasată în timp la scriitorii creștini până la Sfântul Clement al Alexandriei, care folosește expresia θεωρία φυσική.⁸⁷ A fost dezvoltată apoi de Origen, care folosește termenii φυσική, θεωρία τῶν νοητῶν și κατανόησις τῶν νοητῶν ca echivalenți⁸⁸, și încă și mai mult de Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru care realitatea de-

⁸¹ Vezi ARNOU, *art. „La Contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain”*, DSp 2, col. 1721.

⁸² Cf. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, pp. 85 și 89 ff.

⁸³ Cf. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 93 ff.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁵ Acest tip de înțelegere a fost dezvoltat mai mult de Plotin, cf. ARNOU, *art. cit.*, coll. 1728-31.

⁸⁶ Mai trebuie observat aici că Evagrie face o distincție clară nu numai între *viața practică* pe de o parte și *toate* formele de contemplație, pe de alta, ci și între o formă superioară și una inferioară de contemplație, prima fiind contemplarea Sfântei Treimi, iar cea de a doua (care este diferențiată și mai mult) se identifică cu θεωρία φυσική; vezi *Cent. gnost.* 3. 41; PO 28, p. 115 și *Ep* 58; FRANKENBERG, p. 607; cf. *Cent. gnost.* 2. 16; PO 28, p. 67.

⁸⁷ Vezi *Strom.* 1. 1; GCS Clem. 2, p. 11, 16 f. și 2. 2; p. 115, 13; cf. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker*, pp. 316-320. – Miss Hilda GRAFF din Oxford mi-a oferit cu amabilitate referințe valoroase în legătură cu conceptul de θεωρία, din însemnările ei pentru Oxford Patristic Greek Lexicon. Vezi acum F. L. CROSS, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 648 f.

⁸⁸ Vezi *Comm. in Cant. Cant., Prol.*; GCS Orig. 8, p. 75, 8; *Contr. Cels.* 3. 56; 1, p. 251, 14 și *Comm. in Io.* 10, 40; 4, p. 218, 8. Vezi termenul mai general γνῶσις τῶν ὄντων, *Comm. in Matth.* 12, 15; 10, p. 104, 29 f. Despre expresia ἡ τῶν ὄντων θεωρία, cf. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (BHT 7), Tübingen 1931, p. 93.

scrisă de scriitorii de mai târziu, ca Evagrie și Sfântul Maxim, prin termenul θεωρία φυσική, este un element foarte important în viața creștină, deși el însuși nu folosește expresia ca atare.⁸⁹

Sfântul Grigorie vorbește în general despre o θεωρία τῶν ὄντων, adică o contemplare a lumii de sus⁹⁰, și despre o θεωρία τῶν νοητῶν, adică o contemplare a lumii inteligibile în sens platonice, atunci când omul, prin purificare, acceptă „noaptea simțurilor” (a se vedea în *Viața lui Moise*).⁹¹ Începând de la natura din jurul nostru și sfârșind prin cunoștința mai înaltă a lucrurilor dumnezeiești, Sfântul Duh rămâne întotdeauna elementul fundamental.⁹² Această contemplație, precum și cunoștința către care conduce sunt „naturale” întrucât ele privesc natura reală a lucrurilor și în același timp sunt o parte a θεολογία-ei, deoarece natura indică scopul divin privitor la ele.⁹³ Contemplația conduce chiar către o cunoaștere a lui Dumnezeu Însuși, deși este inferioară experienței mistice din a treia etapă.⁹⁴ De asemenea, în cadrul acestui context trebuie înțeleasă concepția lui Evagrie cu privire la contemplație în general și la „contemplația naturală” în special.⁹⁵

Conceptul de contemplație la Evagrie

Evagrie distinge nu numai între un mod inferior de contemplație și unul superior (ultimul, contemplația Sfintei Treimi); în cadrul primului, diferenți-

⁸⁹ Cf. VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 147.

⁹⁰ Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 149.

⁹¹ Vezi, de ex., *De vit. Moys.* 2. 154-157; DANIÉLOU, p. 78 f. Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 135.

⁹² Cf. VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 175 ff.

⁹³ Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 136 și 149.

⁹⁴ Θεωρία din cea de a doua etapă contrastează cu simțurile și cu lumea naturii divine însăși, vezi *In Cant. cant.*, hom. 6; JAEGER, 6, p. 177 f.; ARNOU, *art. cit.*, col. 1773 f.

⁹⁵ Trebuie să observăm aici că o concepție similară cu cea a Sfântului Grigorie de Nyssa se mai întâlnește și la Părinții capadocieni, deși într-o formă mai restrânsă. Astfel, Sfântul Grigorie de Nazianz face deosebire între *viața practică*, ce include purificarea, și o θεωρία, care duce în final la θεολογία (vezi, de ex., *Or.* 39, 8; PG 36, 344 A și *Carm.* 1. 2, 33; PG 37, 928; cf. PLAGNIEUX, *op. cit.*, pp. 108 ff. și 289), și Sfântul Vasile cel Mare, de asemenea, ia în considerare o formă contemplativă exercitată pe baza unei vieți active de purificare (cf. Ps.-Basil [1], *Const. Asc.* 2, 2; PG 31, 1341 A și 1, 1; 1328 B), deși forma de contemplare pe care o descrie pe teme scripturistice în comentariul său cu privire la actul divin al creației privește mai mult bogăția și varietatea lumii văzute spre slava lui Dumnezeu-Creatorul, și este o uimire în fața frumuseții ei (cf. TH. ŠPIDLÍK, *Sophiologie de Saint Basile*, p. 225 ff.).

ază patru trepte sau forme ale ei. Împreună, formează binecunoscutul concept evagrian al *celor cinci* θεωρικά sau cinci tipuri de cunoaștere. Totuși, două dintre aceste moduri de contemplație se referă la istoria lumii (legate direct de mitul origenist al creației și al căderii), adică acelea care se referă la providența și la judecata dumnezeiască⁹⁶, și doar două dintre ele pot fi numite „contemplație naturală”, în sens strict. Acestea două se disting prin faptul că una este legată de ființele corporale și văzute, iar cealaltă, de ființele nevăzute și nemateriale⁹⁷, presupunându-se că gnosticul urcă de la treptele inferioare la cele superioare.

Astfel, Evagrie arată că există o scară a contemplațiilor și că mintea trebuie să avanseze de la cele inferioare la cele superioare. Ea însăși se purifică din ce în ce mai mult și, în final, lasă în urmă toate legăturile ei trupești și senzoriale, nu numai în imaginațiile ei, dar și în concepte și idei. Oamenii și toate ființele raționale trebuie, într-adevăr, să se hrănească din contemplația lumii sensibile⁹⁸, dar mintea trebuie să-și continue urcușul prin diferitele forme de contemplație.

Etapa θεωρικά ocupă, în general, poziția de mijloc între *viața practică* și *θεολογία*, dar cuprinde în sine o considerabilă dezvoltare eșalonată, de la cele inferioare la cele superioare. Cunoștința materială poate deveni imaterială, conform lui Evagrie.⁹⁹ Prin urmare, mintea trebuie să înainteze de la contemplarea lucrurilor *corporale* sau sensibile, în care este încă ajutată de trup și care este variată, la contemplarea ființelor *imateriale*, care are un caracter material, însă necesită o minte golită – pentru a ajunge în final la *cunoștința Sfintei Treimi*, care nu numai că necesită o minte golită, dar este și nematerială.¹⁰⁰ Numai această formă înaltă de cunoaștere este cu adevărat nediferențiată. Deși contemplarea ființelor inteligibile este superioară celei a

⁹⁶ Cf. cap. II, 3; pp. 82-89 de mai sus.

⁹⁷ Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 1. 27; PO 28, p. 29; *Mirror for Monks* 135-136; GRESSMANN, p. 165 și *Ep* 7; FRANKENBERG, p. 571; cf. *Cent. gnost.* 1. 75; PO 28, p. 53 și *Mirror for Monks* 110; GRESSMANN, p. 162. Vezi însă și *Cent. gnost.* 1. 70; BNJ 5 (1926/1927), p. 413, unde Evagrie semnalează o distincție întreținută între contemplația lucrurilor inteligibile, a ființelor necorporale și a eonilor. – Ideea celor cinci θεωρικά se întâlnește chiar și în *Sel. in Psalm.*, atribuită lui Origen, și din acest motiv considerată de Bousset o expresie a influenței origeniste asupra lui Evagrie (BOUSSET, *Apophthegmata*, p. 311 f.; vezi și VILLER, RAM 11, 1930, p. 244, n. 130), dar VON BALTHASAR, în *ZkTh* 63 (1939), a dovedit că aceste ultime pasaje aparțin lui Evagrie însuși.

⁹⁸ Vezi *Cent. gnost.* 2. 88; PO 28, p. 95.

⁹⁹ *Cent. gnost.* 2. 63; PO 28, p. 85.

¹⁰⁰ Vezi *Cent. gnost.* 3. 19 și 21; PO 28, p. 105.

naturii corporale¹⁰¹, amândouă petrecându-se în etapa a doua a dezvoltării duhovnicești, chiar și cea dintâi dintre ele este inferioară cunoștinței supreme din etapa a treia, întrucât amândouă sunt încă variate.¹⁰² De fapt, toate formele de contemplare umană sunt diferențiate, deși lucrurile supranaturale nu sunt diferențiate așa cum este contemplarea lor.¹⁰³

Acest urcuș înseamnă pentru Evagrie – care îl privește prin prisma înțelegerii sale origeniste a creației și a căderii – o întoarcere a minții la starea ei primordială. Prin urmare, cunoașterea supremă a Sfintei Treimi nu este numită cea finală sau cea desăvârșită, ci *prima* formă de cunoaștere, în timp ce „contemplarea naturală” este *cea de a doua* formă – sau *cea de a treia*, în măsura în care privește ființele corporale.¹⁰⁴ Astfel, gnosticul trece de la „a doua contemplare”, la „cea dintâi contemplare”, pentru a ajunge la cunoașterea dumnezeirii.¹⁰⁵ În consecință, ordinea diferitelor etape ale dezvoltării duhovnicești în viața unui creștin este definită clar ca reversul ordinii căderii și degradării omului.¹⁰⁶ Eliberată de toate impulsurile senzoriale, mintea revine treptat la starea ei originală. Pentru acest motiv, devine evident faptul că se petrece treptat *o asimilare reală a minții*.

Contemplarea ființelor corporale și necorporale este, în interpretarea lui Evagrie, „Cartea lui Dumnezeu”, în care mintea este înscrisă prin cunoașterea ei.¹⁰⁷ Nu trebuie neapărat să interpretăm această afirmație prin prisma mitului origenist, dar atunci când este luată împreună cu alte afirmații similare, pare să sugereze că, până la urmă, în esența lui, conceptul evagrian al contemplării cu greu ar putea fi desprins din contextul gândirii origeniste – și în acest sens a avut o influență largă.¹⁰⁸ Mintea, care este după chipul dumnezeiesc, prin

¹⁰¹ Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 1. 74; PO 28, p. 53.

¹⁰² *De orat.* 57; PG 79, 1180 A.

¹⁰³ Vezi *Cap. cognosc.* în *Par. Gr.* 913; Mus 44 (1931), p. 375 f., nr. 18.

¹⁰⁴ Vezi *Cent. gnost.* 1. 27; PO 28, p. 29; 1. 74; p. 53 și 3. 19 și 21; p. 105; cf. LEMAÎTRE, „Contemplation. Theoria physikè”, DSp 2, col. 1824 f.

¹⁰⁵ Vezi *Cent. gnost.* 3. 61; PO 28, p. 123.

¹⁰⁶ Vezi, de ex., *Cent. gnost.* 2. 4; PO 28, p. 63. Remarcați în acest context și afirmația lui Evagrie că trupurile subțiri sunt *înaintea* trupurilor grosiere (*Cent. gnost.* 2. 72; PO 28, p. 89).

¹⁰⁷ *Sel. in Ps.* 138. 16; PG 12, 1661 C.

¹⁰⁸ Cuvântul *tēōriā*, care este folosit frecvent în literatura mistică siriacă drept termen ce indică vederea mistică, pare astfel să fi fost împrumutat de la Evagrie, după cum ni se reamintește în G. WIDENGREN, *Researches in Syrian mysticism. Mystical experiences and spiritual exercises*, *Numen* 8 (1961), p. 172 ff., unde autorul oferă mai multe exemple ale ideii origeniste a unei asimilări complete a minții în obiectul ei (vezi p. 191 ff.), de la scriitorii siriaci dintr-o perioadă ulterioară.

procesul de contemplare se reîntoarce acasă, la obârșia și funcția ei primordială, și prin aceasta se completează mișcarea circulară de la cădere și de la a doua creație la cunoașterea unității divine, prin purificare.¹⁰⁹

Sfântul Maxim și înțelegerea evagriană a contemplării

Înțelegerea celei de a doua etape a dezvoltării duhovnicești după Sfântul Maxim este influențată, cu siguranță, atât în domeniul terminologiei, cât și în privința definițiilor și a descrierilor ca atare, de prezentarea evagriană a capacităților contemplative ale omului. Dar cât de adâncă este această influență? Având în vedere că la Evagrie conceptul contemplării se leagă strâns de premisa lui origenistă, ar trebui să ne așteptăm ca această influență să fie limitată; dacă nu cumva acceptăm că există aici un punct unde Sfântul Maxim a trecut printr-o criză origenistă de tipul celei sugerate cândva de von Balthasar.¹¹⁰

Punctele de asemănare dintre Evagrie și Sfântul Maxim sunt evidente. Viller evidențiază expresiile și modurile de gândire identice pe care noi le-am remarcat în acest domeniu și sublinia în mod special faptul că Sfântul Maxim folosea conceptul evagrian al *celor cinci contemplații* (deși el considera că acest concept își avea originea la Origen).¹¹¹

Este, într-adevăr, frapantă această dependență, cu atât mai mult cu cât noi știm că acest concept este de origine evagriană. În *Char* este subînțeles în câteva locuri, iar la 1. 78 este afirmat explicit. O comparație a aceluși text cu cel din *Cent. gnost.* 1. 27 al lui Evagrie nu mai lasă nici o îndoială în privința dependenței unuia de celălalt.¹¹² Până aici ne-am ocupat de poziția lui

¹⁰⁹ Cf. LEMAÎTRE, *art. cit.*, col. 1824 f.

¹¹⁰ Vezi Introducerea noastră de mai sus, p. 23-24. – Mai trebuie notat în acest context că în ceea ce privește *θεωρία φυσική*, Sfântul Maxim suferă mai puțin decât de obicei o influență compensatoare din partea Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, deoarece termenul *θεωρία* din scrierile Sfântului Areopagit indică de obicei fie sacrameinte și rituri, fie simbolism biblic, dar nu se referă la „contemplația naturală” în sens evagrian. Concepția sa generală despre obiectele *θεωρία*-ei ca simboluri (vezi mai jos) este însă de inspirație pseudo-dionisiană. Despre folosirea termenului *θεωρία* la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, vezi J. LEMAÎTRE – R. ROQUES – M. VILLER, „Contemplation chez les Grecs, I. Étude de vocabulaire”, *DSP* 2, col. 1785.

¹¹¹ VILLER, „Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime”, *RAM* 11 (1930), p. 243 ff.

¹¹² Vezi *Char* 1. 78; *CSC*, p. 80 și Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 27; *PO* 28, p. 29; cf. VILLER, *art. cit.*, p. 244.

Viller, care nu observă nici o diferență între cei doi scriitori. Dar, trebuie să mergem dincolo de acest aspect și o putem face analizând chiar acest text în care dependența poate fi cel mai puțin contestată, pentru că sunt totuși destule diferențe chiar și aici.

Comparând atent textele de la *Char* 1. 78 și *Cent. gnost* 1. 27 al lui Evagrie, remarcăm faptul că există cel puțin trei diferențe care prezintă un interes deosebit în contextul nostru. Mai întâi, Evagrie vorbește de cinci „cunoașteri”, în timp ce Sfântul Maxim, de cinci δόγματα. Această schimbare poate însemna o detașare de ideea contemplării umane ca aparținând exclusiv domeniului relațiilor ontologice. În al doilea rând Sfântul Maxim inversează ordinea contemplațiilor numite de Evagrie a doua și a treia. Evagrie menționează ființele necorporale înaintea celor corporale – în acord cu concepția sa ce admite o cădere preexistentă –, în timp ce Sfântul Maxim vorbește de „ființele văzute și nevăzute”. Pare cel puțin probabil faptul că Sfântul Maxim a operat această schimbare a ordinii deoarece intenționa să evite asocierea evagriană cu mitul origenist. În al treilea rând, o schimbare similară a ordinii se întâlnește și în relație cu a patra și a cincea contemplație din sistemul evagrian, adică între cele privitoare la judecată și la providență. În acest caz, știm că ordinea evagriană se raportează direct la înțelegerea origenistă a judecății ca a doua creație, și a providenței, ca reconstituire a unei unități spirituale primordiale; aceasta este o concepție clar respinsă de Sfântul Maxim în alte texte.¹¹³ Toate aceste diferențe indică faptul că ideile preluate de la Evagrie au fost considerabil modificate – exact în acele puncte unde afirmarea de către Evagrie a celor cinci contemplații se distinge cel mai puțin de origenismul lui. Numai acolo unde legătura cu origenismul nu este foarte pronunțată Sfântul Maxim păstrează învățătura evagriană.

Acest lucru este adevărat în special în privința „contemplației naturale” în sens restrâns. Aici Sfântul Maxim preferă să opereze cu triade.¹¹⁴ În acest fel, Sfântul Maxim menționează uneori doar un tip de contemplare, cel al ființelor create, iar pentru a forma o triadă, o combină cu purificarea, ca pregătire pentru ea, și cu cunoașterea Sfintei Treimi, ca finalitate a ei.¹¹⁵ Altfel,

¹¹³ Cf. cap. II, 3.

¹¹⁴ Mai vezi însă și o schemă a celor cinci contemplații naturale, diferite de conceptul evagrian, deși în legătură cu acesta, în *Amb* 10; PG 91, 1133 A-1137 C (cf. unei referiri la el în *Amb* 67; PG 91, 1397 C): a substanței, mișcării, diferenței, amestecării și poziției. Cu privire la interpretarea acestui text și la combaterea origenismului evagrian pe care îl conține, vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 36 f. și 144 ff.

¹¹⁵ Vezi, de ex., *Char* 1. 86; CSC, p. 82; cf. Evagrie, *Cent. gnost.* 1. 74; PO 28, p. 53.

lasă deoparte aspectele judecății și ale providenței – care pentru el prezintă probleme speciale – și formează o triadă ce include două tipuri de „contemplații naturale” și anume contemplarea creației văzute și cunoașterea creației nevăzute, la care adaugă cea mai înaltă formă de cunoaștere, aceea a Sfintei Treimi.¹¹⁶ În ambele cazuri, elementele dezvoltării duhovnicești sunt prezentate explicit ca etape succesive.

Totuși, acest lucru nu înseamnă că toți creștinii trebuie să treacă prin aceleași etape. După părerea Sfântului Maxim, există o îndumnezeire care se petrece prin iubire doar pe temelia vieții practice.¹¹⁷ *Ep 2* – care, fiindcă a fost scrisă pentru un mirean, nu tratează „contemplarea naturală”, dar conține multe afirmații referitoare la îndumnezeire și la unirea cu Dumnezeu – împreună cu *Liber asceticus* ilustrează clar această poziție. Doar acea contemplație care este rugăciune curată este necesară și pentru „gnostic”, și pentru *πρακτικός*.¹¹⁸ Însă „rugăciunea curată” este unul din termenii prin care Sfântul Maxim definește al treilea element din sistemul triplu al dezvoltării duhovnicești.¹¹⁹ În felul acesta, se pare că există o cale formată din două etape pentru omul din lume și una din trei etape, pentru monahii contemplativi, căci cel dintâi, la fel ca și unii călugări necontemplativi, poate ajunge la rugăciunea curată și la unirea cu Dumnezeu fără contemplație, în vreme ce „gnosticul” nu poate înlătura viața practică, întrucât aceasta este o pregătire necesară pentru contemplația sa.

Diferențierea între cele două căi spre desăvârșire menționate mai sus devine posibilă datorită a doi factori: pe de o parte, accentul pe care Sfântul Maxim îl pune pe rolul îndeplinit de funcțiile raționale în cadrul vieții practice și convingerea sa că păzirea poruncilor implică o comunicare cu Logosul prin rațiunile (*λόγοι*) acestor porunci și o întrupare a Logosului în virtuți, iar pe de altă parte, distincția sa clară între contemplație în general și etapa *θεολογία*-ei.¹²⁰ În privința acestor aspecte, Sfântul Maxim este totuși destul de departe de Evagrie. Evagrie nu ar accepta o unire cu Dumnezeu

¹¹⁶ Vezi *Char* 1. 94; CSC, p. 86; cf. 1. 97; *loc. cit.*

¹¹⁷ Vezi cap. V: B, 5; pp. 358-362 de mai sus.

¹¹⁸ Mai vezi și SHERWOOD, în ACW, p. 87 f., care accentuează acest lucru foarte puternic.

¹¹⁹ Cf. LOOSEN, *Logos und Pneuma*, p. 8.

¹²⁰ Despre această ultimă distincție, vezi mai jos. Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 88 ff., care subliniază această distincție și pune un accent deosebit pe ea. LOOSEN, în *op.cit.*, p. 8 cu n. 10, pare să se gândească aici la o ordine cronologică mai generală și, prin urmare, el consideră că cele două tipuri de rugăciune curată (vezi aici *Char* 2. 6; CSC, p. 92) țin de două etape diferite ale desăvârșirii.

fără contemplația naturală, deoarece el pune un accent puternic pe momentul acesta al contemplației, pentru care *vita practica* este doar pregătirea, iar unirea cu Dumnezeu, consecința ei naturală. Prin urmare, Sfântul Maxim nu este de acord cu Evagrie în privința evaluării vieții practice în raport cu viața de contemplație, dar, cu toate acestea, se armonizează cu Evagrie atunci când descrie „contemplarea naturală”, în măsura în care ultima este înțeleasă ca experiență limitată.

Scopul și funcția „contemplării naturale”

Care este, așadar, scopul „contemplării naturale” la Sfântul Maxim și cum lucrează aceasta? Mai întâi se oferă omului căzut, ca dar al harului și este nedespărțită de înțelegerea Sfintelor Scripturi. De fapt, contemplarea înțelesurilor scripturilor este socotită parte a „contemplației naturale” în întreaga tradiție la care aderă Sfântul Maxim.¹²¹ Așadar, Sfântul Maxim susține că există o paralelă între contemplarea lucrurilor create, a Legii și a Profeților, pe de o parte, și contemplarea mai înaltă a Logosului Care ține laolaltă toate rațiunile (λόγοι) și Sfânta Evanghelie, pe de altă parte.¹²² De asemenea, precizează că procesul contemplației se petrece în întregime în Duhul Sfânt.¹²³ Este la fel de evident că acea „contemplare naturală” urmărește o cunoaștere a lui Dumnezeu, în calitatea Sa de Cauză a tot ce există, însă – și acest lucru este foarte important – nu mai mult de atât.¹²⁴

Dar cum funcționează mintea în contemplație și cum concepe Sfântul Maxim acest proces? Evident că Sfântul Maxim elaborează ideea de „contemplare naturală” pe baza conceptului de ierarhie a ființei, inspirat probabil din ierarhiile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Astfel el învață că, în forma ei inferioară, contemplarea lucrurilor văzute, ea poate consta nu numai într-o examinare a rațiunilor (λόγοι) naturale ale acestor lucruri, ci și într-o examinare a celor „arătate” prin ele sau a înseși Cauzei lor. Iar atunci când trece la contemplarea ființelor nevăzute, adică a îngerilor, el spune că mintea nu caută doar rațiunile (λόγοι) și Cauza existenței lor, dar reflectă și

¹²¹ Vezi LEMAÎTRE, art. „Contemplation ou «Science véritable»”, DSp 2, coll. 1801-1872. Despre cunoștința ca har la Evagrie și la predecesorii săi, vezi VON BALTHASAR, KL², p. 516 f.

¹²² Vezi *Myst* 23; PG 91, 697 D-700 B.

¹²³ Cf. LOOSEN, *op. cit.*, p. 94 și referirile.

¹²⁴ Vezi *Amb* 20; PG 91, 697 D-700 B.

asupra scopului lor și asupra providenței și judecății arătate în ele.¹²⁵ Aceste afirmații sugerează că misiunea „contemplării naturale” nu constă numai în a vedea rațiunile lucrurilor (λόγοι) create – atât în diferențierea lor după natură, dezvăluind scopul divin pentru fiecare natură, cât și în relația lor cu Cauza lor comună, Logosul, Care le ține pe toate laolaltă –, ci și în a vedea în ele o relație ierarhică cu caracter profetic, care ne conduce la însușirile lui Dumnezeu și care este strâns legată de providența și de judecata Lui.¹²⁶

Dar, întrucât avem de-a face aici cu înțelegerea maximiană a providenței și a judecății, diferită de viziunea origenistă a lui Evagrie, care amestecă puncte de vedere morale și ontologice¹²⁷, este foarte probabil să existe aici și o critică indirectă față de Evagrie. Această dezaprobare pare să fie indicată de Sfântul Maxim însuși, atunci când folosește categoriile providenței și judecății în cadrul contemplării ființelor *nevăzute*¹²⁸, căci ar trebui să ne amintim că în sistemul lui Evagrie, contemplările providenței și judecății sunt cele două forme inferioare ale „contemplației naturale”, în timp ce aici ele sunt încadrate în forma cea mai înaltă, în contemplarea îngerilor. Noțiunea Sfântului Maxim despre ierarhia ființelor create pare astfel să sugereze, la toate nivelurile, o diferențiere și o unitate voite de Dumnezeu, într-un echilibru corespunzător, lucru străin de înțelegerea lui Evagrie.

După părerea Sfântului Maxim, prin chiar diferențierea aceasta, mintea își croiește drum către o cunoaștere simplă a Cauzei divine. Mintea ce se dedică unei „contemplări naturale în Duhul” se unește cu o simțire înțelegătoare care o ajută să cerceteze natura lucrurilor sensibile și rațiunile (λόγοι) lor dumnezeiești. Sfântul Maxim subliniază că prin acest tip de contemplare se revelează Logosul Creator, deși capul Logosului este Mintea (Νοῦς) divină, către care în final Logosul aduce mintea prin contemplarea ființelor (θεωρία τῶν ὄντων), furnizându-i reprezentările inteligibile ale lucrurilor dumnezeiești.¹²⁹ Astfel, prin contemplarea principiilor lucrurilor create (οἱ λόγοι τῶν γεγονότων) și prin înțelesurile simple către care aceste principii

¹²⁵ *Char* 1. 98-99; CSC, p. 88.

¹²⁶ Vezi cap. II, 3; pp. 66-72 de mai sus.

¹²⁷ Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 39.

¹²⁸ Vezi *Char* 1. 99; CSC, p. 88.

¹²⁹ *Thal* 25; CCSG 7, p. 161. În felul acesta, Logosul se revelează κτίστης, ποιητής și τεχνίτης prin contemplarea creației, vezi *Amb* 10; PG 91, 1128 C; cf. LOOSEN, *op.cit.*, pp. 45 și 75. Despre întreaga problemă a înțelegerii contemplației „naturale” a rațiunilor (λόγοι) la Sfântul Maxim, vezi în primul rând DALMAIS, „La théorie des «Logoi»”, RSPT 36 (1952), pp. 244-249.

conduc, mintea înaintează spre o cunoștință (γνώσις) simplă, care leagă toate întreolaltă potrivit cu rațiunea originară a înțelepciunii – pentru ca mai târziu să se unească cu Dumnezeu Cel mai *presus* de orice noțiune.¹³⁰ Într-adevăr, scopul contemplației este de a conduce la o cunoștință care nu este generată de sensibilitate, nici nu conține noțiuni ce necesită cuvinte rostite pentru a fi înțelese, așa cum spune Sfântul Maxim despre cunoașterea lui Adam, care trăia gol în simplitatea cunoștinței, înainte de a cădea din starea aceasta a existenței fericite.¹³¹ Însă poziția Sfântului Maxim nu izvorăște dintr-o disprețuire a lumii sensibile în sine. În starea cea mai înaltă de comuniune cu Dumnezeu, omul nu este indiferent față de lume, dar o percepe așa cum o vede Dumnezeu.

Așadar, Sfântul Maxim se străduiește să păstreze împreună aspectele diferite. Este adevărat că se armonizează cu Evagrie atunci când spune că „gnosticul” trebuie să lase la o parte nu numai „înțelesurile pătimășe ale lucrurilor”, ci și contemplarea lucrurilor văzute în general.¹³² Dar afirmația nu are neapărat același înțeles ca la Evagrie. De fapt, există exemple care înfățișează o diferență considerabilă. Unul dintre ele este înțelegerea virtuții și a cunoștinței ca parte a *comuniunii cu Hristos Întrupat*. Chiar și la Evagrie, virtuțile sunt numite „cărni” ale lui Hristos, iar „contemplația naturală”, „sângele lui Hristos” și în cele din urmă, cunoștința lui Dumnezeu, „sânul”, adică inima lui Hristos.¹³³ Sfântul Maxim îi urmează în această tradiție, însă cu unele modificări substanțiale. La el, virtutea este, de asemenea, trupul lui Hristos, dar sângele lui Hristos este „cunoștința”, fără nici o altă precizare, și θεολογία este numită „oasele lui Hristos”, care țin toate împreună. Deja diferențele devin interesante. Alegând cuvântul γνώσις în locul expresiei evagriene θεωρία τῶν γεγονότων și cuvântul θεολογία acolo unde Evagrie vorbește despre cunoașterea lui Dumnezeu, Sfântul Maxim pune accent evident pe relativitatea a toată cunoștința omenească și pe caracterul mai presus de înțelegere al celei din urmă etape. Folosind expresia „oasele lui Hristos”, face o referire mult mai clară decât Evagrie la întregul lui Hristos și conferă simbolisticii sale o nuanță mai puțin spiritualistă.¹³⁴

Încă și mai interesante sunt motivele pe care le indică pentru folosirea acestei simbolistici euharistice. El spune că trupul lui Hristos constă în rați-

¹³⁰ Vezi Thal, *Prol.*, CCSG 7, p. 27.

¹³¹ Vezi Amb 45; PG 91, 1356 B.

¹³² Vezi Char 1. 94; CSC, p. 86.

¹³³ Vezi *Mirror for Monks* 118-120; GERSSMANN, p. 163.

¹³⁴ Vezi Thal 35; CCSG 7, p. 239. Cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 75 f., n. 44.

unile (λόγοι) celor sensibile și că sângele lui, în rațiunile (λόγοι) lucrurilor inteligibile, în timp ce oasele sunt rațiunile (λόγοι) mai presus de înțelegere ale Dumnezeuirii.¹³⁵ Prin aceste explicații, Sfântul Maxim stabilește o relație între virtute și contemplația inferioară, ambele legate de rațiunile divine ale lucrurilor, și, punând în legătură în acest fel și virtutea și cunoștința cu grade ale rațiunilor (λόγοι), el face ca atât *viața practică*, cât și *viața contemplativă* să apară ca fenomene paralele, mai ales că el le raportează la „teologie”, care este deasupra amândurora și le ține pe toate împreună.¹³⁶ În felul acesta impresiile noastre de mai înainte se confirmă: prețuirea deosebită pe care el o acordă zborului prin contemplație departe de toate legăturile „inferioare” cu lumea sensibilă, nu exclude o evaluare pozitivă a lumii sensibile ca atare sau a vieții practice ca mod corespunzător de a trăi potrivit principiilor acelei lumi.

Moartea și învierea neconținută împreună cu Hristos

Un alt exemplu cu caracter similar și la fel de interesant este oferit de ideea pătimirii lui Hristos și a morții împreună cu Hristos în cadrul strădaniilor duhovnicești ale omului. Aici reamintim că Sfântul Maxim merge pe aceeași linie cu Evagrie atunci când afirmă că *viața practică* sau curățirea înseamnă moarte, iar progresul prin contemplație, înviere cu Hristos¹³⁷ sau atunci când afirmă că acel creștin care rămâne la stadiul vieții practice împiedică înălțarea lui Hristos la Tatăl.¹³⁸ Însă din acest motiv, este cu atât mai important să evidențiem faptul că el privește *viața contemplativă* în diversele ei forme și etape ca pe o răstignire a lui Hristos și cu Hristos, căci aici nu este pe deplin de acord cu Evagrie.¹³⁹ Astfel, în *Amb* 47, arată că o asemenea răstignire cu Hristos se petrece de-a lungul *întregii* creșteri duhovnicești a omului. „Gnosticul” nu este

¹³⁵ *Loc. cit.*

¹³⁶ *Ibid.*; p. 241.

¹³⁷ Vezi, de ex., *Gnost.* 2. 95; PG 90, 1169 CD; *QuDub* 142; CCSG 10, p. 101 și *Amb* 48; PG 91, 1364 A. Cf. Evagrie, *Cent. gnost.* 4. 89, PO 28, p. 175 și 5. 35; p. 191.

¹³⁸ Vezi *Gnost* 2. 47; PG 90, 1145 BC; cf. VON BALTHASAR; KL², p. 553.

¹³⁹ Diferența dintre Sfântul Maxim și Evagrie este aici mai mult una de accent și de aceea pare foarte subtilă. Vezi VON IVÁNKA, „Der Philosophische Ertrag”, *JOBG* 7 (1958), P. 31, unde expresiile Sfântului Maxim în contextul acesta sunt înțelese ca „bedenkenlose Übernahme euagrianischen Denkens” (!).

deasupra acestei răstigniri.¹⁴⁰ Dimpotrivă, gnosticul o experiază într-un mod specific.

Aflăm că există *trei feluri* de răstignire duhovnicească.¹⁴¹ Prima dintre acestea are loc în cadrul „filozofiei practice” prin *nepătimire*, care implică o moarte față de ispitele lumii sensibile. Aceasta este o participare sau o imitare a răstignirii *trupului lui Hristos*, și prin ea creștinul înaintează spre „contemplarea naturală”, adică spre *sufletul lui Hristos*. Al doilea tip de răstignire are loc în cadrul „contemplării naturale”, printr-o renunțare la *contemplarea simbolică* a minții cu privire la lucruri. Ea corespunde răstignirii *sufletului lui Hristos* și cu ajutorul ei omul avansează către „mistagogia” simplă și uniformă a înțelegerii teologice, cu alte cuvinte de la suflet la *mintea lui Hristos*. Cea de a treia răstignire merge încă și mai departe și constă în renunțarea la toate însușirile lui Dumnezeu pentru ceea ce este El în Sine Însuși. Aceasta implică ceea ce am putea numi răstignirea *minții lui Hristos* și, prin intermediul ei, creștinul înaintează de la mintea lui Hristos spre însăși *dumnezeirea Lui*. În acest fel, Sfântul Maxim echilibrează ideea, mai mult sau mai puțin evagriană, a unei învieri neconținute împreună cu Hristos cu ideea corespunzătoare a unei răstigniri ce nu este înlăturată nici măcar în ultima etapă a dezvoltării duhovnicești. Procedând așa, exclude ideea unei simple întoarceri a minții dintr-o existență care fusese doar prin accident trupească și limitată.

Ar mai trebui să remarcăm aici accentul Sfântului Maxim pe caracterul simbolic al „contemplării naturale”. Pentru Evagrie, unirea finală cu Dumnezeu este dăruită minții golite pentru motive ontologice și, în consecință, ceea ce lipsește „contemplării naturale” este această golire primordială a minții, care îi permite să se întoarcă la Monadă. Prin urmare, el o înțelege – cu categoriile ei diferențiatore de ființe – ca ultim vâl luat din lumea sensibilă în care mintea a căzut și ca o simplă slăbiciune din care mintea trebuie să scape. Pe de altă parte, la Sfântul Maxim această limitare a „contemplării naturale” are o funcție simbolică, purtând mintea mai departe spre realitățile dumnezeiești, în cunoașterea cărora omul va avea să-și descopere din nou slăbiciunea, nu numai din pricina căderii, ci și pentru că natura sa umană depinde de Dumnezeu și se deosebește de El. Această înțelegere a „contem-

¹⁴⁰ La Evagrie este evidentă o înțelegere „spiritualistă” a acestui aspect. Mai trebuie adăugat însă că el privește totuși „contemplarea naturală” ca pe „trupul a ceea ce este” (*Cent. gnost.* 2. 5; PO 28, p. 63) și ca pe ultimul veșmânt (*ibid.* 3. 8; PO 28, p. 101), deși acest lucru exprimă o poziție diferită de cea a Sfântului Maxim.

¹⁴¹ Vezi *Amb* 47; PG 91, 1360 CD.

plării naturale” ca experiență a unei simple reflecții simbolice a realităților dumnezeiești – și astfel, ca o comuniune, prin sufletul lui Hristos Întrupat –, care conduce mai departe spre o înțelegere apofatică a capacității omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu, este de evidentă inspirație pseudo-dionisiană și pare să sugereze – indirect, chiar în domeniul vieții contemplative – o altă respingere a origenismului evagrian.

Poziția generală a Sfântului Maxim, care, pe de o parte, pune mai mult în evidență aspectul pozitiv al vieții practice pe baza caracterului ei rațional și, pe de altă parte, implică o apreciere mai restrânsă a vieții contemplative decât am întâlnit la Evagrie, conduce, în final, către o echilibrare a primelor două elemente din sistemul triplu al dezvoltării duhovnicești, echilibrare ce oferă fiecărui element adevărata poziție și valoare, fără a absolutiza vreunul dintre ele – și face din etapa cea mai înaltă, aceea a adevăratei cunoștințe a lui Dumnezeu și a unirii cu El, elementul care ține întregul împreună.

Poate că această poziție a Sfântului Maxim este cel mai bine exprimată în exegeza sa la Psalmul 22 (23):5. Acolo interpretează „masă” pe care Domnul o pregătește dușmanilor ca fiind virtutea lucrătoare (*vita practica*), în care patimile sunt biruite prin virtute, iar „untdelemnul” cu care Domnul unge capul, *contemplarea fapturilor create* care unge mintea, în timp ce „potirul” ce se revarsă este adevărata cunoștință a lui Dumnezeu.¹⁴² Cunoștința din ultima etapă pare că se „revarsă” în viziunea Sfântului Maxim tocmai pentru că ea este în întregime darul harului, darul iubirii dumnezeiești, și nu rezultatul unei coerențe ontologice. Primele două etape sunt limitate *amândouă* și au o valoare cumva paralelă.

4. Starea de unire finală – nu se pune problema continuității. Diferențe între Evagrie și Sfântul Maxim

Evagrie stabilește o distincție clară între *viața practică* și contemplație, însă la el, distincția dintre etapele „contemplării naturale” și *θεολογία*-ei este mai puțin definită. Ceea ce determină această poziție este faptul că Evagrie consideră funcția „contemplativă” ca principala activitate spirituală

¹⁴² *Char* 3. 2; CSC, p. 144. Ar mai trebui notat că interpretarea aceasta, cel puțin în privința anumitor detalii ale ei, își poate avea originea în tradiția alexandrină timpurie (cf. VILLER, RAM 11, 1930, p. 261), însă acest fapt nu înlătură nuanța persoanlă a Sfântului Maxim.

a omului. *Viața practică* este doar o pregătire pentru contemplație, iar etapa θεολογία-ei este un rod natural al ultimei – sau mai bine spus, al primei – dintre cele trei forme de contemplație. Sub acest aspect, concepția lui Evagrie diferă considerabil de poziția Sfântului Maxim în privința înțelegerii și a conținutului θεολογία-ei, în întregul ei. Să încercăm să analizăm pe scurt această diferență.¹⁴³

Primul exemplu: problema „cunoștinței substanțiale”

Există trei exemple anume care merită atenția noastră specială în acest context, întrucât ele înfățișează destul de clar ceea ce dorim să evidențiem. Primul dintre ele se leagă de conceptul lui Evagrie de „cunoștință substanțială” (γνώσις οὐσιώδης), care ar trebui privit ca una din cele mai importante exprimări ale ideii unei relații între mintea divină și obiectul contemplației sale, idee care în cazul lui Evagrie se pare că se bazează pe concepția origenistă a unei henade primare a ființelor raționale. Este adevărat că această idee se bazează pe două premise, care vor fi împărtășite de un număr de Părinți greci: pe convingerea generală că cel ce primește cunoștință se modelează după această cunoștință¹⁴⁴, și pe o credință în Dumnezeu ca fiind El Însuși „cunoștința substanțială”.¹⁴⁵ Din acest motiv, poziția lui Evagrie nu este exclusiv a lui, așa cum ar părea la prima vedere. Însă un studiu al modului cum Evagrie folosește conceptul γνώσις οὐσιώδης arată că el nu îl înțelege doar în sensul relativ pe care cele două premise menționate l-ar putea sugera. Într-adevăr, el spune clar că Dumnezeu *este* cunoștință prin substanță,¹⁴⁶ sau că doar Sfânta Treime *este*.¹⁴⁷ Mai departe, arată că Hristos posedă această cunoștință.¹⁴⁸ Însă subliniază fără echivoc faptul că o astfel

¹⁴³ O analiză mai largă a concepției Sfântului Maxim despre desăvârșirea duhovnicească și despre unirea mistică cu Dumnezeu, în cadrul dezvoltării concepției la diferiții săi predecesori, va fi oferită în secțiunea 6. de mai jos.

¹⁴⁴ Viziunea aceasta însă este strict legată de convingerea platonicească a necesității faptului că subiectul cunoscător trebuie să fie egal cu obiectul cunoștinței sale. La Evagrie, vezi REFOULÉ, „Immortalité de l'âme”, RHR 163 (1963), p. 22: „Ce principe commande la mystique d'Évagre”; vezi și IDEM, „La christologie d'Évagre”, OCP 28 (1961), pp. 256 ff.

¹⁴⁵ Pentru cea de a doua convingere a Sfântului Maxim, vezi *Thal* 56; CCSG, 22, p. 11.

¹⁴⁶ Vezi *Cent. gnost.* 1. 89; PO 28, p. 59.

¹⁴⁷ *Cent. gnost.* 2. 47; PO 28, p. 79; 4. 77; p. 171 și 5. 56; p. 201; cf. *Ep* 28; FRANKENBERG, P. 586 f.

¹⁴⁸ Vezi *Cent. gnost.* 3. 3; PO 28, p. 99; 6. 16; p. 223 și *Cap cognosc.* 1; Mus 44 (1931), p. 374 (*Par. gr.* 913, nr. 1).

de „cunoștință substanțială” este cea mai înaltă formă de cunoaștere accesibilă *minții*¹⁴⁹ și că este un semn al unei minții desăvârșite.¹⁵⁰ Mentea despătimită va fi încununată de ea.¹⁵¹

Acum, dacă vom compara pe Evagrie cu alți scriitori creștini, vom remarca faptul că el deține o poziție distinctă. Dintre predecesorii săi, Origen atribuie, desigur, o asemenea cunoștință lui Dumnezeu, dar nu pare să fie conștient de termenul „cunoștință substanțială” ca *definiție* a lui Dumnezeu.¹⁵² J. Lemaître s-a străduit într-o oarecare măsură să armonizeze înțelegerea evagriană cu tradiția creștină greacă sub acest aspect, dar nu prea a reușit. El spune că Evagrie privește acest fel de γυνῶσις ca fiind mai înaltă decât orice altă cunoștință și consideră că este accesibilă experienței umane doar prin har. Așadar este o cunoștință mistică – și nu doar una rațională – și o experiență a prezenței divine în minte. Cu toate acestea, trebuie să admită că terminologia evagriană privitoare la acest aspect trebuie să fie ceva specific doar lui Evagrie și nu o simplă variație minoră de la o temă comună¹⁵³, deoarece a lăsat vestigii foarte puține în literatura ulterioară. Prin urmare este greu de evitat concluzia că termenul lui Evagrie exprimă poziția sa origenistă.

În ceea ce îl privește pe Sfântul Maxim, eforturile lui Viller de a găsi expresii paralele cu conceptul evagrian la scriitorul Mărturisitor sunt doar niște eșecuri vădite. Dincolo de afirmația Sfântului Maxim că doar Dumnezeu este γυνῶσις prin natură, pe care am menționat-o mai devreme¹⁵⁴ – acest pasaj relaționează explicit această însușire a lui Dumnezeu cu funcția Sa de Creator și nu pretinde să exprime esența însăși a lui Dumnezeu –, el nu are decât o scolie a acestui text pe care să se sprijine, însă chiar această scolie

¹⁴⁹ *De orat.* 73; PG 79, 1184 A.

¹⁵⁰ *Cent. gnost.* 3. 49; PO 28, p. 103.

¹⁵¹ *Cent. gnost.* 3. 49; PO28, p. 117. Pentru interpretarea acestui pasaj, vezi HAUSHER, „Une énigme d'Évagre le Pontique”, RSR 23 (1933), p. 325. – Mentea golită, după părerea lui Evagrie, va fi capabilă să primească „cunoștința substanțială”, nu pentru ca este necorporală, ci pentru că *se face* sensibilă la realitatea lui Dumnezeu. Astfel, Evagrie nu identifică niciodată pe Dumnezeu cu mintea, dar totuși Dumnezeu, „cunoștința substanțială”, este primit chiar de minte, în starea ei golită; cf. REFOULÉ, RHR 163 (1933), pp. 22-27. Presupunerile origeniste sunt evidente.

¹⁵² Vezi prezentarea de către VON BALTHASAR a exemplelor de situații în care acest concept este întâlnit în materialul evagrian *Sel. in Psalm.*, „Die Hiera des Evagrius”, ZkTh 63 (1939). P. 184 f.

¹⁵³ Cf. LEMAÎTRE, „La contemplation”, DSp 2, col. 1838 ff.

¹⁵⁴ Vezi p. 355, n. 145.

arată de fapt că Dumnezeu este mai presus de *orice cunoștință, așa cum este mai presus de minte*.¹⁵⁵

La Sfântul Maxim, θεολογία nu este doar forma supremă de cunoaștere, așa cum este pentru Evagrie; ea este o relație – mai presus de toată cunoștința pe care ființele umane și-o pot imagina – cu Dumnezeu, El Însuși mai presus de orice cunoștință.¹⁵⁶ Sfântul Maxim folosește frecvent extravaganțele apofatice ale stilului literar al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul pentru a evidenția această înțelegere a celei mai înalte etape a desăvârșirii duhovnicești. Părerea lui Viller era că acest lucru nu schimbă conținutul misticii Sfântului Maxim, ci este doar un semn că Sfântul Maxim considera că Evagrie ar fi în armonie perfectă cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul; ideea evagriană ar fi pur și simplu exprimată în stil dionisian.¹⁵⁷ Nu este posibil ca aceasta să fie adevărata interpretare, având în vedere că în alte situații Sfântul Maxim respinge „erorile origeniste”¹⁵⁸ ale lui Evagrie. Pare mult mai rezonabil să presupunem că Sfântul Maxim, aici, ca și în alte locuri, exploatează atât cât este posibil textele evagriene, dar pentru a-și marca clar poziția, echilibrează expresiile evagriene pe care le folosește cu terminologia dionisiană pe care o consideră ortodoxă.¹⁵⁹ Totuși, nu trebuie neapărat să deducem din faptul că el îl corectează pe Evagrie – și că făcând aceasta se folosește de terminologia apofatică a Sfântului Dionisie Areopagitul – că, în cazul Sfântului Maxim, avem de a face cu o simplă alegere între poziția lui Evagrie și a Sfântului Dionisie Areopagitul. Sfântul Maxim este eclectic și poziția lui personală nu trebuie identificată total cu nici una dintre cele ale autorităților pe care le aduce în sprijinul tezelor sale.¹⁶⁰

Oricare ar fi argumentele ce ar putea fi aduse în sprijinul ultimei concluzii, diferența dintre Sfântul Maxim și Evagrie, în ceea ce privește relația mistică cu Dumnezeu în θεολογία, nu poate fi tăgăduită. Cel mai frapant indiciu al acestui fapt a fost furnizat de către Viller însuși. În încercarea sa

¹⁵⁵ *Thal* 56, *schol.* 14; CCSG 22, p. 21; Vezi compilația maximiană *Quinquies cent.* 3. 74; PG 90, 1292 D-1293 A.

¹⁵⁶ La Sfântul Maxim este exclusă orice γνώσις οὐσιώδης în sens intelectual, pentru că el îl consideră pe Dumnezeu mai presus de orice οὐσία (vezi *Amb* 1; PG 91, 1036 B; 7; 1081 B și 17; 1224 B).

¹⁵⁷ Cf. VILLER, *art. cit.*, p. 248 f., n. 141.

¹⁵⁸ Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 90; cf. p. 261 f., n. 187 și VON BALTHASAR, *KL*², p. 465, n. 1.

¹⁵⁹ Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 141.

¹⁶⁰ Cf. SHERWOOD, în ACW, pp. 90 și 96; mai vezi și nota lui extinsă din *The Earlier Ambigua*, pp. 124-128, n. 1.

de a demonstra dependența totală față de Evagrie, prezintă două texte paralele pentru a ilustra modul lor similar de înțelegere a cunoștinței supreme a lui Dumnezeu¹⁶¹: *Cent. gnost.* 3. 15¹⁶² de la Evagrie și *Char* 3. 99 de la Sfântul Maxim.¹⁶³ Cu toate acestea, este evident că o analiză a acestor pasaje – care, într-adevăr, sunt comparabile sub multe aspecte – demonstrează mai degrabă reversul a ceea ce Viller intenționa să arate, adică diferențele și nu similaritatea lor totală.

Este adevărat că ambii scriitori sunt de acord că desăvârșirea minții umane constă în cunoștința supremă a lui Dumnezeu, dar similaritățile se opresc aici, și formulările Sfântului Maxim în alte puncte fac diferența evidentă. Astfel, în manieră dionisiană, el caracterizează cunoștința cea mai înaltă ca fiind supra-cunoaștere (ὑπερεγνωκός), în timp ce Evagrie afirmă explicit că „acea cunoaștere imaterială”, care este desăvârșirea minții, este doar Sfânta Treime (referindu-se astfel la controversatul concept γνῶσις οὐσιώδης).¹⁶⁴ Sfântul Maxim merge mai departe și numește această supra-cunoaștere *suprema neștiință*, prin care Dumnezeu cel (supra)necunoscut se face cunoscut, pe când Evagrie arată doar că o astfel de cunoaștere este liberă de orice materie. În cele din urmă, Sfântul Maxim, după ce a afirmat caracterul diferit al cunoștinței minții desăvârșite, revine la „contemplația naturală” a creației lui Dumnezeu și la cunoștința providenței și judecății dumnezeiești (în legătură cu acest concept știm că Sfântul Maxim corectează poziția evagriană) pe care contemplația a adus-o și încheie avertizând împotriva înțelegerii eronate a tainei de care se ocupă: el vorbește la nivel omenesc. Astfel, cunoașterea inferioară din cadrul contemplației naturale nu își pierde importanța în ultimul stadiu de desăvârșire, tocmai pentru că cea mai înaltă formă a cunoștinței este așa de diferită de orice altă cunoaștere, încât omul are încă nevoie de suportul celorlalte pătrunderi.

Un pasaj similar sub acest aspect poate fi găsit în *Char* 1.100, unde Sfântul Maxim spune că mintea înălțată în Dumnezeu nu găsește încurajare spre ceea ce îi este propriu Lui (în căutarea rațiunilor privitoare la ființa

¹⁶¹ VILLER, *art. cit.*, p. 247 f.

¹⁶² Vezi PO 28, p. 103. Viller cunoscuse doar versiunea lui FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 199.

¹⁶³ CSC, p. 190.

¹⁶⁴ Aici trebuie spus că Viller nu știa de acest ultim element, deoarece lipsește din textul pe care îl avea el. Numai datorită variantei mult mai sigure S₂ a textului siriatic, prezentate de Guillaumont, putem să vedem acum că, în acest punct, contrastul dintre Evagrie și Sfântul Maxim este mai acut decât a presupus Sherwood.

Lui), dar se mângâie cu cele dimprejurul Lui (cu însușirile dumnezeiești).¹⁶⁵ Bunătatea și înțelepciunea sunt incluse printre aceste însușiri, iar noi știm din alte texte că Sfântul Maxim înțelege întruparea lui Hristos în virtuți și, respectiv, în „contemplarea naturală” ca având aici un caracter revelator definit.¹⁶⁶ Se pare că Sfântul Maxim, chiar în *Char* 3.99, indică două dintre caracteristicile poziției sale: caracterul aparte al cunoștinței supreme a lui Dumnezeu (ea trebuie exprimată în termeni negativi) și sprijinul pe care mintea îl primește, în această ultimă etapă, din experiențele vieții practice și ale vieții contemplative. Dar care este finalul frazei corespunzătoare la Evagrie? Într-o versiune mai demnă de încredere, sfârșitul acesteia este cât se poate de edificator: mintea golită va fi capabilă să *vadă* Sfânta Treime.¹⁶⁷

Poziția lui Viller, care susține că diferențele dintre Evagrie și Sfântul Maxim în acest punct nu prezintă o importanță deosebită și că armonia dintre Evagrie și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul nu a fost niciodată pusă la îndoială de Sfântul Maxim¹⁶⁸, devine astfel de neconceput. Spre exemplu, o altă comparație între textul Sfântului Maxim de la *Char* 3. 45¹⁶⁹ și cel al lui Evagrie de la *Cent. gnost.* 1. 87¹⁷⁰ confirmă această concluzie.¹⁷¹ Evagrie declară că toate creaturile (raționale) sunt create pentru cunoștința lui Dumnezeu și justifică afirmarea superiorității cunoștinței lui Dumnezeu față de toate celelalte realități, spunând că orice lucru creat pentru altceva este inferior realității pentru care a fost creat. Sfântul Maxim este de acord că cel ce cunoaște este pentru „Cel cunoscut”, dar afirmă că Dumnezeu este cunoscut în chip necunoscut, fiind El Însuși mai presus de orice cunoștință și, totodată, înfățișează din nou, se pare, ideea că omul este sprijinit în acest fel de cunoaștere de *viața practică* și de *viața contemplativă* (deși aici prima este mult mai evident subordonată celei de a doua, întrucât accentul se pune pe aspectul cunoștinței). Punerea repetată în evidență a acestor două puncte nu poate fi rodul întâmplării. Dimpotrivă, arată că Sfântul Maxim respinge poziția lui Evagrie atât în tăgăduirea de către acesta a ideii unității de principiu a omului empiric, cât și în tendința de a crede într-o cunoștință efectivă a lui Dumnezeu, așa cum este El în Sine Însuși.

¹⁶⁵ CSC, p. 88.

¹⁶⁶ Vezi pp. 328 și 350 f. de mai sus.

¹⁶⁷ Aici, S₁ este mai puțin provocator decât S₂, spune doar că cel lipsit de cunoștința supremă este departe de desăvârșire, vezi PO 28, p. 102 f.

¹⁶⁸ VILLER, *art. cit.*, p. 248 f., n. 141.

¹⁶⁹ CSC, p. 164.

¹⁷⁰ PO 28, p. 56 f.; cf. MUYLDERMANS, *Evagriana*, p. 58.

¹⁷¹ O astfel de comparație a fost sugerată de SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 141.

Exemplul al doilea: problema „neștiinței nesfârșite”

Cel de al doilea exemplu reprezentativ pe care îl oferim se leagă strâns de problema „cunoștinței substanțiale”, și anume, de conceptul de „neștiință nesfârșită” și de legătura lui Evagrie cu acesta. Discuția a fost stârnită de Viller, care și-a propagat propria idee, potrivit căreia, după părerea Sfântului Maxim, poziția lui Evagrie și a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul cu privire la caracterul cunoștinței de Dumnezeu, accesibile minții umane, sunt în armonie. El s-a referit la textul lui Evagrie din *Cent.gnost.* 3.38, unde termenul „neștiință nesfârșită” pare să fi fost folosit pentru a exprima cunoașterea mistică a lui Dumnezeu și nu – așa cum ne-am fi așteptat în cazul lui Evagrie – stadiul cel mai acut al patimii facultății raționale.¹⁷² Aici, argumenta el, Sfântul Maxim folosea un termen apofatic ce corespunde destul de bine multora dintre expresiile teologiei negative a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Poate că pentru Viller, problema devenea mai ușoară dacă folosea ideile lui Evagrie în combinație cu expresiile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul.

Mai târziu, Hausherr a studiat conceptul de „neștiință nesfârșită” în raport cu discuția inițiată de Viller.¹⁷³ Deși a arătat clar că diferența dintre cele două poziții este mare, părea să fie de acord cu Viller, presupunând că Sfântul Maxim nu ar fi avut nici o obiecție să le armonizeze.¹⁷⁴ Pe de altă parte, admitea totuși că pare destul de surprinzător să găsim la Evagrie termenul „neștiință” într-un context pozitiv¹⁷⁵, fiindcă în scrierile evagriene acest termen era folosit de obicei pentru a defini o patimă. Dar el cita *Pract.* 1. 59¹⁷⁶, unde Evagrie cel puțin se referă la alți scriitori care afirmă că există două feluri de „neștiință”, una care are limită și una nesfârșită și a oferit trei interpretări

¹⁷² Vezi PO 28, p. 134 f. Aici, din nou, trebuie remarcat că VILLER, *art.cit.*, p. 248, n. 141, cunoștea doar versiunea S₁, prezentată de FRANKENBERG, *op.cit.*, p. 257. Vezi mai jos.

¹⁷³ HAUSHERR, „Ignorance infinie”, OCP 2 (1936), pp. 351-362.

¹⁷⁴ HAUSHERR, *art.cit.*, p. 352, a observat că traducerea armeană a textului, bazată pe versiunea siriacă, prezintă o expresie pozitivă, „cunoștință” în loc de „neștiință”, fapt care ar elimina în întregime obiectul discuției, dar el a considerat că această versiune nu este sigură.

¹⁷⁵ Din acest motiv, a discutat posibilitatea existenței unui termen original grecesc, altul decât ἀγνωσία și, pe baza unui text din *Thal* (Cent. 1. 56; PG 91, 1433 A), el a sugerat ἀπειρία, „infinitate”, însă fără să se restrângă la această posibilitate.

¹⁷⁶ PG 40, 1236 A.

alternative pentru o astfel de „neștiință” nesfârșită.¹⁷⁷ După ce a arătat în final că scriitorii la care Evagrie se referă aici sunt Origen și Sfântul Grigorie de Nazianz, a ajuns la concluzia că o astfel de „neștiință”, în cazul lui Evagrie, este legată de alte creaturi și nu de *νοῦς*, iar nesfârșirea ei trebuie înțeleasă în raport cu Dumnezeu–hrană cuvenită pentru minte. De fapt, Hausherr era convins că această „neștiință” e foarte diferită de întunericul (*γνόφος*) Sfântului Grigorie de Nyssa și al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul (pe care Evagrie îl exclude în același fel în care elimină „extazul” Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul) și că este, în final, compatibilă cu concepția generală a lui Evagrie despre vederea Sfintei Treimi de către minte.¹⁷⁸

Totuși, pasajul din *Praktikos* este destul de dificil de interpretat. Soluția cea mai atractivă, în raport cu restul gândirii evagriene, pare să fie, desigur, cea pe care o subliniază Hausherr: că „neștiința” fără sfârșit se referă la alte creaturi, nu la minte. Dar dacă este așa, atunci acest text nu este relevant pentru interpretarea „neștiinței nesfârșite” din *Cent. gnost.* 3. 88, prezentată ca o însușire binecuvântată. Însă enigma acestui ultim text poate fi lămurită altfel. Din nefericire, textul grecesc original nu a fost găsit,¹⁷⁹ dar ceva similar s-a întâmplat. Guillaumont a descoperit o variantă mai sigură, în siriacă, a textului *Capetelor gnostice*, și, de asemenea, a investigat manuscrisele versiunii folosite de Frankenberg. Rezultatul cercetărilor sale este în ambele cazuri suficient de edificator în ceea ce privește problema noastră.

În primul rând, a arătat că este foarte probabil ca citirea „cunoștință nesfârșită” în loc de „neștiință nesfârșită” să nu fie o reprezentare greșită a traducerii armene, ci citirea originală a textului S₁, adică versiunea pe care o cunoștea Frankenberg și pe care atât Viller, cât și Hausherr au construit dezbaterile lor.¹⁸⁰ Și, în al doilea rând, a devenit clar că în cel mai sigur text siriac (cel pe care Guillaumont îl numește S₂) se vorbește despre „cunoștința nesfârșită” și nu de „neștiința nesfârșită”.¹⁸¹ De aici reiese concluzia inevitabilă că Evagrie nu a folosit niciodată termenul „neștiință” într-un sens care ar fi înlesnit interpretarea învățaturii sale despre cea mai înaltă formă a contemplației și cunoașterii umane, în lumina Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Dacă Sfântul Maxim a făcut așa sau, și mai mult, dacă el a echilibrat

¹⁷⁷ HAUSHERR, *art. cit.*, p. 355 ff.

¹⁷⁸ *Ibid.* p. 359 f.

¹⁷⁹ HAUSHERR, *art. cit.*, p. 354, a exprimat dorința ca Muyldermans să reușească în acest caz, la fel cum a reușit și în multe altele.

¹⁸⁰ Vezi PO 28, p. 134 cu n. 88.

¹⁸¹ Vezi PO 28, p. 135.

afirmațiile evagriene cu ajutorul teologiei Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, atunci trebuie să tragem concluzia că a făcut-o mai degrabă pentru a corecta doctrina evagriană de la bază, decât pentru a o susține.¹⁸²

Al treilea exemplu: problema „rugăciunii curate”

Cel de al treilea exemplu constă în conceptul de rugăciune curată (καθαρὰ προσευχή). De data aceasta, termenul ca atare este folosit frecvent și de Evagrie și de Sfântul Maxim. Cu toate acestea, fiecare îl înțelege într-un mod diferit, specific fiecăruia. Pentru Evagrie, rugăciunea curată înseamnă *rugăciune purificată*, adică o rugăciune eliberată de dorințe pătimase și, uneori, de reprezentări și de noțiuni intelectuale. În ultimul caz, ea este liberă de orice atașament față de lumea sensibilă. În ambele cazuri totuși, atributul „curată” se folosește cu o conotație negativă: această rugăciune este curată de ceva.

Este surprinzător faptul că, dacă analizăm aceste texte în care Evagrie folosește termenul „rugăciune curată”, observăm că cele mai multe dintre ele se referă la *viața practică*. Astfel, aflăm că eliberarea de gândurile pătimase este

¹⁸² HAUSHERR, *Ignorance infinie ou science infinie*, OCP 25 (1959), pp. 44-52, a încercat din nou, chiar și după publicarea de către Guillaumont a textului S₂, să-și apere poziția originală, deși fără vreun succes convingător. Temeiurile sale sunt următoarele: 1) Textul S₂ este ulterior lui S₁ și singurul scriitor siriac care și-a exprimat părerea despre el, Joseph Hazzāyā, l-a considerat o falsificare. 2) Dacă Guillaumont are dreptate în a presupune că un *lapsus calami* ar putea fi o explicație a schimbării termenului „cunoștință” cu „neștiință”, un accident similar ar fi putut la fel de bine schimba termenul „neștiință” în „cunoștință”. 3) Ideea unei „neștiințe infinite” nu este incompatibilă cu teologia lui Evagrie, întrucât cunoștința Sfintei Treimi, ca supremă stare de cunoștință, nu trebuie să implice faptul că Sfânta Treime este obiectul cunoștinței, ci mai degrabă subiectul, adică cunoștința mistică în sens strict, prin care Dumnezeu, în calitate de „cunoștință substanțială” îl luminează pe om. O serie de obiecții pot fi ridicate împotriva acestor argumente: 1) Data textului S₂ nu este decisivă, deoarece Guillaumont își întemeiază preferința pe faptul că fragmentele grecești pe care le posedă din *Cent. gnost.* corespund cu textul acesta. Mărturia lui Joseph Hazzāyā nu este deosebit de importantă. Fiind origenist (cf. WIDENGREN, *Numen* 8 (1961), p. 165), ar fi putut să își dorească să minimalizeze importanța versiunii mai frapante a textului S₂. Mai trebuie să observăm că Babai, ca antiorigenist (cf. WIDENGREN, *art. cit.*, p. 163), a scris comentariul său la S₁. 2) Cu greu am putea să presupunem un *lapsus calami* în direcția lui Hausherr, dacă nu suntem convinși că ideea de „neștiință infinită” este compatibilă cu gândirea lui Evagrie. 3) Ca și în cazul „cunoștinței substanțiale”, sunt prea multe exemple care arată că Evagrie și-a închipuit divinitatea ca pe obiectul cunoștinței umane, pentru a mai accepta argumentul lui Hausherr.

o condiție necesară pentru o rugăciune curată.¹⁸³ Ea este curată în măsura în care omul s-a curățit de patimi. Posibilitatea unei rugăciuni curate depinde de despățimirea părții pătimitoare a sufletului. Prin urmare, Evagrie arată că mânia și desfrânarea – adică patimile reprezentative ale elementului irascibil și ale celui concupiscent – împiedică pe om de a menține curată rugăciunea (εὐχή), iar atunci când ele îi perturbă rugăciunea, îl pot conduce cu ușurință spre *acedie*.¹⁸⁴ Iuțimea și mânia sunt deosebit de periculoase aici, deoarece împiedică și distrug rugăciunea curată.¹⁸⁵ Prin urmare, rugăciunea curată trebuie dorită în aceeași măsură în care mânia trebuie alungată și cumpătarea – principala virtute a elementului concupiscent – trebuie iubită.¹⁸⁶ Dar, în concepția lui Evagrie, rugăciunea este ea însăși un mijloc de a curăți mintea și, ca atare, lucrează paralel cu milostenia, care tămăduiește mânia, și postul, care veștejește pofta.¹⁸⁷ Această înțelegere a relației dintre curățire și rugăciune se păstrează și în tradiția evagriană ulterioară. Astfel, Sfântul Nil arată că rugăciunea curată este exclusă de o patimă ca întristarea.¹⁸⁸

Puține sunt cazurile în care rugăciunea curată este considerată mai mult decât o virtute a facultății raționale. În aceste situații, este strâns legată de „contemplarea naturală”. Îi este specific faptul că nu este scutită de ispite. Este o stare a minții în care „gnosticul” îl caută pe Dumnezeu-Creatorul și Îi oferă rugăciune curată, stare pe care „cel rău” urmărește să o distrugă.¹⁸⁹ Pe de altă parte, chiar în timpul acestei rugăciuni, „contemplarea naturală” atinge punctul culminant, întrucât aceasta se definește ca o „înlăturare a gândurilor”¹⁹⁰ și în cadrul ei mintea trece dincolo de gânduri și de forme.¹⁹¹ Într-o astfel de rugăciune contemplativă pură, omul mai poate încă fi ispitit de patima slavei deșarte.¹⁹²

Pe de altă parte, Evagrie o prezintă uneori ca pe un dar neașteptat al harului. Astfel, aflăm că se poate întâmpla ca omul să nu reușească să-și mențină rugăciunea curată, deși face eforturi serioase, în timp ce, în alte cazuri,

¹⁸³ *Mirror for Nuns* 38; GRESSMANN, p. 149.

¹⁸⁴ *Pract.* 1. 14; PG 40, 1225 A.

¹⁸⁵ Vezi *ibid.* 1. 30; PG 40, 1229 B; *De mal. cogitat.* 5; PG 79, 1205 CD și 16; 1220 AB.

¹⁸⁶ *De mal. cogitat.* 24; PG 79, 1228 B.

¹⁸⁷ *De mal. cogitat.* 3; PG 79, 1204 C.

¹⁸⁸ Vezi Nil Ascetul, *De octo spir. mal.* 11; PG 79, 1156 C.

¹⁸⁹ *Ep* 1; FRANKENBERG, p. 567.

¹⁹⁰ *De orat.* 70; PG 79, 1181 C.

¹⁹¹ Cap. cognosc. 23; FRANKENBERG, p. 443; text latin (*Barb. lat.* 3024), vezi Mus 44 (1931), p. 60 f.

¹⁹² *De orat.* 72; PG 79, 1181 D.

sufletul se apropie de rugăciunea curată fără eforturi din partea lui. Aici slăbiciunea umană și harul de sus sunt necesare pentru a ne ajuta să facem noastră rugăciunea curată, spune Evagrie, și prin ambele suntem învățați să nu ne biziim pe noi înșine, ci să cunoaștem pe Dătătorul a tot darul.¹⁹³ Rugăciunea curată este descrisă aici ca formă foarte înaltă de lucrare duhovnicească, dăruită de harul dumnezeiesc, dar trebuie să mai observăm că este încă înțeleasă ca aproape identică cu un suflet curat. Prin urmare, nu suntem surprinși să descoperim – cu toată prețuirea pe care i-o acordă – că nu este concepută doar ca un dar suprem al harului, ci și ca un mijloc omenesc de a implora mila, darul harului.¹⁹⁴

Putem concluda așadar, că la Evagrie, rugăciunea curată este strâns legată de toate funcțiile minții, ca facultate intelectuală a omului, nu mai puțin de purificarea ei de lucrurile lumești, și în acest fel de abia dacă este mai înaltă decât „contemplația naturală”. Cel puțin nu are un caracter diferit de celelalte funcții ale minții, deși este un dar al lui Dumnezeu.

În cazul Sfântului Maxim problema este mult mai complicată. Unul sau două aspecte sunt totuși evidente de la bun început. Mai întâi sunt foarte puține texte în care rugăciunea curată este la fel de intim legată de *viața practică*, așa cum este în cele mai multe cazuri la Evagrie. În al doilea rând, evaluarea mai înaltă a conceptului, care la Evagrie poate fi întâlnită doar în puține cazuri, predomină la Sfântul Maxim. Pentru el este totdeauna o stare mai presus de lupta imediată din *viața practică*, cu toate că poate fi întinată, așa cum și Evagrie arată, de gândurile concupiscentei și ale mâniei, care târâsc atunci mintea spre *acedie*.¹⁹⁵

Sfântul Maxim o raportează uneori la contemplarea din „etapa” a doua, dar mult mai des ne spune că formează *vârful celei de a treia „etape”*, *θεολογία*. Atunci când este legată de contemplarea inferioară, ea este virtutea autentică a minții ca facultate intelectuală, pentru că o separă de gândurile lucrurilor.¹⁹⁶ Evident, aici termenul rugăciune curată este folosit pentru a desemna o rugăciune purificată de orice alte noțiuni cu excepția celor despre Dumnezeu, dar această înțelegere „negativă” a conceptului apare doar în raport cu formele cele mai înalte ale contemplației. La Evagrie, rugăciunea curată înseamnă rugăciune curățită, la Sfântul Maxim de obicei înseamnă rugăciunea supremă, rugăciunea lucrată de Dumnezeu Însuși.

¹⁹³ *Tract. ad Eul. monach.* 30; PG 79, 1133 A.

¹⁹⁴ *Sel. in Psalm.* 65; PG 12, 1504 A.

¹⁹⁵ *Char* 1. 49, CSC, p. 66.

¹⁹⁶ *Asc* 19; PG 90, 925 D-928 A.

Conceptul dublu de rugăciune curată la Sfântul Maxim

Aceste din urmă observații devin și mai evidente atunci când remarcăm că Sfântul Maxim operează cu un concept îndoit al rugăciunii curate.¹⁹⁷ În *Char 2. 6*, Sfântul Maxim afirmă explicit că există o stare a rugăciunii curate de care au parte creștinii care se îndeletnicesc cu făptuirea (*vita practica*) și o alta pe care o ating cei ce se îndeletnicesc cu contemplația (*vita contemplativa*). Nici una dintre ele nu este inclusă în aceste „etape”, ci ambele sunt mai presus de ele și nici una nu pare să fie subordonată în sine celeilalte, deși forma accesibilă gnosticului pare să fie cea mai proeminentă.

Prima formă este o rugăciune *neîmprăștiată*, bazată pe frica adevărată de Dumnezeu și pe nădejde, mintea adunându-se din toate ideile lumii, se roagă „de parcă *Însuși Dumnezeu ar fi în fața ei*, precum și este”.¹⁹⁸ Prin urmare, acest tip de rugăciune este rodul vieții practice în care – așa cum este de obicei la Sfântul Maxim – contemplația își face loc într-o anumită măsură.¹⁹⁹ Al doilea tip însă, pare să fie o rugăciune extatică (ce conduce mintea spre realitățile de mai presus de ea), întemeiată pe iubire doritoare (ἔρως) și pe o curățire deplină. Mintea nu se mai simte pe sine, nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Dumnezeu, și se preocupă doar de însușirile Lui, primind astfel, curate și limpezi, descoperirile cu privire la El.²⁰⁰ Așadar, ea este mai presus de toate formele de contemplație și este caracterizată de un extaz binecuvântat. Astfel, rugăciunea *neîmprăștiată* și rugăciunea *curată*, în al doilea înțeles, nu sunt sinonime – deși ambele sunt numite rugăciune curată – prima nefiind mult inferioară celei de a doua, întrucât ambele experiază prezența lui Dumnezeu într-un anume fel.²⁰¹

În ceea ce privește rugăciunea *neîmprăștiată*, Sfântul Maxim spune că este semn și consecință a iubirii (ἀγάπη) de Dumnezeu.²⁰² Făptuirea (*vita practica*) și contemplațiile duhovnicești care trebuie să i se integreze, ajută împreună mintea să se roage *neîmprăștiat*.²⁰³ Prin urmare, și Sfântul Maxim spune că doar atunci când mintea este golită de materie și de formă (ἄυλοσ

¹⁹⁷ Vezi SHERWOOD, în ACW, p. 87 f., unde acest lucru este accentuat în mod deosebit.

¹⁹⁸ CSC, p. 92.

¹⁹⁹ Vezi *Char 2. 5*; CSC, p. 90.

²⁰⁰ *Char 2. 6*; CSC, p. 92.

²⁰¹ În ambele cazuri, PEGON, SCH 9, pp. 92, n. 2 și 95, n. 1, pare să fi greșit.

²⁰² *Char 2. 1*; p. 90.

²⁰³ *Ibid.* 2. 5; p. 90.

și ἀυρίδεος) devine liberă pentru rugăciunea neîmprăștiată,²⁰⁴ iar, după părerea Sfântului Maxim, mintea este fără materie datorită virtuților practice și fără formă, mulțumită contemplației.²⁰⁵ Mai departe, așa cum am văzut în *Char* 2. 6, aceasta este o stare a minții, lipsită de gânduri (νοήματα), dar suntem avertizați că nu este o stare în afara sferei nepătimirii.²⁰⁶ În acest mod, Sfântul Maxim înalță rugăciunea curată deasupra virtuților practice și, în același timp, arată că aceste virtuți trebuie să sprijine mintea și că omul este un întreg unitar. Rugăciunea curată este accesibilă astfel omului făptuitor (la stadiul *vieții practice*) și chiar și în cazul lui, mintea a ajuns, ca să spunem așa, în afara trupului și a lumii și este în întregime imaterială și fără formă în vremea rugăciunii. Această rugăciune este „zămislită” doar de prezența lui Dumnezeu Însuși.²⁰⁷

Ar trebui să remarcăm că Sfântul Maxim, chiar în *Liber asceticus*, unde nu menționează niciodată „contemplația naturală”, dorește să sublinieze funcția și caracterul suprem al rugăciunii curate. Ea se întemeiază direct pe virtuțile vieții practice și este un dar al lui Dumnezeu. Aflăm că harul rugăciunii unește mintea cu Dumnezeu și totodată o desface de gânduri. Atunci mintea (întreținându-se cu Dumnezeu) ajunge să ia formă dumnezeiască și se poate ruga fără încetare (I Tes. 5. 17).²⁰⁸ Acest lucru nu înseamnă însă că din acel moment mintea este eliberată de atacurile demonilor. Dimpotrivă, dracii îi războiesc chiar pe cei ce se ridică pe treapta cea mai înaltă a rugăciunii încercând să-i facă să primească dorințe pătimase în locul înțeleșurilor simple ale lucrurilor sensibile.²⁰⁹ Desigur că pentru Sfântul Maxim prețuirea pe care el o acordă rugăciunii curate a făptuitorului (πρακτικός) nu face notă discordantă cu viziunea realistă a nevoinței duhovnicești neîntrerupte. Starea rugăciunii curate este pentru el doar un har, dar omul, ca întreg compus, va avea întotdeauna nevoie de sprijinul virtuților dobândite și de dorința sa omenească după Dumnezeu.

Totuși, așa cum am văzut, există o *formă distinctă de rugăciune curată*. Este strâns legată de contemplație și, prin urmare, nu se distinge ușor de formele cele mai înalte ale contemplației. Dar există totdeauna anumite tră-

²⁰⁴ *Ibid.* 2. 4; p. 90.

²⁰⁵ *Vezi Amb* 30; PG 91, 1273.C. Acest lucru se poate spune și despre al doilea tip de rugăciune curată.

²⁰⁶ *Char* 1. 88; CSC, p. 84.

²⁰⁷ *Ibid.* 2. 61; p. 122.

²⁰⁸ *Asc* 24; PG 90, 929 C.

²⁰⁹ *Char* 2. 90; CSC, p. 138.

sături specifice acestei rugăciuni. Mai întâi, este însoțită de o iubire dori-toare (ἔρως), adică iubirea care râvnește unirea mistică cu Dumnezeu. În acest fel, mintea se înaripează cu rugăciunea curată și se ridică deasupra tu-turor lucrurilor.²¹⁰ În al doilea rând, ea este prezentată ca fiind în sine însăși starea supremă a comuniunii cu Dumnezeu. Așadar, cel ce iubește pe Dum-nezeu stăruie de la început pentru a atinge rugăciunea curată și aruncă din sine toată patima care îl împiedică de la aceasta.²¹¹ În al treilea rând, rugă-ciunea curată de acest fel nu este înțeleasă cu precădere ca rugăciune curăți-tă. Mai degrabă concentrarea exclusivă spre Dumnezeu o face să fie curată. Acest lucru apare foarte clar în *Char* 3.44, unde Sfântul Maxim se referă la modelul întreit al dezvoltării duhovnicești, spunând despre *virtuți* că *despart* mintea de patimi (aici menționează virtuțile referindu-se doar la funcția lor negativă), despre *contemplații*, că o *despart* de înțelesurile simple și despre rugăciunea curată, că *înfățișează mintea înaintea lui Dumnezeu Însuși*.²¹² Ar fi putut spune că „separă” mintea de ea însăși, dar în acest punct, principalul său interes este să sublinieze funcția pozitivă a rugăciunii curate în raport cu Dumnezeu. Făcând aceasta, își delimitează clar poziția sa diferită de a lui Evagrie, deoarece la el aspectul separării domină conceptul de rugăciune *curată*.

Rugăciunea curată este mai mult decât rugăciunea curățită

Rezultă din ceea ce am spus că Sfântul Maxim consideră că rugăciunea curată este greu de atins.²¹³ Trăsăturile ei în raport cu lumea creată sunt cele ale stării de θεολογία. Prin urmare, reiese că mintea îl contemplă doar pe Dumnezeu și este simplă, pentru că Dumnezeu, ca obiect al contemplației, este simplu (μονοειδής), și astfel, primindu-și „vederea” de la El, se umple de lumina dumnezeiască.²¹⁴ În această stare de desăvârșire, mintea a trecut dincolo de dreapta judecată (calitatea ce rezumă viața practică) și de cunoș-tință (rod al vieții contemplative), deși acestea reflectă însușiri dumnezeiești la nivelul creației, și scrutează rațiunile (λόγοι) privitoare la Dumnezeu, atât

²¹⁰ Vezi și *ibid.* 1. 11; p. 52.

²¹¹ *Ibid.* 2. 7; p. 92.

²¹² CSC, p. 164.

²¹³ Vezi, de ex., *Char* 4. 51; CSC, p. 214.

²¹⁴ *Ibid.* 3. 97; p. 190.

cât este minții omenești cu puțință.²¹⁵ Aceasta este încă o funcție intelectuală a minții și trebuie să presupunem că rugăciunea merge chiar mai departe, în taina de nepătruns a esenței divine, unde conceptele nu mai au nici o putere. Dar, întrucât omul este o unitate compusă din trup, suflet și minte, înaintarea în Dumnezeu Însăși – care nu este ontologică sau morală, ci mistică – trebuie să fie sprijinită de virtuțile și de înțelegerile celorlalte părți ale omului.

Așadar, rugăciunea neîmprăștiată, care este o rugăciune curată, în sensul de rugăciune imaterială și fără formă, este chiar în ea însăși un semn al despătimirii și al iubirii – roadele vieții practice. Astfel, chiar la cele mai înalte niveluri ale rugăciunii, mintea nu poate înainta fără aceste calități care o întăresc.²¹⁶ Cu privire la al doilea tip de rugăciune curată, Sfântul Maxim ne arată lămurit că trebuie să fie sprijinită atât de nepătimire, ca rezultat al vieții practice, cât și de cunoștința dobândită prin „contemplarea naturală”.²¹⁷ Printr-o astfel de eliberare de patimi și iluminare putem să ne rugăm cum se cuvine, adică stăruind neabătuți pe lângă Dumnezeu și primind direct de la El însușirile divine, ca obiecte ale „contemplației teologice”.

Astfel, tragem concluzia că pentru Sfântul Maxim rugăciunea curată nu mai este doar o rugăciune curățită, ci și o rugăciune ce se concentrează exclusiv asupra lui Dumnezeu, care tinde cu iubire către Dumnezeu, așa cum se arată El minții golite, dar, probabil, și așa cum este El în Sine Însuși, adică în chiar misterul ființei Sale. Este adevărat că termenul „extaz” este mai potrivit aici²¹⁸, dar Sfântul Maxim nu diferențiază clar între extaz și rugăciunea curată. La Evagrie, abordarea acestui aspect este mult mai intelectualizată. Pentru el, rugăciunea curată este o rugăciune curățită și, ca atare, este rugăciunea unei minți care s-a curățit. Însă o minte curată este, după părerea lui Evagrie, o minte restaurată deplin la comuniunea cu Dumnezeu, capabilă să-L contemple pe Dumnezeu în Sine Însuși. La Sfântul Maxim, dimpotrivă, mintea, fiind creată, trebuie să iasă din sine pentru a-L găsi pe Dumnezeu așa cum este El, iar rugăciunea curată devine astfel pentru el o contemplare fără formă a lui Dumnezeu, în însușirile pe care ni le descoperă prin har. Și, dincolo de acestea, urmărește comuniunea cu Dumnezeu așa cum este El în Sine Însuși. În acest punct, Sfântul Maxim este ajutat de teologia apofatică a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și nu de gândirea evagriană, deși concordă cu Evagrie, spunând că mintea poate fi pe deplin iluminată doar în

²¹⁵ *Ibid.* 2. 26; p. 102.

²¹⁶ *Vezi ibid.* 4. 42; p. 210.

²¹⁷ *Ibid.* 2. 100; p. 142.

²¹⁸ Despre acest concept la Sfântul Maxim, vezi, mai departe, pp. 463-466 de mai jos.

rugăciune, cu toate că pare mai puțin interesat de întunericul divin decât Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.²¹⁹

Sfântul Maxim acceptă că există o prăpastie între Dumnezeu și *toate* lucrurile create, inclusiv mintea umană, dar pe el îl interesează mai mult raportul subtil dintre pogorârea divină și urcușul doritor al omului – totul petrecându-se într-un schimb reciproc de iubire – decât analiza misterului întunericului divin în raport cu celelalte concepte. La Sfântul Maxim, rugăciunea curată este expresie a iubirii de Dumnezeu care nu se sfârșește niciodată și, ca atare, este parte a teologiei apofatice, dar în același timp, se caracterizează prin acea iluminare pe care Dumnezeu o oferă liber, prin har, minții umane ațintite doar asupra Lui.

5. O altă triadă a dezvoltării duhovnicești

Înainte de a începe analiza celor cinci tipuri de mediere pe care, potrivit textelor de la Amb 41 și Thal 48, omul este chemat să le îndeplinească urmând lui Hristos, ar trebui să tratăm pe scurt un model întreit paralel al dezvoltării duhovnicești. Avem în vedere triada doctrinară și cronologică: existență – existență bună – existență veșnică (εἶναι – εὖ εἶναι – ἀεὶ εἶναι). Importanța și funcția triadei a fost analizată suficient de von Balthasar și de Sherwood și din acest motiv ne vom limita la o prezentare scurtă a aspectelor ei celor mai relevante. Mai întâi trebuie să remarcăm faptul că fundalul pe care a apărut această triadă nu este evagrian. Foarte probabil că vom găsi rădăcinile ei în distincția dintre viețuire și viețuire bună (ζῆν și εὖ ζῆν), pe care o întâlnim la Aristotel, iar în spațiul creștin, la Sfântul Clement al Alexandriei.²²⁰ Cel mai apropiat predecesor al Sfântului Maxim în această privință este totuși Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, care, cu privire la ființele spirituale, distinge între εἶναι și εὖ εἶναι și leagă ultima stare de ideea imitării lui Dumnezeu pentru a se preface după asemănarea Lui.²²¹ Contextul acestei terminologii a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este, la rândul lui, neoplatonic și nu este exclus ca întreaga triadă să își aibă originea la Proclu.²²² Însă, în același timp, trebuie observat că Sfântul Maxim îi

²¹⁹ Vezi discuția lui SHERWOOD despre aceste probleme, în ACW, pp. 88 f. și 95 f.

²²⁰ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 623.

²²¹ Vezi *De div. nom.* 4. 1; PG 3, 696 A; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 537.

²²² Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 67 f., n. 27.

oferă o temelie biblică. Triada existență, mișcare și viață în Dumnezeu, care poate fi dedusă din FA 17: 28, este clar pusă în legătură cu principiile existenței, existenței-bune și a existenței-fericite.²²³

De fapt această triadă biblică nu este singura care se presupune că ar corespunde, mai mult sau mai puțin, cu cea a existenței, existenței bune și existenței fericite. De exemplu, o alta constă în binecunoscuta triadă maximiană antorigenistă: *devenire, mișcare și repaos*.²²⁴ Ne putem referi, de asemenea, și la triada paralelă a *începutului, mijlocului și sfârșitului*, pe care însuși Sfântul Maxim o relaționează cu triada noastră.²²⁵ O anumită relație există și cu triada: *potență, energie și repaos* (δύναμις, ἐνέργεια, ἀργία), la fel ca și cu triada: *substanță, relație intenționată și har* (οὐσία, σχέσις, χάρις).²²⁶

Mai departe, este important, în contextul acesta, faptul că triada noastră se leagă de ideea celor *trei nașteri ale omului*. Astfel, nașterea îndoită a omului, în trup și în suflet (care se petrece simultan)²²⁷, corespunde categoriei existenței, în timp ce nașterea lui la botez, corespunde celei a existenței-bune, iar cea de a treia și cea din urmă naștere, cea prin înviere, categoriei existenței veșnice.²²⁸ Schema aceasta întreită a nașterilor a fost pregătită și prefigurată de Hristos, Cel ce pentru iubirea de oameni a suferit El Însuși trei nașteri. Prin urmare, trecerea omului prin etapele triadei noastre se raportează la *trei nașteri răscumpărătoare [mântuitoare] ale lui Hristos*. Astfel, Întruparea lui Hristos (prima sa naștere, cea omenească) corespunde principiului omenesc al existenței (λόγος τοῦ εἶναι), iar botezul Său corespunde principiului existenței bune (λόγος τοῦ εἶναι), în timp ce Învierea sugerează că adevăraților credincioși li se va permite să Îl urmeze în viața veșnică potrivit principiului existenței veșnice (λόγος εἶναι ἀεὶ εἶναι).²²⁹ În cele din urmă, ar mai trebui să menționăm că Sfântul Maxim leagă triada despre care vorbim de două concepte proprii: de conceptul *celor trei zile* (a

²²³ Vezi Amb 7; PG 91, 1084 B.

²²⁴ Vezi p. 99 f., notele 216-217 de mai sus și SHERWOOD, *op. cit.*, p. 172, n. 63. Despre relația dintre triada aceasta și echivalentele ei în contextul procesului complicat de contestare a origenismului de către Sfântul Maxim, vezi și IDEM, „Maximus and origenism”, *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958* și VON IVÁNKA, „Der philosophische Ertrag”, *JOBG* (1958), p. 27 ff. cu n. 2.

²²⁵ Vezi Amb 7; PG 91, 1073 C.

²²⁶ Vezi Amb 20; PG 91, 1237 A și 65; 1392 A; cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 140.

²²⁷ Vezi cap. III: A, 1; p. 112 ff. de mai sus.

²²⁸ Vezi Amb 42; PG 91, 1325 BC.

²²⁹ Amb 42; PG 91, 1348 D.

șasea, a șaptea și a opta ale creației)²³⁰ și de conceptul *celor trei legi* (legea naturală, legea scrisă și legea harului).²³¹

Dar care este sensul acestei triade și care este relația ei cu sistemul întreg al creșterii duhovnicești? Un număr de texte sunt revelatoare în această privință, iar sistemele de triade corespunzătoare ne ajută să înțelegem mai bine contextul triadei existenței, existenței bune și a existenței veșnice. Din aceste texte reiese clar că starea de existență veșnică a fost deschisă omului la început, după părerea Sfântului Maxim, nu în baza naturii sale, ci datorită harului dumnezeiesc, care i-a fost dăruit liber.²³² Cu toate acestea, prin cădere, omul s-a depărtat de Dumnezeu și nu a mai dobândit acest har. Acum drumul către existența veșnică este accesibil doar prin Hristos, Cel care a acceptat condiția umană de viețuire, din iubire pentru oameni, a întemeiat în viața Sa starea desăvârșită a existenței bune și, în cele din urmă, a dăruit celor ce Îl urmează calea către viața veșnică, prin Învierea Sa. Omul trebuie să Îl urmeze, pe baza naturii sale proprii pe care Dumnezeu a creat-o spre comuniunea cu Sine, natură pe care o împărtășește și Hristos. Acesta este contextul general în care triada ar trebui înțeleasă, iar diferitele ei elemente vor fi analizate în lumina lui.

Astfel, *existența* înseamnă simplu participarea tuturor creaturilor la Dumnezeu ca Existență, întrucât El oferă din ale Sale atunci când creează. Principiul acestei existențe diferă potrivit diferitelor naturi, iar principiul existenței omului (λόγος τοῦ εἶναι) coincide cu principiul naturii sale (λόγος τῆς φύσεως), deși viața lui este parte a existenței în general. Existența este dăruită de Dumnezeu-Creatorul²³³ fiecărui om, la prima sa naștere în trup și suflet.²³⁴ În felul acesta, firile raționale participă la Dumnezeu (ca Existență) prin chiar ființarea lor, iar cele individuale prin existența lor.²³⁵ În cazul oamenilor, această participare implică faptul că ei poartă chipul lui Dumnezeu, și de aceea sunt și mișcați către El, ca finalitate a lor, căci Dum-

²³⁰ Despre simbolismul celei de a opta zi în general în Biserica primară, vezi DANIELÉ-LOU, *Bible et liturgie*, Paris 1951, pp. 355-387.

²³¹ Vezi *Gnost* 1. 56; PG 90, 1104 C (cf. *Amb* 65; PG 91, 1392 B-D) și *Thal* 64; CCSG 22, p. 237 (cf. *schol.* 50; *ibid.*, p. 243). Despre complexul acesta la Sfântul Maxim, mai vezi și BLOWERS, *op. cit.*, p. 166 f., n. 108.

²³² Despre problema harului dumnezeiesc și a libertății umane la Sfântul Maxim, vezi mai departe analiza din DÖLGER-BECK, *Diskussionsbeiträge zum XI. Internationalen Byzantinistenkongress*, pp. 37-40.

²³³ Vezi *Thal* 60; CCSG 22, p. 79.

²³⁴ Vezi *Amb* 42; PG 91, 1325 B.

²³⁵ *Char* 3. 24; CSC, p. 154.

nezeu este începutul lor, întrucât El este temelia existenței lor.²³⁶ Astfel, existența lor este înzestrată *natural* cu puterea și cu capacitatea de a se mișca către cea de a doua stare, a existenței bune.²³⁷

Această a doua stare, *a existenței bune*, prezintă un interes deosebit pentru câteva motive. Este legată de voința și de libertatea omului și oferă în același timp prima legătură cu schema maximiană întreită a creșterii duhovnicești. Ea reprezintă astfel *atât viața practică, cât și viața contemplativă*. Starea de existență denotă pur și simplu doar existența, pe când starea de existență bună se dobândește prin folosirea de către om a capacităților naturale de a ajunge la comuniunea cu Dumnezeu. Este un *stadiu intermediar*, care include folosirea facultății de *mișcare* a omului.²³⁸ În felul acesta, ea se datorează mișcării omului și aplecării voinței (*γνώμη*) sale.²³⁹ Dar, întrucât avem de a face aici cu omul căzut, ea depinde de nașterea sa a doua oară prin botez²⁴⁰, iar omul o capătă prin biruința asupra patimilor și prin virtuțe.²⁴¹ Mai departe, existența bună implică „gnomic” actualizarea capacității de mișcare în energie liberă.²⁴² Omul se mișcă în acord cu *γνώμη* a sa prin existența bună, către finalitatea sa divină. Sfântul Maxim mai spune că depinde de alegerea (*προαίρεσις*) creaturilor de sine mișcătoare.²⁴³

Până acum, existența bună este văzută ca rod al vieții practice. Dar ea este legată și de „contemplația naturală”, așa cum am arătat, căci existența bună presupune *nu doar o participare la bunătatea lui Dumnezeu, ci și la înțelepciunea Lui*. O astfel de participare îndoită – o împărtășire de bunătate și de înțelepciune care depinde de voia și de hotărârea ființelor raționale²⁴⁴ – se datorează aptitudinii „gnomice” a oamenilor pentru existența bună, adică

²³⁶ *Amb 7*; PG 91, 1073 C.

²³⁷ Vezi *Amb 65*; PG 91, 1392 AB.

²³⁸ Conceptul de mișcare în Dumnezeu de la FA 17: 28 este legat de principiul existenței bune, vezi *Amb 7*; PG 91, 1084 B. Folosirea de către Sfântul Maxim a cuvântului principiu (*λόγος*) implică, în același timp, ideea că mișcarea aceasta corespunde unui fel de predestinație divină, în sensul unui scop intenționat al vieții umane (*σκοπός*); cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 174, și în special IDEM, „Maximus and Origenism”, în *Berichte zum XI. Intern. Byz. – Kongr.*, pp. 16-23.

²³⁹ Vezi *Amb 10*; PG 91, 1116 B.

²⁴⁰ *Amb 42*; PG 91, 1325 B.

²⁴¹ *Amb 42*; PG 91, 1329 A.

²⁴² *Amb 65*; PG 91, 1392 AB.

²⁴³ *Amb 65*; PG 91, 1392 AB; cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 202.

²⁴⁴ Vezi *Char 3. 27*; CSC, p. 156.

vredniciei lor de a se bucura de ea.²⁴⁵ În sfârșit, această participare nu înseamnă doar că omul are chipul lui Dumnezeu în virtutea naturii sale, ci și că, în existența bună, el își dezvoltă și asemănarea cu Dumnezeu, iar acest lucru, la Sfântul Maxim, depinde întotdeauna de decizia liberă a omului.²⁴⁶

Însă ultimul lucru menționat implică ideea că omul poate să aleagă și răul în locul binelui. O astfel de alegere are repercusiuni asupra *existenței veșnice* a omului, pentru că în concepția Sfântului Maxim, *existența veșnică* este de obicei identică cu *existența veșnic bună*. Starea adevăratei existențe veșnice este, desigur, un dar al harului dumnezeiesc, dar nu există cale către ea decât prin existența morală bună. În consecință, omul poate să-și cauzeze alternativ și o *existență rea*, din cauza păcatului și a unei întrebuițări greșit orientate a capacității sale naturale de mișcare.²⁴⁷ Cei care, prin alegerea lor, își folosesc existența potrivit naturii, capătă în cele din urmă existența veșnic bună, dar cei ce o folosesc contrar naturii dobândesc „existența veșnic rea”, care este opusul adevăratei existențe veșnice.²⁴⁸ Omul se poate lipsi de bunătate și de înțelepciune în baza libertății sale și, prin urmare, existența sa bună depinde totdeauna de voința și de hotărârea sa.²⁴⁹ Acest lucru nu îl împiedică însă pe Sfântul Maxim să susțină cu putere că existența veșnică adevărată a omului se datorează voii și sfatului Celui ce a zidit toate²⁵⁰, căci o altă convingere a Sfântului Maxim este că existența veșnică se dăruiește de harul divin suveran celor care s-au dovedit vrednici de ea prin existența lor bună.

Ca atare, existența veșnică autentică corespunde etapei a treia din sistemul întreit al Sfântului Maxim și are un caracter eshatologic și mistic. Prin Învierea lui Hristos, ea este accesibilă omului și, în final, omul o primește prin învierea sa.²⁵¹ Este odihna și repaosul și finalitatea ființelor raționale.²⁵² De asemenea, este și o „limită” (ὄρος), și de aceea se mai numește și Sabat.²⁵³ În consecință, doar legea harului oferă persistența în existența veșnic bună.²⁵⁴

²⁴⁵ Vezi *Char* 3. 24; CSC, p. 154. Despre relația dintre termenul „aptitudine” și conceptul de γνώμη, vezi SHERWOOD, în ACW, p. 259, n. 153.

²⁴⁶ Vezi *Char* 3.25; CSC, p. 154; cf. cap. III: A, 4: p. 147 f. de mai sus.

²⁴⁷ *Amb* 42; PG 91, 1329 A.

²⁴⁸ *Amb* 65; PG 91, 1392 D.

²⁴⁹ Vezi și *Char* 3. 29; CSC, p. 156 ff.

²⁵⁰ Vezi *ibid.* 4. 13; p. 198; 3. 28; p. 156 și *Thal* 60; CCSG 22, p. 79.

²⁵¹ Vezi *Amb* 42; PG 91, 1325 BC și 1348 D.

²⁵² Despre existența bună ca finalitate, vezi *Amb* 7; PG 91, 1073 C.

²⁵³ Vezi *Amb* 65; PG 91, 1392 BC.

²⁵⁴ *Thal* 64; CCSG 22, p. 237. Remarcați cum Sfântul Maxim evită cu grijă orice idee origenistă în legătură cu etapa aceasta.

Dacă ziua a șasea simbolizează principiul existenței, iar ziua a șaptea, *modul* existenței bune (τρόπος τοῦ εὖ εἶναι),²⁵⁵ atunci ziua a opta indică „taina existenței veșnic bune”.²⁵⁶ Aici ne aflăm la sfârșitul desăvârșirii duhovnicești și, ca și în cazul etapei θεολογία sau μυσταγωγία, aceasta este cu totul în afara capacităților și a eforturilor umane de a o atinge. Ambele sunt dăruite liber de Dumnezeu și se primesc din mâinile Lui în iubire arzătoare.

Însă convingerea Sfântului Maxim este că omul nu își îndeplinește până la capăt misiunea sa mediatoare până nu ajunge la acest nivel. Căci omul este chemat să unească *toate* cele ce sunt deosebite și separate – chiar pe Dumnezeu și creația Sa.

6. Prima mediere: cea între sexe

Omul restaurat în Hristos este chemat să îndeplinească o misiune mediatoare încincită. Aceasta este învățătura Sfântului Maxim în *Amb* 41 și, de asemenea, în *Thal* 48²⁵⁷, unde interpretează pasajul de la 2 Paral. 26: 9-10 în acest sens. Urmând această lucrare în ordine cronologică, primul tip de mediere este cel dintre bărbat și femeie.

²⁵⁵ Cuvântul τρόπος este folosit în general de Sfântul Maxim în legătură cu libertatea și cu voința naturală a omului.

²⁵⁶ *Gnost* 1. 56; PG 90, 1104 C. – Evident că suntem foarte aproape de ideea de apocatastază în unele din afirmațiile Sfântului Maxim despre dezvoltarea duhovnicească. Problema aceasta a fost dezbătută în detaliu de teologi. E. MICHAUD, „Saint Maxime le Confesseur et l'Apocatastase”, *Rev. Intern. de Théologie* 10 (1902), pp. 257-272 a argumentat că de fapt Sfântul Maxim susține apocatastaza. Atunci când Sfântul Maxim vorbește despre „veacuri” și „veșnicii” după judecată, el învață mereu apocatastaza, spune Michaud (p. 271). El a fost urmat mai târziu de GRUMEL, *art.* „Maxime le Confesseur”, *DTC* 10 (1928), col. 457, și de VON BALTHASAR (care considera că Sfântul Maxim urma tacit această doctrină), *KL*¹, pp. 367-372 și *Die Gnost. Centurien*, p. 7. În sfârșit, SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 205-221, a dedicat o atenție considerabilă problemei și a ajuns la o concluzie diferită: Sfântul Maxim nu propovăduiește apocatastaza și nici nu o acceptă tacit, dar păstrează în toată integritatea tensiunea dintre mântuirea universală și osânda veșnică (p. 222.). VON BALTHASAR însă nu și-a schimbat părerea mai târziu, vezi *KL*², pp. 355-359. – Conceptul de existență veșnic rea din *Amb* 65 (PG 91, 1392 D) – în combinație cu accentul pus pe ideea că doar harul divin este activ în îndumnezeire – pare oricum suficient să arate că Sfântul Maxim nu învață apocatastaza și că el mai degrabă menține tensiunea și nu acceptă apocatastaza în mod discret.

²⁵⁷ Pentru această ultimă referire, Vezi CCSG 7, p. 333 f. cf. BLOWERS, *op. cit.*, p. 175, n. 184 și *ibid.*, p. 153, n. 19. Vezi și studiul autorului *Man and the Cosmos*, pp. 80-91.

Sfântul Maxim consideră procrearea prin relație sexuală ca fiind introdusă de providența dumnezeiască după căderea omului și trage concluzia că un alt mod de procreare trebuie să fi fost rânduit pentru om înainte de cădere.²⁵⁸ În felul aceasta, diferențierea sexuală, așa cum o cunoaștem astăzi, este în ea însăși o consecință a căderii și, prin urmare, felul acesta de mediere umană se petrece în relație cu elemente ale vieții create care au fost separate prin păcat, împotriva intenției creatoare inițiale a lui Dumnezeu. Reconcilierea dintre bărbat și femeie prin unirea lor tainică în duh este astfel parte a curățirii omului de păcat și antrenează folosirea noii libertăți în Hristos, în care omul a fost botezat.

Bărbatul și femeia la predecesorii Sfântului Maxim

Înainte de a analiza modul în care Sfântul Maxim dezvoltă ideea aceasta a sintezei genurilor, ar trebui să indicăm în ce măsură a fost el inspirat de tradiția creștină anterioară.²⁵⁹ Sigur că în primul rând trebuie să ne referim la Sfântul Grigorie de Nyssa, care credea într-o absență a sexualității la omul primar, și o considera rezultat al păcatului. Pe lângă scrierile lui, mai există niște texte din teologia alexandrină și din alte surse cărora este necesar să le acordăm o atenție specială în acest context. Se pare că pentru analiza ideii la Sfântul Maxim și la predecesorii săi este deosebit de importantă mărturia Sfintei Scripturi de la Gal. 3: 28, cu referirea specifică la restaurarea în Hristos a omului creat după chipul lui Dumnezeu. Din acest motiv propunem să întocmim o analiză proprie a problemei medierii și sintezei sexuale, în raport cu exegeza prezentată de către acești scriitori pentru pasajul menționat mai sus.

Am remarcat mai devreme că Filon – folosind imaginea platonice a trăsurii cu doi cai – interpreta *iuțimea* și *concupiscenta* ca impulsuri bărbătești și respectiv femeiești.²⁶⁰ El este urmat în spațiul creștin de Sfântul Clement al Alexandriei, care însă schimbă perspectiva și spune că expresia „parte

²⁵⁸ Vezi, de ex., *Amb* 42; PG 91, 1317 A și 1309 A; cf. SHERWOOD, „Maximus and Origenism”, în *Berichte zum XI. Intern. byz. – Kongr.*, pp. 8-16 și cap. III: B, 1 și 3; pp. 172 ff. și 190 f. de mai sus.

²⁵⁹ Subiectul pe care îl abordăm aici este, desigur, foarte vast și variat, dacă ne gândim la concepția despre bărbat și femeie în Biserica primară. Aici trebuie să ne concentrăm atenția asupra acelor puncte care prezintă o importanță deosebită în legătură cu interpretarea de către Sfântul Maxim a primei medieri. Pentru un studiu mai general, vezi însă D. S. BAILEY, *The Man – Woman Relation in Christian Thought*, Londra 1959, pp. 19-102.

²⁶⁰ Vezi cap. IV: A, 3; p. 207 f. cu n. 86. Remarcați că el îi prezintă tot ca *frate* și *soră*.

bărbătească și parte femeiască” de la Gal. 3: 28 indică iuțimea și concupiscenta. Ceea ce ne interesează însă este faptul că el merge mai departe și spune că, atunci când se eliberează de ceea ce îl dezbină în acest fel – adică de tendințele către afecțiune pătimasă și agresivitate –, sufletul dobândește unitatea. Iar o asemenea unitate înseamnă că nu mai este „parte bărbătească și parte femeiască”.²⁶¹ Sfântul Clement se străduiește să evite o înțelegere literală a cuvintelor pauline, dar se pare că nu exclude o anumită relație spirituală între categoriile bărbat și femeie și facultățile pătimitoare ale sufletului omenesc.

Așadar, nu este surprinzător să descoperim că admite și un rezultat concret al acestei noi unități în Hristos. Astfel, arată că după ce a dat naștere copiilor săi, femeia „gnostică” este considerată ca o soră de către bărbatul ei, cu excepția momentelor în care ea își privește copiii. Bărbatul și femeia se consideră frate și soră deoarece au același Părinte.²⁶² Sfântul Clement continuă spunând că în ele însele sufletele nu sunt bărbat și femeie, ci doar suflete și că femeia la sfârșit se va preface în bărbat și va deveni „nefemeie, bărbătească și desăvârșită”.²⁶³ Această interpretare bipolară – o înțelegere spiritualizată a „bărbatului și femeii”, ca semnificând iuțimea și concupiscenta și reflecția ascetică asupra consecințelor concrete ale unirii în Hristos – poate fi urmărită ulterior, sub ambele ei aspecte.²⁶⁴

Trebuie totuși să ne concentrăm atenția asupra acelor scriitori care au influențat clar pe Sfântul Maxim. La Evagrie întâlnim *primul* tip de interpretare. El spune explicit că prin „bărbat și femeie” înțelege iuțimea și concupiscenta și, prin urmare, afirmă că nepătimirea – reprezentând victoria finală asupra patimilor ambelor facultăți pătimitoare – are ca rezultat faptul că în Hristos nu mai este „bărbat sau femeie”.²⁶⁵ Evident că aici „bărbat și femeie” se referă la acea simțire pe care mintea, ca adevărat chip al lui Dumnezeu, o lasă în urmă atunci când se unește cu Hristos-Logosul. Este de la sine înțeles că în acest proces trebuie neglijate chiar distincțiile trupești, iar dorințele lor trebuie să fie depășite în întregime.

²⁶¹ *Strom.* 6. 12; *ibid.*, p. 482.

²⁶² Despre relația dintre înțelegerea aceasta a cerințelor duhovnicești ale căsătoriei și *syneisaktism*-ul din creștinismul timpuriu, vezi BAILEY, *op.cit.*, p. 33 f.

²⁶³ *Strom.* 6. 12; *ibid.*, p. 482.

²⁶⁴ Cu privire la concepția Sfântului Clement despre căsătorie și la relația dintre bărbat și femeie, vezi, mai departe, F. QUATEMBER, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Paedagogus*, Viena 1946, pp. 137-140.

²⁶⁵ Vezi *Pract.* 1. 63; PG 40, 1237 B și *De mal. cogitat.* 3; PG 79, 1204 C.

Nu am găsit în scrierile Sfântului Grigorie de Nazianz nici o referire la iuțime și la concupiscentă în acest sens, dar el pune în lumină faptul că toate distincțiile de la Gal. 3: 28 sunt „semne ale cărnii”. Atunci când Hristos va deveni totul întru toate, atunci ele vor fi depășite și nu va mai fi bărbat sau femeie. Adevăratul chip al lui Dumnezeu în om este astfel restaurat și omul poartă doar pecetea dumnezeirii.²⁶⁶

La Sfântul Grigorie de Nyssa însă, aceeași idee este dezvoltată într-o întregă teologie. Pentru el, starea ideală, primordială a omului nu includea sexualitatea.²⁶⁷ În acest fel, cea din urmă este privită ca rezultat al păcatului²⁶⁸ și este cauza a toată apostazia.²⁶⁹ După părerea Sfântului Grigorie, distincția dintre bărbat și femeie a fost adăugată creației originare (sau mai bine spus: ideale) a omului „după chip”, căci în Hristos – care este Chipul – nu este „bărbat sau femeie”.²⁷⁰ Concluzia este că în Paradis nu exista căsătorie.²⁷¹

Ca și la Sfântul Clement, aceste reflecții teologice conduc și la concluzii practice pentru cei care trăiesc în Hristos. Convingerea Sfântului Grigorie este că pasajul de la Mt. 22: 30 arată că oamenii sunt chemați să trăiască fără să se căsătorească, precum îngerii, căci așa trebuie să fi fost „dintru început”.²⁷² Și cum îngerii sunt mulți, Sfântul Grigorie trage concluzia că relația sexuală nu este o condiție necesară pentru multiplicitate.²⁷³ Acum, creștinii trebuie să prefigureze acest mod primar și eshatologic de viețuire printr-o viață ascetică; sfânta feciorie este de cea mai mare importanță pentru Sfântul Grigorie. El spune că un adevărat creștin trebuie să aleagă între două forme de căsătorie, una „trupească” și una „duhovnicească”, și nu poate alege decât una.²⁷⁴ Aceste două căi se exclud reciproc pentru că nici un om nu poate sluji la doi stăpâni. Căsătoria „duhovnicească” este acum accesibilă și comună atât pentru bărbați, cât și pentru femei, chiar pentru motivul că în Hristos nu mai este „parte bărbătească sau parte femeiască”. Astfel, în căsătoria duhovnicească bărbatul nu își dorește o femeie pământească, ci

²⁶⁶ Or. 7, *In laud. Caes. Fratr.* 23; PG 35, 785 C.

²⁶⁷ Vezi VON BALTHASAR, *Présence et pensée*, de ex., p. 52, n. 5, și DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 51.

²⁶⁸ Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 167 și CAMELOT, „La théologie de l’image de Dieu”, RSPT 40 (1956), p. 458: mai vezi GAÏTH, *La conception de la liberté*, p. 55 ff.

²⁶⁹ Cf. GAÏTH, *op. cit.*, p. 56.

²⁷⁰ Vezi *De hom. opif.* 16; PG 44, 181 A.

²⁷¹ *Ibid.* 17; 188 AB.

²⁷² *Ibid.*; 188 C.

²⁷³ *Ibid.*; 189 AB.

²⁷⁴ Vezi *De virg.* 20; JAEGER 8, 1, p. 325.

adevărata Înțelepciune ca țel divin al ἐπιθυμία-*ei* sale, iar sufletul (observăm referirea implicită la suflet ca parte femeiască) se atașează de Mirele nesticăcios, iubirea sa (ἔρως) legându-se de Înțelepciunea adevărată, care este Dumnezeu.²⁷⁵

La Sfântul Grigorie, ascetismul și fecioria se leagă de o înduhovnicire ce seamănă cu cea a Sfântului Clement și a lui Evagrie: din punct de vedere duhovnicesc, bărbatul și femeia sunt înțeleși ca forțe primare ale părții pătimitoare²⁷⁶, în timp ce rezultatele practice ale celor spuse de Sfântul Apostol Pavel la Gal. 3: 28 se combină cu această interpretare spirituală. În același timp, există o diferență considerabilă între Sfântul Grigorie, pe de o parte, și Sfântul Clement și Evagrie, pe de altă parte: la Sfântul Grigorie, aceste forțe nu sunt eliminate, ci transferate la un nivel mai înalt de viață duhovnicească, unde ele își pot îndeplini funcțiile lor autentice în viața de comuniune a omului cu Dumnezeu.²⁷⁷

Sfântul Maxim, despre bărbat și femeie

În scrierile Sfântului Maxim găsim întrețesute ambele aspecte pe care le-am remarcat la predecesorii săi. În comentariul său la Rugăciunea Domnească oferă, pe de o parte, o interpretare extinsă a pasajului de la Gal. 3: 28, în care ni se spune clar că expresia „parte bărbătească și parte femeiască” indică *iuțimea și concupiscenta*.²⁷⁸ Pe de altă parte, descriind funcțiile mediatoare ale omului – pe baza convingerilor sale în privința stării originare a omului –, pare să ia în considerație o nevoie spirituală din partea omului prin care chiar diferențele sexuale concrete sunt transformate și transferate la nivelul unei unități umane comune. Cum sunt aceste două aspecte întrețesute? Această întrebare coincide mai mult sau mai puțin cu o alta: cum se realizează medierea umană între sexe în această lume?

Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să recapitulăm puțin ceea ce am descoperit mai devreme despre concepția generală a Sfântului Maxim

²⁷⁵ *Ibid.*; p. 328.

²⁷⁶ Vezi termenii ἐπιθυμία și ἔρως.

²⁷⁷ Această concepție corespunde folosirii bune a facultăților pătimitoare, concepție pe care am văzut că o susține Sfântul Maxim. O stare nesexuală a omului în rai a mai fost afirmată și de Fericitul Augustin; vezi *De bono conj.* 2; CSEL 41 41, pp. 188-190 și *De Gen. ad litt.* 9, 5-11; CSEL 28, 1, pp. 273-281.

²⁷⁸ Vezi explicația pe care DALMAIS o dă acestui text, în „Un traité de théologie contemplative”, RAM 29 (1953), pp. 132 f., 135f., 137, 139 și 159, și referirile.

cu privire la căderea și la restaurarea omului, pentru a integra această învățatură în contextul funcției mediatoare.²⁷⁹ Căderea omului se datorează dorinței trupești și poftei senzuale. Aceasta este convingerea fundamentală a Sfântului Maxim și este confirmată de definiția pe care el o dă iubirii de sine ca alipire de trup, pe care o consideră rădăcina tuturor păcatelor și patimilor, păcatul primordial care a pricinuit căderea. Însă, datorită unei rânduiei providențiale dumnezeiești, pofta senzuală este întotdeauna unită cu durerea ce survine ulterior. În felul acesta, pofta senzuală conduce la propria distrugere, și omul care caută satisfacție într-o astfel de poftă este întotdeauna pedepsit de durerea care îi urmează. Aceasta este o rânduială divină, întrucât constituie un semn că dorința omului trebuie îndreptată către Dumnezeu, Singurul obiect adevărat al dorinței omului și Singurul capabil să îi ofere adevărata plăcere. Dar, mai există un alt aranjament providențial strâns legat de acesta. Căderea omului a avut ca rezultat coruptibilitatea lui; eșuând în încercarea sa de a obține nemurirea, de acum înainte va suferi moartea. În acest fel, omul a fost condamnat la stricăciune, deși este destinat să trăiască în continuare. În loc de a-i oferi nemurirea, Dumnezeu a protejat continuitatea vieții omenirii printr-o lege secundară a procreării – diferită de modul original de înmulțire pe care Sfântul Maxim presupune că omul l-a avut la dispoziție înainte de cădere –, o nouă lege, care nu încălca dialectica plăcerii și a durerii, ci o folosea în scopul ei. Potrivit acestei rânduiei, omul își va câștiga viața în urma unui act de dorință trupească și plăcere senzuală, dar această plăcere va fi imediat amestecată cu durere și stricăciune: distrugerea virginității, nașterea în dureri și, în sfârșit, moartea. În acest fel, omul urma să devină din ce în ce mai înrobuit de legea păcatului care ducea la moarte, deoarece era totdeauna nevoit să-și găsească viața prin plăcere senzuală; plăcere care niciodată nu îl poate satisface, ci îl duce întotdeauna la durere.²⁸⁰

Aici însă, concepția generală a Sfântului Maxim despre sexualitate și despre distincția dintre bărbat și femeie apare în lumina corespunzătoare. La omul căzut, relația sexuală este semn al dialecticii dezastruoase a plăcerii și durerii, căreia omul i-a căzut rob. Chiar termenul *naștere* (γέννησις) este impregnat de acest fapt, și de aceea de multe ori este pus în contrast cu termenul mai neutru, „venire la existență” (γένεσις). Din pricina păcatului lui

²⁷⁹ Cf. cap. III: B de mai sus.

²⁸⁰ Rânduiala dumnezeiască pedagogică are intenția de a-l conduce pe om la libertatea față de alipirea la trup, sugerează Sfântul Maxim în *Amb* 8; PG 91, 1104 B; cf. SHERWOOD, în *Berichte zum XI. Intern. Byz.-Kongre.*, p. 16 ff.

Adam, omul, prin chiar nașterea sa, este sortit stricăciunii.²⁸¹ Doar prin Hristos omul este răscumpărat din această temniță și modul său de viață este reînnoit prin restaurarea la menirea sa primordială.²⁸² Eliberarea s-a petrecut printr-un act în care Hristos S-a *născut* ca om și totuși a întrerupt legea nașterii prin păcat. El S-a născut din femeie, ca orice alt copil, însă a fost conceput fără sămânță (σπορά, care aici reprezintă aspectul plăcerii senzuale) și S-a născut fără distrugerea virginității mamei Sale (fără φθορά, care reprezintă aspectul durerii ulterioare). În acest fel, El a putut să ia asupra Sa o moarte voluntară [necuvenită], care nu mai era, în cazul Lui, o osândă a firii umane de pe urma păcatului, ci a devenit o osândă a păcatului de pe urma dreptății.²⁸³ Venirea lui Hristos la existență a fost o naștere voluntară (γέννησις), implicând o acceptare liberă a condiției stricăcioase a naturii umane căzute, prin care omul va putea fi eliberat din robie pentru a intra într-o relație autentică cu Dumnezeu.²⁸⁴ Prin nașterea Sa, străină de plăcerea sexuală, Hristos a eliberat omenirea de distincția păcătoasă existentă între bărbat și femeie – distincție ce implică o relație bazată pe plăcere senzuală, care însă nu creează o unitate durabilă.²⁸⁵

În acest moment, suntem capabili să înțelegem ce înseamnă pentru Sfântul Maxim afirmația că în Hristos nu va mai fi „parte bărbătească sau parte femeiască”. Relația dintre aceste două forme ale omenirii, pe care le cunoaștem acum, este marcată de păcat. În Hristos însă, această relație este biruită printr-o naștere – un mod lipsit de păcat de a veni la existență – care a scos omul din robia păcatului și a morții.²⁸⁶ Prin urmare, nu mai sunt necesare σπορά și φθορά. Omului îi este deschisă din nou calea pentru a primi viața veșnică de la Dumnezeu. Viața veșnică va fi dăruită omului după învi-

²⁸¹ Vezi, de ex., *Amb* 31; PG 91, 1276 BC.

²⁸² Cea de a doua parte a scrierii lui Evagrie, Scrisoare către Melania (necunoscută de Frankenberg, dar acum disponibilă în versiunea siriacă prin ms. Br. Mus. Add. 17192) arată că viziunea aceasta a găsit sprijin clar la Evagrie; vezi ediția importantă a textului de G. VITESTAM, p. 23 f.

²⁸³ Vezi *Thal* 61; CCSG 22, pp. 91-95; *Amb* 41; PG 91, 1313 CD și 42; 1341 C. – Evagrie, *ibid.*, p. 23, prezintă omul ca înrobitor prin „zămislire și naștere”. Însă diferența dintre el și Sfântul Maxim este chiar evidentă. Sfântul Maxim accentuează puternic caracterul providențial al acestei legi a nașterii, prin care viața se păstrează, în pofida căderii omului, în timp ce Evagrie merge până la a spune că Hristos este aluatul divin ascuns în făina „fără nici un aluat a umanității” (*ibid.*; p. 24).

²⁸⁴ Vezi *Amb* 42; PG 91, 1316 D-1317 A.

²⁸⁵ *Amb* 41; PG 91, 1309 A.

²⁸⁶ Vezi *Thal* 61; CCSG 22, p. 93.

erea lui, dar poate fi pregustată încă de pe acest pământ. Omul este chemat la o astfel de anticipare prin *nașterea a doua*, aceea a *botezului*²⁸⁷, prin care omul poate trece de la *existență* la *existența bună*. Existența pe care omul o are în lumea aceasta este întinată de păcat și nu se va mai schimba decât după ce se va transforma, după moarte, în existență veșnică. Până atunci însă, omul are în Hristos libertatea să treacă de la simpla existență, la existența bună, adică prin botez, să treacă la viața practică, cu toate virtuțile ei, și la viața contemplativă, cu contemplațiile ei.²⁸⁸

În ceea ce privește etapa de mijloc a existenței bune, aici ar trebui să introducem ideea unei *medieri anticipate între bărbat și femeie*. Sfântul Maxim nu neagă valoarea căsătoriei. Ea este modul în care omul se naște în această lume, și să o respingem ar însemna să respingem Creatorul care a introdus-o, și asta se numește maniheism.²⁸⁹ Cu toate acestea, un păcat generic rămâne activ în elementul pătimitor.²⁹⁰ În *viața practică*, omul trebuie să transforme patimile acestui element în virtuți și să sprijine comuniunea duhovnicească a minții cu Dumnezeu. Este evident că în *făptuirea practică* a virtuților vom putea descoperi adevărata mediere dintre bărbat și femeie.

Rezultatul primei medieri

Ultima concluzie este deja evidentă în cazul lui Hristos, pe Care creștinii trebuie să Îl urmeze. Potrivit Sfântului Maxim, Hristos Însuși a unit pe om înlăturând tainic în Duh deosebirea dintre bărbat și femeie, întrucât a eliberat în amândoi rațiunea firii de caracteristicile crescute din patimi.²⁹¹ Prin ascultare și nefolosindu-și greșit facultățile, El a eliberat omul de diferența dintre bărbat și femeie.²⁹² Trebuie însă observat modul în care a fost făcut acest lucru. Hristos a îndeplinit această mediere subsumând caracteristicile bărbatului și femeii în rațiunea (λόγος) lor comună și de asemenea a îndeplinit-o evitând totodată folosirea greșită a facultăților Sale (pătimitoare). Prin urmare, medierea nu se realizează prin eliminarea a ceva ce este omenesc și care aparține bărbatului sau femeii, nici prin înlăturarea facultăților pătimitoare ca atare. În

²⁸⁷ Cf. p. 406 de mai sus.

²⁸⁸ Vezi, de ex., *Amb* 42; PG 91, 1325 BC.

²⁸⁹ Vezi *Amb* 42; PG 91, 1340 BC; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 197. Nici misoginismul nu poate fi acceptat, cf. HAUSHERR, *Philautie*, p. 72.

²⁹⁰ Vezi *Thal* 21; CCSG 7, p. 131.

²⁹¹ *Thal* 48; CCSG 7, p. 333 ff.

²⁹² *Amb* 41; PG 91, 1309 A.

ambele cazuri totul se supune principiului comun al naturii umane. Iar această subordonare este, evident, rezultatul medierii.

O asemenea ordonare sub direcția principiului naturii este, de fapt, scopul *vieții practice* și al *vieții contemplative*. Am văzut că în ambele cazuri o asemenea subordonare nu înseamnă eliminarea vreunui element, ci folosirea lor cuvenită, în sprijinul funcțiilor mai înalte.²⁹³ Acest lucru ne duce înapoi la interpretarea duhovnicească a „părții bărbătești și a părții femeiești”. Căci ce altceva sunt iuțimea și concupiscenta decât acele facultăți pătimitoare care trebuie orânduite și supuse rațiunii și minții, pentru a sprijini omul în nevoințele lui mai înalte?

Iată că această interpretare a „părții bărbătești și a părții femeiești” se dovedește a fi strâns legată de interpretarea mai literală. Partea bărbătească și partea femeiască în dezlănțuire pățimașă sunt principalele expresii ale întrebuințării păcătoase a iuțimii și a concupiscentei. Așadar, nu este deloc surprinzător că mânia și concupiscenta sunt caracteristicile și patimile unei naturi supuse stricăciunii (φθορά) și venirii la existență (γένεσις).²⁹⁴ Legătura dintre modul pățimaș de procreare și întrebuințarea păcătoasă a facultăților pătimitoare ale sufletului este așa de strânsă, încât este firesc ca Sfântul Maxim să le combine în acest fel. În Hristos însă, nu sunt „semne” de acest fel, pentru că la El legile nașterii păcătoase și ale stricăciunii sunt înlăturate.²⁹⁵ În acest fel, Sfântul Maxim susține că biruirea de către om a patimilor acestor elemente – biruire care le unește într-un întreg, călăuzit de λόγος în relație cu Hristos Logosul – este, în același timp, o transcendere a diferențierii dintre bărbat și femeie. Căci scopul exegezei la Rugăciunea Domnească a Sfântului Maxim este tocmai de a descrie această transcendere.²⁹⁶

Observăm astfel că Hristos Mediatorul, prin întrebuințarea bună a tuturor facultăților Sale și prin subordonarea elementelor constitutive ale umanității sale, s-a conformat principiului divin al naturii umane. Nu numai că a întrerupt legea păcătoasă a procreării, care era operativă prin întrebuințarea greșită a facultăților pătimitoare și prin menținerea distincției dintre bărbat și femeie, dar totodată, a pregătit calea pentru misiunea mediatoare a omului, care, anticipând unirea finală dintre bărbat și femeie, va fi realizată prin subordonarea facultăților pătimitoare lui Hristos-Logosul. Aici, ca și la Sfântul Grigorie de Nyssa, cele două aspecte se combină și se întretaiesc în perspectiva

²⁹³ Cf. pp. 373-377 de mai sus.

²⁹⁴ *OrDom.*; CCSG 23, p. 51.

²⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 54 f.

²⁹⁶ Vezi concluziile la care a ajuns DALMAIS, *art. cit.*, p. 139.

unei vieți umane în care facultățile pătimitoare se folosesc potrivit menirii lor firești: pentru a orienta și a întări mintea și omul întreg în relația sa cu Dumnezeu. În cadrul interpretării „spiritualizate” a „bărbatului și a femeii” ca iuțime și concupiscentă, o astfel de anticipare prin urmarea lui Hristos este posibilă aici, pe pământ.²⁹⁷

Am aflat iarăși că depășirea diferențelor, în lumina în care este prezentată de Sfântul Maxim, nu implică o eliminare a lor, ci mai degrabă folosirea lor corespunzătoare. Deși relația sexuală nu va rămâne, Sfântul Maxim arată clar că facultățile pătimitoare pe care le înfățișează, cele ale iuțimii și concupiscentei, vor rămâne și vor susține omul în relația sa cu Dumnezeu în Hristos. Tocmai transformarea lor într-un *sprijin pozitiv* este scopul operei de mediere a omului, deoarece și această lucrare trebuie înțeleasă în termenii formulei de la Calcedon.

Ideea unei bune întrebuințări și a sprijinului celor inferioare ca scop al medierii este relevantă și în privința diferențierii dintre bărbat și femeie și este demonstrată clar de Sfântul Maxim însuși în Amb 48, text în care descrie o *comuniune cosmică* cu Hristos-Logosul. Se spune că în această comuniune omul comunică prin diferite părți ale trupului lui Hristos – și nici o parte nu este exclusă. Între toate formele de comuniune, este una legată de pânțele lui Hristos – simbolism care evident denotă relația cu elementul pătimitor folosit în mod autentic – și descriind-o, Sfântul Maxim pune în lumină faptul că acest fel de comuniune denotă o folosire *pozitivă și duhovnicească a puterii generatoare a omului* (τὸ γόνιμον). Această întrebuințare sugerează – să observăm aici imaginile senzuale și sexuale concrete – că sufletul devine „însărcinat” cu contemplații duhovnicești și poartă în sine flacăra veșnic arzătoare a *iubirii doritoare* (ἔρως), adică a iubirii pentru Dumnezeu.²⁹⁸

În concluzie, experiența sexuală reprezintă, la Sfântul Maxim, un aspect al relației omului cu Dumnezeu, care își are locul în comuniunea sa cu Hristos. Prin urmare, se poate spune că omul, împlinind primul tip de mediere, restaurează aspectul bărbat-femeie al vieții umane în poziția și în utilizarea lui autentică. Transformarea lui înseamnă împlinirea sa.

²⁹⁷ VON BALTHASAR, KL², p. 197 f., a subliniat, în legătură cu problema „sintezei sexuale”, că în gândirea Sfântului Maxim, iuțimea și concupiscenta sunt reprezentante ale tuturor patimilor, și astfel și ale celor ce țin de relația sexuală. Cu toate că nu ajunge la aceleași concluzii ca noi în ce privește realizarea sintezei sexuale de către oameni, el pare, în consecință, să se îndrepte în aceeași direcție.

²⁹⁸ PG 91, 1364 B, D.

7. A doua mediere: între rai și pământ

Al doilea tip și a doua etapă a medierii este raportată la rai și la pământul locuit. Din nou problema dezbaterii noastre este o diferență produsă de căderea omului. Am observat că, în cazul diferenței dintre bărbat și femeie, medierea s-a efectuat prin atenția înnoită la principiul comun bărbatului și femeii, al naturii umane. O referire similară la λόγος-ul uman comun este relevantă și în cea de a doua mediere, care, din nou, se realizează prin *viața practică*. Singura diferență este că, în timp ce în primul caz imaginea era dominată de transformarea facultăților pătimitoare fundamentale prin *viața practică*, aici în prim-plan apare mai degrabă aspectul despățimirii; dar și virtuțile pozitive, în special așa cum se cuprind în iubirea nepărtinitoare pentru aproapele, au un rol de îndeplinit. Elemente specifice înțelegerii celei de a doua medieri la Sfântul Maxim pot fi găsite dacă studiem descrierile scurte ale Sfântului cu privire la acest aspect în *Thal* 48 și în *Amb* 41. În primul text, Sfântul Maxim spune despre Hristos că a restabilit unitatea pământului înlăturând diferența dintre paradisul sensibil și pământul locuit (οἰκουμένη).²⁹⁹ Aici, raiul capătă un caracter pământesc [sensibil].³⁰⁰ Și în *Amb* 41 ni se spune că *pământul* este împărțit în acest fel.³⁰¹ Despre Hristos, Sfântul Maxim spune că a sfințit pământul pe care îl locuim (οἰκουμένη) prin *viețuirea Sa* și a intrat în rai după moarea Sa, *asa cum a promis unuia dintre tâlhari* (Vezi Lc. 23.43), întrucât pentru Hristos nu mai era nici o diferență între rai și lumea locuită. Iar când a apărut iarăși, mai târziu, după Înviere, și a fost împreună cu ucenicii Săi, El a înfățișat *unitatea restaurată a pământului* și a arătat că din nou era în acord cu rațiunea (λόγος) sa primordială.³⁰² În final, aflăm că omul, după ce a revelat omul *întreg* și λόγος-ul *unitar* al naturii umane prin prima mediere, are acum misiunea să unească raiul și lumea locuită *prin viețuirea sa și să realizeze un pământ întreg*, în așa fel încât să nu mai fie despărțit din pricina diverselor părți ale lui, ci să fie un întreg unitar în raport cu omul, întrucât acesta din urmă nu va mai fi atras de vreo parte izolată de cealaltă.³⁰³

²⁹⁹ CCSG 7, p. 333 ff.

³⁰⁰ Despre ideea unui rai pământesc și sensibil la Origen, cf. M. RAUER, Origenes über das Paradies, în *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (TU 77), pp. 253-259.

³⁰¹ PG 91, 1305 A.

³⁰² PG 91, 1309 B.

³⁰³ PG 91, 1305 D.

Putem astfel trage concluzia că, în privința celei de a doua medieri, Sfântul Maxim se referă la diferențierile pământului creat care au pricinuit distincția fundamentală dintre rai și restul lumii, în consecință, se referă la căderea omului, care a însemnat că el a preferat diferitele plăceri senzuale ale lumii create în locul lui Dumnezeu-Creatorul. După Sfântul Maxim, căderea omului, la rândul ei, a atras după sine o diferențiere mai adâncă și mai păcătoasă, potrivit dorințelor individuale și aplecării voinței oamenilor (γνώμῳι), diferențiere care poate fi înlăturată doar prin virtuți, ca expresii ale iubirii de Dumnezeu și de aproapele. Cea de a doua mediere privește viața pe pământ și dezbinările dintre oameni, care vor fi depășite doar printr-o nouă viețuire morală după modelul lui Hristos, Cel ce a unit pământul prin viețuirea Sa.

Se pare că în acest context putem descoperi două idei specifice: ideea unui rai pământesc al conduitei morale și al virtuților și interpretarea pasajului de la Lc. 23: 43 în raport cu acesta, care se referă la urmarea lui Hristos în relația Sa cu lumea și, în special, în relația cu alte ființe umane. Să studiem pe scurt aceste idei.

Raiul virtuților

Ideea raiului virtuților – pe care Sfântul Maxim nu o afirmă explicit, ci doar o presupune și face aluzii la ea ca fiind deja cunoscută – își are începutul în teologia alexandrină veche. Chiar la Filon întâlnim o interpretare alegorică a istoriei Genezei, care cuprinde această idee, și interpretarea raiului în sine, ca simbol al virtuții.³⁰⁴ Daniélou a arătat că acest mod de tâlcuire se regăsește în timp, alături de exegeza tipologică a textului – mai întâi la Origen, apoi la Sfântul Ambrozie și la Sfântul Grigorie de Nyssa.³⁰⁵ Mai ales în scrierile ultimilor doi Părinți există exemple clare ale unei exegeze alegorice care exprimă ideea unui paradis al virtuților. Pomii din rai sunt virtuțile sau cele patru râuri din rai sunt cele patru virtuți cardinale etc.³⁰⁶ În aceste cazuri este evident că tipul de exegeză amintit reprezintă un imanentism contrar interpretărilor literale sau hristologic-tipologice, cu toate că aceste două tipuri de tâlcuire pot fi găsite uneori împreună. Chiar în cazul lui Origen,

³⁰⁴ Cf. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, p. 45 ff.

³⁰⁵ DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 48 și 50 f.

³⁰⁶ DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 50 f.

interpretările alegorice ale raiului nu par să excludă ideea unui paradis primordial *pământesc*.³⁰⁷

Contribuția Sfântului Maxim este deosebit de interesantă în acest context, întrucât el a reușit să îmbine înțelegerea raiului ca realitate pământească cu o idee ce seamănă cu cea a paradisiului uman al virtuților. Atacurile puternice ale lui Epifanie îndreptate împotriva spiritualizării conceptului de rai³⁰⁸ de către Origen ar fi total lipsite de teme în cazul Sfântului Maxim. El presupune existența unui rai pământesc și pornește de la viața lui Hristos, dar afirmă realizarea unei uniri între paradis și restul pământului, care se realizează printr-o viață virtuoasă. Calea către rai a fost redeschisă de Hristos prin moartea Sa și prin viețuirea Sa cu adevărat umană. Acest lucru poate fi acum împlinit de oameni, prin ascultarea de poruncile dumnezeiești și urmând lui Hristos, Care arată o „cale dumnezeiască către viață”. Specifică Sfântului Maxim este combinarea acestor două tipuri de interpretare, așa cum putem observa, spre exemplu, în *Liber asceticus*.³⁰⁹

Dar cum este posibilă o astfel de combinație? Singurul răspuns potrivit este, desigur, acela că Sfântul Maxim concepe realizarea morală a unirii dintre rai și pământul locuit, ca anticipare a stării de viață umană ce va fi dăruită adevăraților credincioși după înviere. La Sfântul Maxim, raiul virtuților nu este un substitut imanent al paradisiului văzut, ci o manifestare în termeni morali (și „gnostici”) a coerenței în Logos a întregii lumi create, manifestare nu mai puțin prezentă în relația exterioară a omului cu alte ființe create.

Textul de la Lc. 23.43 și reinstaurarea raiului

Din acest motiv, prima idee se combină, mai departe, cu interpretarea corespunzătoare a textului de la Lc. 23: 43, pentru că acolo moartea și Învierea lui Hristos păstrează importanța literală și istorică, în vreme ce promisiunea făcută tâlharului penitent pe cruce pare să sugereze consecințe duhovnicești legate de veacul acesta. Referirea explicită pe care Sfântul Maxim o face la acest pasaj în *Amb* 41³¹⁰ indică faptul că el deține un rol central în înțelegerea celei de a doua medieri. Potrivit acestei interpretări, Hristos re-

³⁰⁷ Pentru o înțelegere revizuită a lui Origen sub acest aspect, vezi RAUER, *art.cit.*

³⁰⁸ Vezi *Panarion* 64, 47; GCS Epiph. 2, p. 472 f.; cf. *Ancoratus* 54-55, 58 etc.; 1, pp. 63 ff. și 67 ff.

³⁰⁹ *Asc* 1; PG 90, 912 AB.

³¹⁰ Vezi PG 91, 1309 B.

velează prin moartea și Învierea Sa faptul că nu există diferență reală între diferitele părți ale pământului și deschide o poartă liberă spre rai. Așadar, promisiunea făcută tâlharului este o invitație adresată acestuia să Îi urmeze în realizarea unirii pământului creat. Concluzia inevitabilă este că tâlharul simbolizează pe *toți* cei ce urmează lui Hristos și care, în acest fel, îndeplinesc al doilea tip de mediere.

În interpretarea creștină mai veche a acestui text există, de fapt, cel puțin trei caracteristici care ne orientează în aceeași direcție. Mai întâi de toate se pune un anumit accent pe relația strânsă dintre promisiunea raiului făcută de Hristos și *pogorârea Sa în iad*.³¹¹ În al doilea rând, mai există convingerea că aceste cuvinte ale Mântuitorului sunt adresate tuturor creștinilor și că acest fapt are o relevanță în privința despățimirii creștine și a nevoițelor duhovnicești. Origen asociază intim promisiunea de la Lc. 23: 43 cu semnul lui Iona pe care Hristos îl promite în Mt. 16: 4 și trage concluzia că acest semn este pogorârea Sa la iad.³¹² El spune că cele rostite de Hristos către tâlhar sunt valabile pentru *toți* cei pentru care Hristos S-a pogorât la iad.³¹³ În acest fel, făgăduința lui Hristos privitoare la rai este intim legată de suferința și moartea Sa biruitoare, iar Origen încheie spunând că Hristos îi va duce pe creștini în rai, însă în același timp, face referire la suferințele pe care le mai au de îndurat creștinii, așa cum sunt ele ilustrate în Col.1: 24.³¹⁴

Și Sfântul Grigorie de Nyssa îmbină textele din Lc. 23: 43 și Mt. 16: 4, dar tăgăduiește energic ideea că raiul ar putea fi găsit în iad (ἐν ὑποχθονίοις), sau că iadul se află în rai.³¹⁵ Remarcăm faptul că drumul lui Hristos prin suferință și moarte, precum și prin transfigurare umană, este evidențiat de scriitorii creștini în comentarea acestui text, ca și faptul că Hristos a deschis drumul către rai pentru *toți* cei ce Îi urmează cu adevărat și le-a dăruit aceeași făgăduință ca și tâlharului.

Aceeași înțelegere generală a drumului înapoi către rai o exprimă și Sfântul Maxim atunci când spune că Hristos, pogorându-se în moarte, l-a

³¹¹ Despre relația strânsă dintre motivele înălțării și ale pogorării în gândirea creștină timpurie, vezi, de ex., BESKOW, *Rex Gloriam*, pp. 103-106 și 141-146, și referirile; mai vezi și J. KROLL, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensus-kampfe* (StBW 20), Berlin 1932, p. 58 ff.

³¹² *Comm. in Matth.* 12, 3: GCS Orig. 10, p. 73, 1 ff.

³¹³ *In Gen.*, hom. 15, 5; GCS Orig. 6, p. 134, 12 ff., cf. *In Lev.*, hom. 9, 5; GCS Orig. 6, p. 425, 14 ff.

³¹⁴ *Vezi Exhort.* 36; GCS Orig. 1, p. 33, 19 ff.

³¹⁵ *In Christi resurr.*, or. 1; PG 46, 616 A.

adus iarăși la viață pe cel omorât de păcat și prin păcat.³¹⁶ Însă într-un anumit text (*Amb 53*), dă o interpretare mai detaliată a poziției celor doi tâlhari. Acolo el pornește de la unul din locurile mai „dificile” din *In sanctum Pascha* a Sfântului Grigorie de Nazianz – care enunță: „dacă ești răstignit împreună (adică cu Hristos) ca un tâlhar, cunoaște pe Dumnezeu ca un tâlhar înțelept”³¹⁷ – și oferă patru interpretări paralele la această sentință. Potrivit primeia dintre ele – care împreună cu a treia interpretare prezintă o importanță deosebită în contextul nostru –, tâlharul pocăit este omul care suferă pentru păcatele lui, ca unul ce își asumă responsabilitatea și împărtășește astfel suferințele λόγος-ului ce pătimește nevinovat pentru păcatele lui și ajunge astfel să cunoască Logosul, Care este prezent simultan.³¹⁸

Prin tâlhar se înțelege aici omul robit senzualității, dar care acceptă sentința ulterioară a durerii. Căci procedând așa, el cunoaște pe Hristos-Logosul, Cel prezent în rațiunile (λόγοι) lumii și care suferă prin Întruparea Sa. Un astfel de om își primește durerea ca pe o mortificare – am putea adăuga, transformând-o în *viață practică* – și, prin urmare, el intră cum se cuvine, cu λόγος-ul său, pe tărâmul adevăratei cunoștințe, „*raiul*”, cu alte cuvinte, cunoștința prin care înțelege motivul suferinței sale.³¹⁹ Pe de altă parte, tâlharul cel nepocăit este cel care din pricina unei voințe (γνώμη) păcătoase nu ajunge să cunoască rațiunea (λόγος) dreptății, care suferă împreună cu el din iubire de oameni (φιλανθρωπία).³²⁰ Simbolic, tâlharii semnifică tipurile omului individual înrobit păcatului, dar se face referire la întruparea cosmică și la pătimirea lui Hristos după modelul pătimirii Sale pe Golgota. Chibzuința tâlharului penitent este interpretată drept acceptare a durerii ca efort voluntar pentru *despățimire*, prin care devine pregătit să intre în *raiul cunoștinței mai înalte*.

Cea de a doua interpretare a textului este mai puțin importantă pentru cazul nostru, deoarece tratează problema omului care se apropie de sfârșitul vieții.³²¹ A treia interpretare însă trezește un interes deosebit. Ni se spune că fiecare este, după natură, un tâlhar dublu – fiind alcătuit din trup și suflet –, care, potrivit legii îndoite a celor două elemente constitutive ale sale, este *răstignit mistic împreună cu Logosul, de dragul virtuții*. Pentru că, pe de o

³¹⁶ *Char 2. 93*; CSC, p. 140.

³¹⁷ *Or. 45, 24*; PG 36, 656 C.

³¹⁸ *Amb 53*; PG 91, 1372 D.

³¹⁹ *Vezi ibid.*; 1373 A.

³²⁰ *Loc. cit.*

³²¹ *Ibid.* 1373 BC.

parte, legea cărnii sale se împotrivește rațiunii (λόγος) virtuții, ca și tâlharul cel nechibzuit, iar pe de altă parte, legea duhului său, ca și tâlharul cel înțelept, este primită împreună cu Logosul mântuitor prin modurile felurite (τρόποι) ale vieții practice, care, deși anevoioase, pregătesc drumul către locul sărbătorii (adică raiul) cunoștinței desăvârșite.³²² Din nou apare aici în prim plan despățimirea voluntară și suferința, al căror simbol este tâlharul cel penitent. Și, întrucât acest mod de viață manifestat în *viața practică* exprimă acele moduri care sunt în armonie cu rațiunea (λόγος) umanității, el cuprinde Logosul Întrupat, Care, fiindu-I permis să Se facă arătat în virtuțile oamenilor, deschide drumul către raiul deplinei comuniuni cu Dumnezeu. Din nou ideea unei întrupări continue a lui Hristos stabilește puntea de legătură între înțelegerea literală și cea alegorică a textului.

Cea de a patra interpretare adaugă foarte puțin la celelalte, sub acest aspect. Însă repetă ideea că tâlharul cel înțelept semnifică omul care își omoară patimile și este astfel vrednic să fie răstignit cu Hristos, ba chiar de partea dreaptă a Acestuia, ceea ce înseamnă că el își împlinește faptele virtuozitate cu discernământ și întru cunoștință și nu este piatră de poticnire pentru nici o ființă umană.³²³ Sfântul Maxim merge mai departe și spune că există o răstignire împreună cu Hristos-Logosul, care se petrece în etapele mai înalte ale desăvârșirii duhovnicești și că, prin aceasta, omul devine vrednic de a intra în rai, atât în lumea aceasta, cât și în lumea ce va să vină, unde nu va mai fi nevoie de iertarea păcatelor.³²⁴

O nouă relație cu celelalte ființe umane

Am notat deja faptul că Sfântul Maxim interpretează pasajul de la Lc. 23: 43 astfel încât să unească o înțelegere mai literală și istorică a răstignirii lui Hristos cu aplicația alegorică a ei la cazul individual al fiecărui păcătos în drumul lui spre sfințenie și că inelul de legătură este ideea unei întrupări cosmice și morale a lui Hristos-Logosul în λόγοι. Aceasta înseamnă însă, la rândul său, că drumul spre rai pe care îl ilustrează interpretarea menționată

³²² *Ibid.* 1373 CD.

³²³ *Ibid.* 1373 D-1376 A. – În simbolismul vechi, expresia „de-a dreapta Tatălui” semnifică ceea ce este bun și de valoare. Vezi, de ex., rolul îngerilor de-a dreapta lui Dumnezeu, în Origen, vezi S. T. BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis* (SA 16), Roma 1945, p. 9 ff.

³²⁴ Vezi *ibid.* 1376 B.

trece prin exercițiul despătimirii, care este voluntar, dar conține durerea care în ea însăși este rezultatul păcatului. Prin urmare, mai putem spune că medierea lui Hristos între rai și pământul locuit al celor păcătoși duce la o continuă suferință și răstignire în păcătoșii înșiși, la care li se îngăduie să participe activ, pentru ca prin aceasta ei să poată ajunge la adevărata cunoștință și la comuniunea plenară cu Dumnezeu. Acea linie de conduită umană care constă într-o acceptare virtuoasă a mortificării îndeplinește medierea a doua.

Dar ne conduce și mai departe, spre o nouă relație cu celelalte ființe umane. Tâlharul penitent ajunge la o înțelegere a cauzei durerii lui și o acceptă. Prin urmare, el nu este piatră de poticnire pentru alte ființe umane. Acest ultim aspect al interpretării tâlharului penitent este mai mult accentuat în alt text, în *Ep* 11. Acolo Sfântul Maxim pune în evidență atitudinea lui Dumnezeu manifestată prin Hristos (φιλανθρωπία Lui), Care transformă desfrâdatele, vameșii și tâlharii și îi aduce astfel cu El în rai. Așa aflăm ce este iubirea de oameni (φιλανθρωπία) și blândețea și învățăm să nu mai păcătuiam și să nu mai fim dușmănoși și răi față de cei păcătoși.³²⁵ Φιλανθρωπία dumnezeiască trebuie urmată de păcătoșii și tâlharii care se pocăiesc, a căror atitudine față de alții ar trebui să fie similară cu atitudinea lui Dumnezeu față de ei.

Știm că Sfântul Maxim, în *Char*, este neobosit în a arăta că iubirea de aproapele trebuie să implice toleranță și blândețe față de ocările, nedreptatea și dușmănia venite din partea altora și putem observa cu ușurință că imitarea φιλανθρωπία-ei divine constituie parte a suferințelor despătimirii virtuoașe.³²⁶ Doar o considerare atentă a principiului comun al naturii umane, fără o evaluare falsă a diversității ei, a fost elementul fundamental implicat în înțelegerea primului tip de mediere. În cazul celei de a doua medieri situația este similară. Procesul de despătimire, necesar din cauza propriilor noastre păcate, proces care eliberează λόγος-ul din robie, nu lasă loc pentru alte considerații cu privire la diferențele morale sau la alte deosebiri între oameni. Modurile vieții practice cuprind întrebuițarea tuturor caracteristicilor individuale în slujba principiului comun. Aici Sfântul Maxim vorbește de o comunicare reciprocă între oameni³²⁷, comunicare în care se spune din nou că Hristos este prezent. Dar tocmai de aceea, doar λόγος-ul uman comun ar trebui luat în considerare, pentru că el integrează tot ce este omenesc.

³²⁵ PG 91, 456 BC.

³²⁶ Vezi prezentarea nepătimirii pe care noi am făcut-o în cap. V: B, 3; pp. 338-340 de mai sus.

³²⁷ Vezi *Ep* 2; PG 91, 401 B.

Ne-am referit, în legătură cu prima mediere, la textul de la Gal. 3: 28. În cazul de față putem face referire, de exemplu, la pasajul paralel din Col. 3: 11; distincția corespunzătoare dintre barbar și scit în acest text este interpretată de către Sfântul Maxim în armonie cu ceea ce am spus mai devreme. Sfântul Maxim spune că această deosebire, înlăturată acum în Hristos, semnifică separarea în cadrul naturii umane cea una, separare care rezultă din răzvrătirea păcătoasă a oamenilor potrivit aplecării voinței (γνώμη) lor.³²⁸ Această revoltă ilustrează natura însăși a păcatului, întrucât este mânată de căutarea păcătoasă a plăcerii care duce necruțător la durere.

Transformarea durerii pământești

În cazul primei medieri am văzut că deși diferența dintre bărbat și femeie se elimină prin integrarea lor într-o unitate mai înaltă a firii umane, acest lucru înseamnă totuși că puterile și facultățile fundamentale care sunt active în relația dintre bărbat și femeie nu sunt eliminate, ci transformate într-o utilizare pozitivă a puterii de procreare a omului. Există oare, în cazul celui de al doilea tip de mediere, o funcție pozitivă similară care să folosească acele părți care au susținut diviziunea, astfel încât să fie acordat un loc cuvenit celor naturale din cadrul diviziunii? Părerea Sfântului Maxim este că dorințele individuale care au fărâmițat natura umană se transformă, în Hristos, în *virtuți individuale*, între care există o comunicare mutuală în slujba întregii vieți a lui Hristos, așa cum este ea prezentă în virtuțile umane ca întreg. Referirea la această părere este, desigur, un posibil răspuns la întrebarea noastră. Chiar în cazul diferențierii păcătoase, medierea în Hristos este o mediere autentică prin aceea că nu desființează cu totul, ci transformă cauzele originare ale separării.

Însă mai este posibil un alt răspuns. Am văzut că omul îndeplinește medierea între rai și pământul locuit, urmând lui Hristos într-o mortificare voluntară, care constă în acceptarea consecințelor dureroase ale păcatului ca suferință pozitivă. În felul acesta se poate găsi chiar și pentru condiția păcătoasă care desparte acum omeneirea o utilizare duhovnicească ce duce spre o comuniune autentică cu Dumnezeu. Nu este oare acest lucru un alt semn că medierea, la Sfântul Maxim, nu constă în simpla eliminare a distincțiilor,

³²⁸ *OrDom*; CCSG 23, p. 55. despre rolul și funcția lui γνώμη, vezi pp. 238-243 de mai sus.

ci permite combinarea unui element diferențiator, evaluat pozitiv, și a unui element corespunzător al unificării?

Accentul pe *acceptarea pozitivă a durerilor*, inerente în condițiile naturii umane căzute, nu se limitează la discuția Sfântului Maxim cu privire la cea de a doua mediere sau la răstignirea tâlharului împreună cu Hristos. Viața virtuoasă în general, după părerea Sfântului Maxim, este legată inevitabil de osteneli (πόννοι).³²⁹ Acestea sunt o consecință evidentă a dialecticii dintre plăcere și durere pe care a introdus-o căderea.³³⁰ Lanțul acestei dialectici a fost rupt de Hristos și, datorită botezului, creștinii participă la opera aceasta de eliberare, care însă se poate realiza deplin prin acceptarea voluntară a unui fel de durere.³³¹ Așa cum în Hristos osânda firii umane s-a transformat în osândă a păcatului, la fel și în viața creștinilor, osânda este preluată și ceea ce era odinioară arma morții se folosește spre nimicirea păcatului, după pilda căpeteniei creștinilor, Iisus.³³² O astfel de pătimire voluntară duce la cunoștința binecuvântată a cauzei durerii, adică la o înțelegere a condiției vieții căzute și a responsabilității omului față de Dumnezeu-Creatorul. Un asemenea adevăr dureros este necesar pentru restaurarea deplină a omului. Doar prin astfel de pătimiri poate ajunge la o nepătimire autentică și aceasta este una din consecințele lor pozitive.³³³ Dar Sfântul Maxim merge mai departe și afirmă că și „contemplarea naturală” include osteneli (πόννοι) prin care omul ajunge la cunoștința adevărului.³³⁴

³²⁹ Vezi de ex., *Char*, 2.34; CSC, p. 108 și *Ep* 2; PG 91, 400 B. O idee similară se întâlnește frecvent în literatura ascetică creștină. Poate fi sub forma doctrinei *flagella Dei*, ca la Sfântul Grigorie cel Mare (cf. R. GILLET, „Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon Saint Grégoire le Grand”, în *Théologie de la vie monastique*, p. 337 și n. 60), sau simplu sub forma convingerii că viața monahală este κόπος și πόννος, așa cum apare la Sfântul Teodor Studitul, mai târziu (cf. J. LEROY, *Saint Théodore Studite, op.cit.*, p. 431). Pentru Teodoret al Cyrului, de exemplu, termenul πόννος indică, simplu, practica ascetică (cf. P. CANIVET, „Théodoret et le monachisme Syrien avant le concile de Chalcedoine”, *op.cit.*, pp. 274 și 277, n. 221).

³³⁰ Vezi *Char* 2. 58; CSC, p. 122.

³³¹ Vezi interpretările despre tâlharul penitent de mai sus și, mai departe, de ex., *Thal* 61; CCSG 22, p. 99 și *Char* 2. 66; CSC, p. 124.

³³² Vezi *Thal* 61; *ibid.*, p. 99. Contextul paulin neotestamentar al acestei convingeri este evident. Despre acest subiect, vezi, de ex., E. LARSSON, *Christus als Vorbild*, Uppsala 1962, în special p. 287 ff.

³³³ Vezi, de ex., *Thal* 51; CCSG 7, p. 405. Pentru o analiză a textului de la *Thal* 51, vezi BLOWERS, *op. cit.*, p. 245, n. 168.

³³⁴ Vezi *Thal* 50; CCSG 7, p. 383.

Ostenelile apar adesea și în relațiile interumane. Acolo, ele iau forma ocărilor etc.³³⁵ și trebuie să fie răbdate ca un canon combinat neapărat cu smerenie.³³⁶ Pot fi depășite însă prin iubirea nepărtinitoare pentru toți, care își ia unele trăsături de la nepătimire.³³⁷ Dar aceste osteneli nu sunt niciodată simpla consecință oarbă a stării căzute a omenirii. Văzute sub alt aspect, năpăstuirile de tot felul – chiar și sub forma războiului demonilor – sunt lucruri îngăduite de Dumnezeu, și în alt loc, referindu-se la alte probleme, Sfântul Maxim enumeră cinci motive pentru aceasta. Dintre aceste motive, cel de al doilea este deosebit de important în contextul nostru, fiindcă afirmă că, dobândind virtutea prin luptă și nevoiță (πόνω), oamenii o vor avea sigură și neștrămutată.³³⁸ În *Ep* 2 Sfântul Maxim pune în evidență într-un fel similar faptul că virtuțile și nevoițele curățesc împreună λόγος-ul omului.³³⁹

Așadar, chiar și ostenelilor, care sunt forme diferențiate ale durerii survenite din pricina căderii omului, li se dă o funcție pozitivă în cadrul dezvoltării duhovnicești a omului în Hristos. Prin cultivarea virtuților, acceptând liber aceste nevoițe, omul îi urmează lui Hristos pe calea Sa biruitoare prin moarte către rai. Împlinind aceasta, și omul dovedește că în intențiile dumnezeiești privitoare la creație este doar un singur pământ. Prin ascultarea de poruncile dumnezeiești, acest lucru se poate realiza încă din această lume, în virtutea Întrupării lui Hristos.

Am încheiat analiza primului tip de mediere printr-o referire la textul din *Amb* 48 cu descrierea unei cuminecări duhovnicești, care, în același timp, este un fel de comuniune cosmică prin diferitele mădulare ale trupului lui Hristos, așa cum se întrupează în lume. Și aici o astfel de referire este binevenită. Și cum avem de a face din nou cu un aspect al vieții practice, se pare că descrierea Sfântului Maxim a cuminecării duhovnicești din „mâinile

³³⁵ Vezi *Char* 1. 28; CSC, p. 58 și 4. 88; p. 232.

³³⁶ Vezi *ibid.* 3. 87, p. 186.

³³⁷ Cf. cap. V: B, 3; pp. 338-340 de mai sus.

³³⁸ Vezi *Char* 2. 67; CSC, p. 124 ff.

³³⁹ PG 91, 400 B. – Ar mai trebui menționați și alți termeni similari în acest context. Există, mai întâi de toate, o suferință (θλίψις) ce caracterizează lumea aceasta, vezi *Expos. in Ps.* 59; CCSG 23, p. 21 și *Ep* 35; PG 91, 629 B. Sfântul Maxim face distincție între o θλίψις σωθήριος și o θλίψις βλάβηριος, vezi *Gnost* 2. 95 (PG 90, 1172 A); cf. VON BALTHASAR, KL², p. 540. Omul este mai departe chemat la întristarea (λύπη) care este după Dumnezeu și care uneori se identifică cu πόνος (vezi *ep* 4; PG 91, 413 A-420 B și *Thal* 58; CCSG 22, p. 35 ff.). Întristarea pentru păcat este numită, în cele din urmă, πένθος, vezi *Thal* 56; CCSG 22, p. 3 ff. (Despre conceptul de πένθος în general, în tradiția creștină răsăriteană, vezi HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, *Orientalia Christiana Analecta* 132, Roma 1944.)

lui Hristos” are cea mai mare importanță. Aici ni se spune că vor mânca din mâinile lui Hristos aceia care își vor îndrepta întreaga energie practică a sufletului lor în direcția împlinirii poruncilor dumnezeiești³⁴⁰, și, așa cum am văzut, prezența lui Hristos în dezvoltarea plină de nevoie a virtuților – ca răspuns la împlinirea poruncilor – permite creștinilor să pătrundă în raiul comuniunii duhovnicești mai înalte, care face ca lumea să fie una.

8. A treia mediere: între cer și pământ

Dacă primele două tipuri de mediere se raportează la *viața practică*, este nu mai puțin evident că următoarele două medieri se leagă intim de *viața contemplativă* și că cea de a treia mediere reprezintă forma ei inferioară, adică o contemplație a creaturilor sensibile. Al treilea tip de mediere se definește ca unificare a cerului cu pământul de către om în Hristos și, potrivit prezentării Sfântului Maxim în textele de la *Amb* 41 și *Thal* 48, cuprinde următoarele caracteristici.

A fost săvârșită de Hristos prin suirea la ceruri cu trupul Său material, consubstanțial cu ale noastre, demonstrând astfel unitatea naturii sensibile prin eliminarea particularității separatoare ce o împărțea.³⁴¹ Această demonstrație arată, în final, că există o singură fire a lucrurilor sensibile, ce gravitează (*νεύουσα*) spre ea însăși.³⁴² Această împlinire în Hristos semnifică o restaurare a omului la vocația sa originală, care este de a îndeplini această mediere în viața sa. El realizează a treia mediere, făcând ca viața lui să se mene – atât cât se poate în cazul omului – *desăvârșirii virtuozitate a îngerilor*. Prin subțirimea duhului, biruiește grosimea trupului într-un *urcuș duhovnicesc neconținut către cer*, purtat de dorința de Dumnezeu.³⁴³ Sfântul Maxim o descrie ca pe un fel de viață îngerească, de contemplare a creației sensibile în unitatea ei în Logos, care, în același timp, sugerează o înălțare la cer împreună cu Hristos, în vreme ce suntem încă aici pe pământ. Dar cum înțelegem Sfântul Maxim acest proces mai în amănunt? Vom încerca să analizăm diferitele elemente ale descrierii sale în contextul lor corespunzător.

³⁴⁰ PG 91, 1364 D.

³⁴¹ *Amb* 41; PG 91, 1309 BC.

³⁴² *Thal* 48; CCSG 7, p. 235.

³⁴³ *Amb* 41; PG 91, 1305 D-1308 A.

Asemănarea cu îngerii

Mai întâi, Sfântul Maxim pune accent pe asemănarea cu îngerii, care este cuprinsă în cel de al treilea tip de mediere. Într-adevăr, el subliniază această asemănare și în alte situații, însă aici îi urmează cu precădere pe predecesori. El spune, spre exemplu, că cel ce iubește pe Dumnezeu cu siguranță va duce o „viață îngerească” încă de aici de pe pământ³⁴⁴, afirmație ce reflectă probabil ideea generală din perioada creștinismului timpuriu, că viața monahală este într-un anumit sens o viață îngerească.³⁴⁵ În privința rolului îngerilor în general și a conținutului vieții îngerești, concepția Sfântului Maxim se acordă cu cea a predecesorilor săi. Pentru Origen, spre exemplu, îngerii și demonii îndeplineau un rol foarte însemnat, îngerii buni aveau o importanță deosebită pentru desăvârșirea duhovnicească a omului.³⁴⁶ La rândul său, Sfântul Grigorie de Nyssa pune accent pe caracterul angelic al stării originare a omului și pe desăvârșirea duhovnicească a omului ca participare la bucuria îngerească.³⁴⁷ Ideea asemănării cu îngerii ca desăvârșire duhovnicească a omului și un accent similar pe participarea la bucuria îngerilor întâlnim și la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul³⁴⁸, care este binecunoscut pentru meditațiile sale extinse asupra tainelor lumii puterilor îngerești.³⁴⁹ Evagrie urmează îndeaproape pe Origen și tradiția monastică egipteană și accentuează atât funcția pedagogică a îngerilor, cât și starea ascetică de asemănare cu ei.³⁵⁰

La fel, și Sfântul Maxim insistă asupra faptului că puterile îngerești bune ne ajută în împlinirea binelui și ne îndeamnă să îl săvârșim.³⁵¹ El mențio-

³⁴⁴ *Char* 1. 42; CSC, p. 64.

³⁴⁵ Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 250, n. 32. Despre acest concept monastic al „vieții îngerești” în tradiția creștină în general, bazat pe Noul Testament, vezi, mai departe, E. VON SEVERUS, „Bios angelikos. Zum Verständnis des Mönchleben als «Engelsleben» in der chrislichen Überlieferung”, *Maria Laach* (1960), pp. 73-88, și articolul autorului „Änglalivet I munkgestalt”, *Kyrkohistorisk arsskrift* 1972, pp. 59-83 (cu un rezumat în limba engleză).

³⁴⁶ Cf. de ex., DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948, pp. 235-243; mai vezi și BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis*, pp. 24-28 și 33 f.

³⁴⁷ Cf. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 165 (vezi, mai departe, și p. 95) și VÖLKER, *Contemplation und Ekstase*, p. 72.

³⁴⁸ Cf. VÖLKER, *op. cit.*

³⁴⁹ Cf. VÖLKER, *op. cit.*, pp. 120-141 și referirile.

³⁵⁰ Vezi, de ex., *De orat.* 80-81; PG 79, 1184D-1185 A; 113; 1192 D și *Cent. gnost.* 3. 65; PO 28, p. 125.

³⁵¹ Vezi *Char* 2. 32; CSC, p. 108 și 3. 93-94; p. 188.

nează, mai departe, o asemănare virtuoasă cu îngerii ca parte a dezvoltării duhovnicești a omului, iar în contextul ascetic, subliniază în mod special faptul că o astfel de asemănare implică o pace îngerească, ce se susține prin dragostea față de Dumnezeu și prin iubirea întreolaltă.³⁵² De asemenea, Sfântul Maxim analizează cunoștința lui Dumnezeu și a creației pe care o posedă îngerii, asemănarea cu care omul însuși este chemat să o dobândească.

Această ultimă analiză este deosebit de importantă în contextul celei de a treia și a patra medieri. Îngerii cunosc creația lui Dumnezeu într-un mod direct (adică percep direct rațiunile ei), dar, potrivit Sfântului Maxim, nu au o cunoștință nelimitată, deoarece ei nu cunosc Înțelepciunea din interior, așa cum o cunoaște Dumnezeu.³⁵³ La fel, îngerii cunosc pe Dumnezeu prin participare, dar nu așa cum Se cunoaște El pe Sine.³⁵⁴ Însă un lucru deosebit de important aici este faptul că îngerii nu sunt lipsiți de cunoașterea a ceva din lumea creată ce este divizat în părți, deoarece ei cunosc toate cele cunoscute de ei prin sesizarea rațiunilor înseși și în acest fel înțeleg diferențierile din creație.³⁵⁵ Și omul este chemat de harul dumnezeiesc spre o astfel de cunoștință, iar aceasta înseamnă că diferențierea lucrurilor – care pentru mintea căzută este o pricină neîntreruptă de confuzie, pentru că dorința omului se îndreaptă spre lume în diversitatea ei și nu spre scopul divin al vieții umane – nu va mai constitui o piedică în calea adevăratei cunoașteri atunci când Logosul prezent în λόγος este înțeles. Dar pentru a ajunge la acest stadiu, omul trebuie să se desfacă de alipirea la această lume și să urce la contemplația duhovnicească.

Dacă vom analiza atent celelalte caracteristici ale celei de a treia medieri, vom remarca imediat că tocmai acest fel de înălțare este implicat aici, și pentru acest motiv se face referire la asemănarea cu îngerii. Prin urmare, a treia mediere este aceea care se efectuează chiar la granița dintre *viața practică* și *viața contemplativă*. Asemănarea cu îngerii nu necesită doar acea pace interioară care reprezintă încununarea vieții practice³⁵⁶ și pe care o presupune adevărata contemplație, ci și o participare la caracterul imediat al cunoștinței îngerești.

Este limpede acum că cea de a treia mediere se referă la acest stadiu premergător, al păcii și al pregătirii pentru contemplația mai înaltă, stadiu

³⁵² *Ibid.* 4. 36; p. 208.

³⁵³ Vezi *ibid.* 3. 21; p. 152; cf. PEGON, SCH 9, pp. 130, n. 1.

³⁵⁴ Vezi și *Char* 3. 22; CSC. 152.

³⁵⁵ Vezi *ibid.* 3. 34; p. 160.

³⁵⁶ Cf. *Ep* 2; PG 91, 396 AB.

care unește astfel cerul cu pământul, în timp ce a patra mediere se referă la cel de al doilea stadiu, care implică de asemenea o formă îngerească de cunoaștere.³⁵⁷ Trebuie să înțelegem că tipul de mediere de care ne ocupăm acum se realizează prin scuturarea lanțurilor robiei lumii, în căutarea cunoștinței de Dumnezeu în calitate de Creator, așa cum poate fi El văzut în rațiunile creației Sale. Prin urmare, această mediere mai poate fi văzută ca o înălțare la cer cu Mântuitorul și ca o imitare a Lui.³⁵⁸

Înălțarea cu Hristos cel Întrupat

Ideea înălțării împreună cu Mântuitorul nu este totuși legată doar de credința în suirea istorică la cer, în chip omenesc, la dreapta Tatălui. Ca și în cazul vieții practice și al primelor două medieri, ea se leagă strâns de ideea, dominantă la Sfântul Maxim, a întrupării universale a lui Hristos-Logosul în lume.³⁵⁹ Această întrupare se efectuează în cuvintele și în literele Sfintei Scripturi, dar și în lucrurile create prin rațiunile (λόγοι) care, împreună, se recapitulează în Logosul universal. Astfel, Sfântul Maxim spune că Logosul, Care a hrănit pe îngeri (să remarcăm referirea la contemplația îngerească), „se îngroașă” prin întruparea Sa variată printre noi.³⁶⁰ Se mai spune că El „se îngroașă” în virtuțile vieții practice.

Dar Sfântul Maxim merge mai departe și spune că El „se subțiază”, prin cugetările duhovnicești, în omul contemplativ.³⁶¹ Există astfel *un urcuș duhovnicesc în contemplație*, care, ca să spunem așa, îl urmează pe Hristos pe drumul Lui înapoi către Tatăl. Pogorârea divină a lui Hristos către om îl conduce pe acesta din urmă la urcușul omenesc analog către Dumnezeu. Sfântul Maxim spune că pentru cel ce caută după trup rațiunile despre Dumnezeu, Domnul nu se suie la Tatăl, dar pentru cei care le cercetează după duh, prin contemplații înalte, El se suie.³⁶² Sau, potrivit altei formulări: aceia care și-au biruit patimile în viața practică și trec la „filozofia gnostică” (adică la „contemplarea naturală”), „îngăduie” Logosului să se întoarcă la

³⁵⁷ Vezi cele două referiri la îngeri legate de medierile a treia și, respectiv, a patra în *Amb* 41; PG 91, 1305 D și 1308 A.

³⁵⁸ Despre înălțarea lui Hristos ca prototip al împlinirii vieții creștinilor, prezent deja în cadrul teologiei pauline, vezi LARSON, *op. cit.*, p. 260 ff.

³⁵⁹ Cf. cap. II: 4; pp. 93-97 de mai sus.

³⁶⁰ Vezi *Amb* 33; PG 91, 1285 C.

³⁶¹ *Gnost* 2. 37; PG 90, 1141 C.

³⁶² *Ibid.* 2. 47; 1145 B.

Tatăl.³⁶³ Sau, alegând registrul de imagini al Schimbării la Față a lui Hristos: ucenicii sunt pregătiți prin virtute să urce pe munte cu Hristos, unde El li Se revelează prin contemplație.³⁶⁴

Acest urcuș implică un fel de asimilare duhovnicească modului vieții îngerilor. Aspectul acesta devine evident în comentariul Sfântului Maxim la Rugăciunea Domnească, unde cea de a treia cerere îi oferă prilejul să sublinieze ideea că unirea dintre îngeri și oameni constă într-o împlinire a voii divine de către toți. Atunci când se realizează această supunere față de voia divină, se stabilește o pace interioară, care presupune că tendințele spre revoltă ale facultății irascibile și a celei concupiscente au fost înlăturate și că doar facultatea rațională stăpânește în om.³⁶⁵

Unirea în voință și în mișcarea spre Dumnezeu a îngerilor și a oamenilor – care se manifestă în urcușul omului spre contemplație pe baza pogorării lui Hristos către om – poate fi pusă într-o perspectivă cosmică mai largă. Mișcărilor complementare de pogorâre a lui Dumnezeu și de urcuș uman în Hristos, care sunt în legătură directă cu mântuirea omului, le corespunde o interacțiune cosmică de extindere și contracție (διαστολή și συστολή).³⁶⁶ Mișcarea aceasta reciprocă – spre unitatea într-un λόγος și către o realizare individualizată a acestui λόγος în caracteristicile lumii create – este întotdeauna înțeleasă pe baza unei premise hristologice și în termeni antropocentrici. Dar sub aspectul acesta diferit, înălțarea umană trebuie interpretată și ea ca *o participare la mișcarea cosmică de contracție*. În contemplație omul urmează această contracție: într-adevăr, urmând-o, o realizează prin sine, căci contemplarea rațiunilor lucrurilor în unitatea lor ține împreună aceste lucruri, ea presupune întrebuintarea lor bună și supunerea față de scopul prezenței reconciliatoare a lui Hristos întrupat în ele. Există astfel o mișcare cosmică a elementelor individuale, care le face să semene din ce în ce mai mult cu principiul general al substanței raționale înseși și pe care omul o urmează în actul contemplării. Chiar în lucruri există o dorință de existență

³⁶³ *Ibid.* 2. 94; 1169 B. – Izolate de alte texte, ultimele trei afirmații par să implice faptul că omul părăsește viața practică și nu mai are nevoie de ea atunci când începe să progreseze în contemplație, dar o astfel de interpretare este contrară intențiilor Sfântului Maxim. În special în *Cent. gnost.*, unde se ocupă mai ales de diferitele forme de contemplație și cunoștință mistică, el afirmă puternic necesitatea de a înainta dincolo de *vita practica*, dar nu consideră contemplația naturală o condiție necesară pentru îndumnezeire (cf. pp. 375 f. și 384 f. de mai sus).

³⁶⁴ Vezi *Amb* 10; PG 91, 1125 D.

³⁶⁵ Vezi *OrDom*; CCSG 23, p. 57.; cf. DALMAIS, RAM 29 (1953), p. 141 f.

³⁶⁶ Cf. cap. II: 1 și 6; pp. 60 f. și 81 ff. de mai sus.

bună, o tendință de a se depărta de ceea ce este doar individual și diferențiat, tendință pe care omul o împărtășește împreună cu ele. În felul acesta, omului i se revelează un Logos Care este Unul și Același pentru toate.³⁶⁷

Astfel, medierea aceasta se petrece atunci când omul se rupe din dependența de impulsurile lumești. I se permite să pătrundă rațiunile lucrurilor, mai întâi ale lucrurilor sensibile, fără să fie atras sensual spre ele, și să cunoască toate aceste rațiuni ca una în Logos. În același timp, simte mișcarea de expansiune care permite ca Logosul cel Unul să fie cunoscut ca multe rațiuni (λόγοι) prin „contemplația naturală” a diferenței și feluririi creației.³⁶⁸ Îngerii se împărtășesc de această cunoștință, dar un aspect demn de remarcat aici este că teologia rațiunilor (λόγοι), care, la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, corespunde destul de bine contemplării mistice a îngerilor, este întotdeauna centrată pe Hristos-Logosul, iar acest lucru înseamnă că accentul pe importanța îngerilor, la Sfântul Maxim, nu este niciodată lăsat să minimalizeze importanța cosmică a lui Hristos și a Întrupării Sale – așa cum se întâmplă într-o oarecare măsură la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.³⁶⁹ În privința creației, pentru Sfântul Maxim este mai important decât orice altceva să sublinieze că rațiunile (λόγοι) cele multe sunt un singur Logos.³⁷⁰ Toate lucrurile sunt definite de rațiunile (λόγοι) lor și ale lucrurilor din jurul lor și sunt circumscrise de acestea³⁷¹, însă, cu toate acestea, ele sunt părți ale Logosului cosmic, Care este Hristos întrupat în lucruri.

Ultimul fapt menționat ne conduce la o consecință importantă. Urcușul spre *viața contemplativă* – de la ceea ce este o simplă întrebuintare „practică” a lucrurilor, potrivit virtuților vieții practice, urcuș prin care Logosul se „subțiază” – nu înseamnă, pentru Sfântul Maxim, că omul trece dincolo de sfera Întrupării Fiului lui Dumnezeu. În calitate de Persoană a Dumnezeirii, Hristos este deasupra tuturor rațiunilor (λόγοι) și, prin urmare, chiar și prezența care este accesibilă minții contemplative a omului se datorează în întregime pogorârii Lui și este un aspect al Întrupării. Există astfel o împărtă-

³⁶⁷ Vezi *Thal* 2; CCSG 7, p. 51. VON IVÁNKA, „Der philosophische Ertrag”, *JOBG* 7 (1958), pp. 23-49, consideră dinamismul acesta al unificării cosmosului în Logos ca argumentul decisiv al Sfântului Maxim pentru contestarea origenismului – chiar în așa măsură încât uneori el (VON IVÁNKA) pare să neglijeze aspectul diferențierii, așa cum e păstrat de Sfântul Maxim chiar în teologia unificării.

³⁶⁸ Vezi *Amb* 7; PG 91, 1077 C.

³⁶⁹ Cf. DALMAIS, *art. cit.*, p. 141.

³⁷⁰ *Amb* 7; PG 91, 1081 BC.

³⁷¹ *Ibid.*; 1081 B.

șire cu Trupul lui Hristos, petrecându-se în etapa contemplației, care nu diferă în principiu de împărtășirea prin virtuți din cadrul vieții practice.

Mintea antrenată în „contemplare naturală” are drept cap Însuși Logosul credinței care aici se revelează ca Făcător a toate câte sunt, iar „femeia” acestei minți (vezi I Cor. 11.3) este simțirea cu care această contemplație este unită în mod necesar.³⁷² Pe de o parte, omul este întotdeauna o realitate compusă din trup și suflet. Pe de altă parte, Dumnezeu este întotdeauna deasupra tuturor elementelor create, oricât de subtile ar fi ele. Din acest motiv, nici o altă comuniune cu Dumnezeu nu îi este accesibilă omului decât aceea care se datorează harului și pogorării divine.

Sfântul Maxim arată astfel că rațiunile (λόγοι) lucrurilor sensibile sunt Trupul lui Hristos, Cel ce se revelează, în același fel în care rațiunile (λόγοι) lucrurilor inteligibile sunt Sângele Lui. Este clar acum că Logosul Însuși este „Învățătorul” – adică Cel ce revelează – ambelor tipuri de rațiuni (λόγοι), a căror înțelegere constă într-o comuniune spirituală cu Logosul.³⁷³ Iar Trupul lui Hristos, care, potrivit Evangheliei, a fost cerut de Iosif din Arimateea³⁷⁴, văzut din aceeași perspectivă, nu numai că simbolizează diferitele elemente ale omului, sau poruncile, sau virtuțile – în toate fiind prezent Logosul –, dar simbolizează înseși rațiunile lucrurilor.³⁷⁵

„Liturgia cosmică”

Prin Hristos, Logosul Creator, Care este în rațiunile (λόγοι) ce pot fi contemplate în etapele „contemplării naturale” – ale lucrurilor sensibile și ale celor inteligibile –, întreaga creație este una. Și, de aceea, urcușul omului spre contemplație implică și revelarea acestei unități fundamentale – și antrenează o mediere, care este, mai întâi de toate, între cer și pământ. Atunci când mintea contemplativă urmărește rațiunile lucrurilor sensibile până la sursa lor comună, descoperă că de fapt există *o singură fire a lucrurilor sensibile* – activă, desigur, într-o existență diferențiată în naturile inferioare ale diferitelor specii – *care gravitează spre sine*.³⁷⁶ Aceasta nu înseamnă că nu

³⁷² Prin care pătrunde în natura lucrurilor sensibile și adună rațiunile mai divine din ea – trad. Părintele Dumitru Stăniloae. Vezi *Thal* 25; CCSG 7, p. 162.

³⁷³ Vezi *Thal* 35; CCSG 7, p. 239.

³⁷⁴ Luca 23: 52.

³⁷⁵ Vezi *Amb* 54; PG 91, 1376 C.

³⁷⁶ Vezi *Thal* 48; CCSG 7, p. 335.

există diferențe, nici că diferențele pe care le sesizăm noi sunt doar fantezii, ci că toate rațiunile (λόγοι) lucrurilor sensibile converg spre un λόγος general care le unește pe toate într-un scop comun, stabilit de Dumnezeu pentru creația Sa. În acest fel, spune Sfântul Maxim – întreaga creație este în realitate una – „ca un alt om” –, complet desăvârșită prin interacțiunea reciprocă a părților ei și înclinată (νεύουσα) spre sine însăși potrivit uneia și aceleiași idei.³⁷⁷ Deja în cadrul celui de al treilea tip de mediere omul este pe calea către înțelegerea finală și către realizarea ei chiar prin el însuși, ca minte contemplativă.

Înălțarea și medierea pe care le-am descris mai sus sunt înțelese de Sfântul Maxim ca „liturghie cosmică”, ca să folosim titlul studiului lui von Balthasar. Sfântul Maxim pune în evidență acest lucru în interpretarea la Sfânta Liturghie, unde înfățișează de fapt întreaga operă cosmică a medierii. În privința celei de a treia medieri, citim în capitolul 23 al Mistagogiei că primul vohod, din timpul sinaxei, simbolizează exodul uman din această lume, văzută în diversitatea ei contradictorie, prin „contemplarea naturală” – a lucrurilor, dar și a providenței divine – exod care, cu ajutorul îngerilor, duce mai departe spre culminarea lui („logică”) în Evanghelie (adică la revelarea Logosului Însuși). Acest proces liturgic – și cosmic – considerat în întregul său, constituie un simbol al virtuților „psihice” (adică nu un simbol al virtuților trupești, și nici încă al virtuților duhovnicești).³⁷⁸ Astfel, indirect, Sfântul Maxim ne readuce la înțelegerea rolului îngerilor și al asemănării omului cu ei prin virtuți, înțelegere pe care ne-a prezentat-o chiar în descrierea de bază a celei de a treia medieri.³⁷⁹ Sprijinit de toate aceste virtuți, omul îndeplinește funcția de mediere între cer și pământ, prin aceea că află în Hristos principiul creator al întregii părți a creației pe care el o poate percepe prin simțurile lui, iar în harul lui Dumnezeu Îl contemplă pe El în creație ca unul. El vede varietatea lucrurilor, dar prin ele cunoaște pe Logosul cel unic. Lumea se menține unică în diferențierea ei, și ceea ce el percepe prin simțuri cunoaște astfel cu mintea sa rațională.

Dar, întrucât această cunoștință este doar rezultatul Întrupării lui Hristos, cel de al treilea proces de mediere poate fi văzut, din alt punct de vedere, ca o altă formă a cuminecării duhovnicești a Trupului lui Hristos, așa cum este prezentată în Amb 48. De data aceasta însă, ceea ce găsim este mai degrabă o comuniune cu „ochii lui Hristos”, căci forma de mâncare despre

³⁷⁷ *Amb* 41; PG 91, 1312 AB.

³⁷⁸ *Myst* 23; PG 91, 697 C-700 B.

³⁷⁹ Vezi *Amb* 41; PG 91, 1305 D.

care vorbeam este descrisă în felul următor: cel care este capabil să înțeleagă creația văzută într-un mod duhovnicesc, să unească rațiunile lucrurilor pe care le-a perceput cu simțurile și le-a înțeles cu mintea într-o singură slavă adusă lui Dumnezeu,³⁸⁰ acela se învrednicește „să primească ochii lui Hristos”. O astfel de slăvire se regăsește și în contemplarea lui Dumnezeu-Creatorul în Hristos, Care le ține pe toate într-un întreg providențial, diferențiate și totuși una.

9. A patra mediere: între creația sensibilă și cea inteligibilă

Am observat mai devreme că Sfântul Maxim acceptă distincția evagria-nă între cele cinci forme de contemplație accesibile minții umane.³⁸¹ În domeniul contemplației naturale în sens strict, acest sistem include o distincție între contemplarea creaturilor văzute și a celor nevăzute, adică între creațiile sensibile și cele inteligibile.³⁸² Această ultimă diferențiere formează fundamentul distincției dintre a treia și a patra mediere. Există două feluri de mediere în cadrul vieții contemplative, așa cum există două, în cadrul vieții practice. Devine evident în acest context că analiza celei de a treia medieri este relevantă în mare măsură și pentru a patra. Vom pune în evidență doar câteva caracteristici care sunt în special ale ultimei medieri menționate.

Prezentarea celui de al patrulea tip de mediere la Sfântul Maxim, așa cum o găsim în *Amb* 41 și în *Thal* 48, poate fi rezumată în următoarele cinci fragmente:

a) Este o mediere care unește lucrurile sensibile cu cele inteligibile din creația lui Dumnezeu.³⁸³ Elementele între care omul este chemat să medieze aparțin amândouă ordinii create. Prin urmare, diferența lor este ontologică³⁸⁴, nu „teologică”. Potrivit teologiei Sfântului Maxim, statutul de ființe inteligibile nu este diferit în esență de statutul de ființe create al ființelor sensibile, așa cum tinde să fie în speculația origenistă, unde există ideea unei henade originare a ființelor inteligibile și a două creații.

³⁸⁰ PG 91, 1364 C.

³⁸¹ Vezi p. 347 f. de mai sus.

³⁸² Vezi *Char* 1. 78; CSC, p. 80.

³⁸³ *Amb* 41; PG 91, 1305 A.

³⁸⁴ Vezi analiza noastră despre importanța dihotomiei ontologice fundamentale la Sfântul Maxim, cap IV: A. 1.

b) A patra mediere a fost împlinită de Hristos în înălțarea Sa continuă *cu trupul și cu sufletul*, prin categoriile divine și inteligibile ale puterilor îngerești, adică înălțarea cu întreaga natură umană asumată.³⁸⁵ Acesta este un aspect crucial, pe care Sfântul Maxim dorește să îl scoată în relief, căci tocmai această înălțare a naturii umane ca întreg, cu caracterul ei compus, la lumea cerească este o manifestare a unității întregii creații. Altfel spus, lucrul care face posibilă această manifestare este Întruparea lui Hristos, Logosul naturii umane, și ca o revelare divină, manifestarea rămâne în sine însăși o întrupare. Natura umană este condusă de Hristos, prin lumea puterilor îngerești, către Tatăl.

c) Mai mult, acest lucru sugerează faptul că Hristos a revelat în Sine tendința comună a întregii creații spre un întreg neîmpărțit și care nu se dezintegrează, în concordanță cu unicul λόγος – care este Hristos.³⁸⁶ Mișcarea de înălțare a lui Hristos în întorcerea Sa la Tatăl, îmbrăcat în umanitatea Sa, prin diferitele ordine ale ființelor create (a treia și a patra mediere), corespunde unei tendințe a creației înseși spre unitatea ei în Logos. Și această tendință este manifestată de Hristos în folosul omului.

d) Însă făcând acest lucru, El a arătat și faptul că, în realitate, există un λόγος comun al întregii creații – indiferent de dihotomia care diferențiază cele inteligibile de cele sensibile –, un principiu comun care le ține pe toate împreună, dar care este tănuit în sfatul cel bun al lui Dumnezeu.³⁸⁷

e) În final, omul este chemat, ca și la început, să împlinească medierea în Hristos *prin asemănarea – în cunoștință – cu îngerii*, care presupune, după Sfântul Maxim, că nu mai este nici o diferență între cunoștința pozitivă și neștiința supremă. Căpătând aceeași cunoștință ca cea pe care o posedă îngerii, omul poate primi, în final, o cunoștință imediată a lui Dumnezeu care este în sine însăși o înțelegere de nepătruns și de negrăit.³⁸⁸ Forma cea mai înaltă de „contemplare naturală” care este implicată în acest tip de mediere aduce omul la limita posibilă a cunoștinței pe care o poate dobândi și chiar la hotarul dintre revelație și teologia apofatică.

³⁸⁵ *Amb 41, PG 91, 1309 C.*

³⁸⁶ *Loc. cit.*

³⁸⁷ *Vezi Thal 48; CCSG 7, p. 333 ff.*

³⁸⁸ *Amb 41; PG 91, 1308 AB.*

Astfel, cea de a patra mediere înfăptuiește o reducere a tuturor rațiunilor (λόγοι) lucrurilor – desigur fără anihilarea lor – la un *singur principiu*, la principiul creației înseși, principiu care o ține pe toată unită înaintea lui Dumnezeu. Nu mai rămâne nici o altă reducere posibilă; omul mai poate să dorească să încerce a pătrunde doar taina lui Dumnezeu Însuși. Înțelegerea realităților inteligibile și însușirilor dumnezeiești revelate – printr-un proces analog care se bazează pe lucrurile create – aparține în mod obișnuit minții.³⁸⁹ Dar dincolo de acest hotar omul nu poate trece, din pricina naturii lui compuse și a constituției sale microcosmice. Dacă în cea de a cincea mediere el străbate totuși dincolo de acest punct, datorează aceasta numai iluminării dumnezeiești.³⁹⁰ Important aici însă este să observăm această limită, căci tocmai faptul că este plasată în acest punct este hotărâtor pentru concepția Sfântului Maxim despre principiul unic al ființelor create.

Λόγος-ul comun întregii creații

Mai trebuie puse două întrebări speciale în legătură cu cea de a patra mediere, deoarece răspunsurile lor ilustrează cum înțelege Sfântul Maxim medierea umană în general. Prima întrebare se referă la caracterul și la posibila definiție a principiului comun al întregii creații, iar cea de a doua privește modul în care se îndeplinește ultimul tip de mediere „naturală”.

Ce este, mai întâi de toate, acest principiu comun care unește toate ființele create, indiferent de ceea ce noi am numit dihotomia fundamentală? În *Amb* 48, Sfântul Maxim îl numește rațiune ascunsă. Ne mai spune că este ascunsă în sfatul tainic al lui Dumnezeu.³⁹¹ Răspunsul în sine nu este surprinzător, căci un principiu comun al întregii creații – și trebuie să ne reamintim că rațiunile lucrurilor sunt înțelese de Sfântul Maxim în stil areopagit ca „voințe” ale lui Dumnezeu³⁹² – trebuie să fie motivul fundamental pentru care Dumnezeu a acționat în calitate de Creator la început. A întreba Care este acest principiu înseamnă, într-un fel, a întreba de ce Dumnezeu a creat. Motivul propriu Dumnezeirii pentru crearea lumii – pe care am descris-o ca pe un act prin care El depășește prăpastia dintre El și toate cele

³⁸⁹ Vezi *Char* 3. 71; CSC, p. 176 ff.

³⁹⁰ Cf. p. 465 de mai jos.

³⁹¹ Cf. p. 439 de mai sus.

³⁹² Cf. cap. II: 2; p. 86 ff. de mai sus.

create³⁹³ – este ascuns în Dumnezeu Însuși. Pentru a-l înțelege, omul ar trebui să fie immanent în Dumnezeu și să cunoască gândurile Lui din interior. O astfel de cunoștință însă este exclusă în principiu, în teologia Sfântului Maxim, pentru faptul că el respinge origenismul.

Și totuși, acest răspuns negativ nu este întru totul satisfăcător, pentru că prin harul lui Dumnezeu rațiunile (λόγοι) sunt accesibile înțelegerii omului în virtutea caracterului său microcosmic. El comunică cu ele prin rațiunea (λόγος) sa. În consecință, ca lume în miniatură, omul ar trebui să fie capabil să comunice și cu λόγος-ul universal al lumii mari. Dacă există un λόγος care ține lumea în ansamblu, ar trebui să îi fie accesibil omului ca ființă rațională. Cum rezolvă Sfântul Maxim această dilemă?

O rezolvă într-un mod foarte special și caracteristic. Dă o definiție care este accesibilă omului ca ființă rațională, dar care, în același timp, păstrează taina divină: *principiul divin care ține toată creația unită într-un întreg organic este acela de a fi avut neființa ca fundament al ființei.*³⁹⁴ Principiul creației ne conduce în afara acesteia spre un Creator care este capabil să creeze din nimic.³⁹⁵ Putem adăuga că, din acest motiv, singurul principiu care poate circumscrie întregul creației lui Dumnezeu este acela care trasează chiar limita ce separă creația de neexistență. Întreg panteismul, toate ideile simple emanaționiste sunt excluse dintr-o dată, în ciuda faptului că acest λόγος suprem al creației presupune o prezență întrupată a Logosului divin în lume.

Caracterul medierii „naturale” umane

Prin urmare, în stadiul cel mai înalt al „contemplării naturale”, mintea ajunge la o limită absolută, iar cea de a patra mediere însăși sugerează că a fost atins acest hotar. Ajungem astfel imediat la cea de a doua întrebare: cum concepe Sfântul Maxim medierea până în acest punct? Dihotomia fundamentală în creație este de mare importanță pentru Sfântul Maxim, implicând o distincție între lumea sensibilă și cea inteligibilă. Ele se combină în parte, dar, în principiu, diferă una de cealaltă. Sfântul Maxim o prezintă uneori ca pe diferența dintre aspectul exterior și λόγος-ul interior. În orice caz, omul are o poziție centrală în relație cu această dihotomie, întrucât el însuși

³⁹³ Cf. cap. II: 1; p. 66 de mai sus.

³⁹⁴ *Amb* 41; PG 91, 1312 B.

³⁹⁵ Despre ideea aceasta la Sfântul Maxim, cf. cap. II: 1.

are o natură compusă, alcătuită din minte și din trup.³⁹⁶ Dar cum se efectuează opera lui de mediere în relație cu ea?

Poziția microcosmică a omului constă în faptul că simțurile lui sunt legate în mod natural de naturile sensibile și corporale, în timp ce mintea comunică cu lucrurile inteligibile și necorporale, pe care este capabilă să le cunoască după substanță.³⁹⁷ Caracterul dual al structurii umane face ca omul să fie un microcosmos capabil să medieze între aceste două tipuri de ființe cu care este consubstanțial. Dar caracterul dual nu amenință niciodată să încalce unitatea structurală a omului, pentru că există și un principiu comun al omului, care ține elementele ei împreună: chiar principiul că omul trebuie să fie alcătuit din trup sensibil și din suflet rațional și inteligibil.³⁹⁸ Omul, ca microcosmos, este reductibil la un principiu al naturii care ține elementele lui constitutive împreună. Dar am văzut, de asemenea, că și macrocosmosul este reductibil la un principiu al ființării: de a-și avea existența din neființă. În consecință, funcția mediatoare a omului, întemeiată pe faptul că el este un microcosmos, trebuie să conducă tocmai la realizarea acestei uniri fundamentale a lumii în principiul ei comun. Și cum principiul omului implică faptul că elementele sale nu se alterează și nici nu se separă – principiu calcedonian –, același lucru trebuie să fie adevărat și pentru lume ca macrocosmos. Realizarea principiului ei comun nu îi poate altera elementele constitutive; de fapt ele au rațiunile lor, care au preexistat în Dumnezeu.

În felul acesta, suntem acum pregătiți să înțelegem cum concepe Sfântul Maxim opera de mediere a omului în lume, în totalitatea ei, operă care îl conduce până la hotarul creației înseși. El o prezintă detaliat în *Amb* 10. Acolo spune că întreaga natură creată se împarte în ființe inteligibile și ființe sensibile. Primele sunt veșnice, ultimele temporale, cele dintâi sunt accesibile inteligenței minții, cele din urmă, simțirii. Multiplă este relația care există între subiectele gânditoare și obiectele gândirii lor și între lucrurile sensibile și acelea care le percep. Omul, care este alcătuit din trup și suflet și are o relație naturală cu ambele lumi, este nu numai înțeles și circumscris, ci și capabil să înțeleagă și să circumscrie. Prin substanța lui naturală, este circumscris și definit, iar prin puterea sa spirituală, el însuși circumscrie.³⁹⁹ Omul este astfel un subiect activ, dar și un obiect limitat al activității noetice. Iar prin diferențierea sa naturală, este atât circumscris de către creaturi-

³⁹⁶ Vezi *Thal* 32; CCSG 7, p. 225.

³⁹⁷ *Thal* 58; CCSG 22, p. 33.

³⁹⁸ Vezi cap. III: 1, p. 114 de mai sus.

³⁹⁹ PG 91, 1153 AB.

le inteligibile și sensibile, cât și subiect care circumscrie el însuși, ca ființă sensibilă și inteligibilă.⁴⁰⁰ Cu alte cuvinte, prin acțiunile lui de percepție, omul este capabil să cuprindă lumea în întregul ei, ca subiect care este el însuși parte a lumii.

Însă acest lucru ar părea o funcție imanentă. Și totuși nu poate fi, pentru că omul este mai mult decât centrul lumii create. El este acest microcosmos tocmai pentru că a fost creat după chipul lui Dumnezeu.⁴⁰¹ Ceea ce face omul în activitatea sa mediatore este că înțelege și percepe lumea creată și toate categoriile ei, atât prin simțuri, cât și prin mintea lui – inclusiv pe sine însuși, fiind și obiect de observație –, și o ține unită ca întreg printr-o relație curată cu Logosul-Creator, relație întemeiată pe mintea lui pură și pe simțurile curățite, care exclud orice întrebuințare greșită a lucrurilor create. Este liber astfel să îplinească medierea ca pe o funcție liturgică în lume, înaintea lui Dumnezeu, Cel Care a creat-o din nimic, iar acum este și în dispoziția potrivită să primească prin har cuvântul lui Dumnezeu privitor la Sine Însuși, cunoștința Sfintei Treimi în θεολογία, întrucât el a ajuns la limita cunoașterii naturale (principiul creației înseși) și nu mai este alipit pățimaș de lume în multiplicitatea ei. Mintea îi este golită și deschisă iluminării mistice.

În capitolul 23 al Mistagogiei, Sfântul Maxim descrie această etapă a medierii umane în felul următor. Ea este simbolizată de închiderea ușilor Bisericii, urmată imediat de Vohodul Mare cu Sfintele Taine ale iluminării dumnezeiești, de care omului i se îngăduie acum să se împărtășească. Omul le întâmpină cu sărutarea păcii și cu mărturisirea de credință. Toate ideile lumii sunt strânse împreună într-o singură unitate, dar chiar această unitate semnifică limita dincolo de care omul nu poate trece decât prin harul lui Dumnezeu, Cel ce l-a creat după chipul și asemănarea Sa.⁴⁰²

Însă această golire a omului în fața absolutului nu distruge caracterul compus al naturii umane, care este chiar fundamentul funcției sale microcosmice. Omul nu „iese din trup”,⁴⁰³ așa cum gândea Evagrie, ci rămâne mai departe în trup. Funcția lui mediatore duce la afirmația Sfântului Ma-

⁴⁰⁰ *Loc. cit.*

⁴⁰¹ De fapt omul este mai mult decât un microcosmos. Nu numai Sfântul Maxim, dar și alți reprezentanți ai tradiției răsăritene înțeleg poziția omului în acest fel. Din acest motiv SCRIMA, „L'avènement philocalique”, *Istina* (1958), p. 462, consideră că poate exprima convingerea comună, creștin răsăriteană într-un mod paradoxal, după cum urmează: omul se definește de fapt nu ca microcosmos, ci ca *macrocosmos*. Aceasta este o exagerare a situației, dar indică un aspect important din acest curent de gândire, în totalitatea sa.

⁴⁰² 700 BC.

⁴⁰³ Cf. p. 334 de mai sus.

xim că în acest proces *însuși trupul trebuie să-L cunoască pe Dumnezeu și să se împodobească cu cugetările divine.*⁴⁰⁴ Încă de la etapa celei de a patra diviziuni, omul comunică cu Hristos prin ochii Săi, căci chiar și forma cea mai înaltă a „contemplării naturale”, aceea a ființelor inteligibile în rațiunile (λόγοι) lor și a întregii creații, în principiul ei comun, ca relație de comuniune cu Logosul, este accesibilă omului numai datorită pogorârii lui Dumnezeu în Hristos, Care, prin Întruparea Sa în lumea creaturilor, a trecut prăpastia dintre Dumnezeu și creație și a luat trup pentru a dăruii omului bucuria plenară.⁴⁰⁵ Prin urmare, principiile generale ale cosmologiei și hristologiei Sfântului Maxim se mențin până la sfârșitul operei „naturale” de mediere a omului.

10. A cincea mediere: între Dumnezeu și creația Sa

Potrivit sistematizării Sfântului Maxim, ultima și cea mai înaltă formă de mediere pe care omul este chemat să o îndeplinească este diferită de toate celelalte. Ea aparține celei de a treia etape a dezvoltării duhovnicești, θεολογία, și presupune unirea mistică. Se produce când omul „părăsește” sfera creatului – și chiar ultimul tip de diferențiere: aceea care separă omul și toate ființele create de Dumnezeu cel Necreat – și se unește cu Dumnezeu dincolo de natura sa. Este o mediere cu caracter paradoxal, dincolo de toate modurile felurite (τρόποι) și de rațiunile (λόγοι) relevante în cazul primelor patru medieri. Acest lucru însă nu exclude dialectica diferențierii și unității – unificare și pluralitate – caracteristică tuturor celor spuse de Sfântul Maxim despre om și despre relaționările sale. Dimpotrivă, dialectica se confirmă prin faptul că medierea este întemeiată ca o taină pentru om în ființa lui Dumnezeu Însuși.

Să vedem, așadar, cum descrie Sfântul Maxim cea de a cincea mediere și, pe baza acestei descrieri, să analizăm câteva aspecte care sunt mai relevante pentru problema pe care am indicat-o. Din nou putem rezuma prezentarea sa într-un fragment compus din cinci afirmații.

a) A cincea mediere se raportează la diferența care separă toate cele ce sunt create de „natura necreată”, adică de Dumnezeu, așa cum este

⁴⁰⁴ Vezi *Amb* 10; PG 91, 1112 CD.

⁴⁰⁵ Vezi *Amb* 48; PG 91, 1364 C.

El în Sine Însuși.⁴⁰⁶ Când Sfântul Maxim folosește aici expresia „natură necreată”, el nu intenționează să afirme că există o paralelă ce poate fi concepută ca atare între natura divină și natura creată, astfel încât ele ar fi, pur și simplu, două naturi diferite care s-ar presupune că se supun aceluiași legi logice. Având în vedere teologia apofatică a Sfântului Maxim în general, un astfel de paralelism simplu este exclus. Prin urmare, omul nu poate trage nici o concluzie despre „natura” necreată din ceea ce știe despre naturile create în general sau despre creație ca atare. În consecință, Sfântul Maxim accentuează ideea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut din creație în așa fel încât să putem cunoaște esența și nici chiar însușirile Sale – deși este posibil să înțelegem că El a creat-o din bunătatea Lui. În privința esenței și a însușirilor Sale, este o neștiință completă, pentru că nu există o unitate de substanță între Dumnezeu și creație și, prin urmare, nici un λόγος comun sau un principiu de înțelegere care să poată fi folosit în cazul amândurora.⁴⁰⁷

b) Principiul (λόγος) și modul (τρόπος) prin care ele sunt totuși unite de Dumnezeu este mai presus de orice natură.⁴⁰⁸ Afirmatia este deosebit de interesantă pentru că ea arată că, deși Sfântul Maxim neagă orice înțelegere pozitivă a unirii dintre Dumnezeu și creație, acest lucru nu îl împiedică să presupună că există totuși un principiu supranatural sau mai bine spus „supra-logic”, pe care Dumnezeu îl posedă în vederea unirii. Omul poate înțelege prin credință că există un fel de principiu, dar ceea ce este depășește puterile create de înțelegere.

c) Tot prin credință ni se revelează că Hristos a împlinit în folosul omului chiar și această mediere, în virtutea unirii ipostatice în Sine a naturii create și a celei necreate. Și a fost îndeplinită atunci când Hristos a ajuns la Dumnezeu prin Înălțarea Sa, adică a ajuns la El din punctul de vedere al umanității lui Hristos. El a apărut astfel ca om înaintea lui Dumnezeu atunci când a împlinit tot ceea ce Dumnezeu a rânduit pentru noi, și prin aceasta a împlinit a cincea și cea din urmă mediere.⁴⁰⁹ Înălțarea lui Hristos ca om la dreapta Tatălui constituie fundamentul acestei medieri, dar nici o manifestare exterioară a ei nu este posibilă, ca în celelalte patru cazuri.

⁴⁰⁶ Vezi *Amb* 41; PG 91, 1304 D.

⁴⁰⁷ Vezi *ibid.* 1305 A.

⁴⁰⁸ *Thal* 48, CCSG 7, p. 335.

⁴⁰⁹ Vezi *Amb* 41; PG 91, 1309 CD.

d) Cu toate acestea, omul trebuie să o împlinească în viața sa în Hristos. Nu ține de raționalitatea umană sau etică interumană ca atare, și totuși trebuie să fie demonstrată în viața omului. Cum? Aici Sfântul Maxim împărtășește convingerea Sfântului Grigorie de Nyssa: doar prin iubire (ἀγάπη). Unirea dintre Dumnezeu și creație este dovedită de har în iubire, o iubire care se îndreaptă neconținut spre Dumnezeu și este, în același tip, o continuă participare la iubirea divină.⁴¹⁰ Unirea mistică este a iubirii – culmea tuturor virtuților și desăvârșirea oricărei cunoștințe.

e) Prin medierea sa în Hristos, omul trebuie să pătrundă (*περιχωρεῖν*) cu totul în Dumnezeu – și să devină tot ce Îi este posibil lui Dumnezeu să fie, *deși fără identificare ontologică* – și să Îl primească pe El în locul lui însuși, să Îl primească doar pe Dumnezeu, ca răsplată a urcușului său.⁴¹¹ Trebuie să remarcăm aici că cea de a cincea mediere implică o realizare deplină, la nivel uman, a consecințelor unirii ipostatice în Hristos. Nu numai că Dumnezeu și omul nu mai sunt despărțiți și împărțiți, dar sunt uniți fără amestecare sau schimbare, iar unirea lor implică o comunicare și o interpenetrare autentică, astfel încât Hristos îl aduce pe om la cer, iar omul pătrunde cu totul în Dumnezeu. Teologia calcedoniană, așa cum a fost înțeleasă de Sfântul Maxim, rămâne axa centrală, chiar și atunci când prezintă cea de a cincea mediere, care se continuă prin unirea mistică.

Am stabilit de acum, fără nici o îndoială, caracterul supranatural al celei de a cincea medieri, realizate în întregime prin harul dumnezeiesc. Mai există totuși *trei* probleme speciale, pe care trebuie să le discutăm mai departe în raport cu teologia Sfântului Maxim în general, întrucât ele ne ajută să clarificăm mai bine relația dintre acest punct al doctrinei Sfântului și principiile sale teologice generale, așa cum le-am ilustrat în teza de față. Acest lucru poate să aducă mai multă lumină asupra relației cu unii dintre predecesorii săi în sfera teologiei mistice, în special cu Evagrie și cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Problemele acestea sunt: teologia apofatică nuanțată a Sfântului Maxim; afirmarea, în pofida aspectului anterior menționat, a unui principiu (λόγος) și a unui mod (τρόπος) prin care se realizează unirea; și concepția sa cu privire la extazul iubirii.

⁴¹⁰ Vezi *ibid.* 1308 B.

⁴¹¹ *Loc. cit.*

Tradiția teologiei apofatice

Sunt numeroase și deseori frapante expresiile privitoare la Dumnezeu, pe care le-am găsit în teologia negativă sau apofatică a Sfântului Maxim. Însă contribuția personală poate fi înțeleasă doar în raport cu contextul creștin general. Din acest motiv, vom atinge câteva caracteristici ale acestui context.

Incomprehensibilitatea lui Dumnezeu a fost afirmată de toți teologii creștini de dinaintea Sfântului Maxim și această afirmație este fundamentul întregii teologii apofatice creștine. În acest sens, este corect spus că teologia apofatică își are rădăcinile la Sfântul Clement al Alexandriei, care spunea, de exemplu, că Dumnezeu nu este cunoscut din ceea ce este, ci din ceea ce nu este.⁴¹² În mod similar, Origen susținea mai târziu că Dumnezeu-Tatăl este în întunericul necunoașterii⁴¹³, iar în privința lui Evagrie, von Balthasar atrăgea atenția asupra afirmației că Dumnezeu nu poate fi pătruns de minte, fiindcă, dacă ar fi, nu ar mai fi Dumnezeu.⁴¹⁴ Ultima expresie trebuie înțeleasă, desigur, în contextul propriu lui Evagrie, dar chiar și așa, ea este o confirmare clară a acordului general.

O teologie apofatică mai elaborată putem găsi la Sfântul Grigorie de Nyssa. La el, problema este mult mai complicată decât la Părinții anteriori. S-a argumentat că trebuie făcute anumite distincții în domeniul general al teologiei apofatice și că acestea sunt relevante în special în privința Sfântului Grigorie de Nyssa. Astfel, Lossky face distincție între ideea (reprezentată de Sfântul Clement) că Dumnezeu este inaccesibil prin natura Sa și ideea (reprezentată de Origen – și am putea adăuga și de Evagrie) că Dumnezeu este inaccesibil din pricina slăbiciunii rațiunii omenești, întunecate de trup, și argumentează că Sfântul Grigorie alege clar prima dintre alternative.⁴¹⁵ Această distincție însă pare să fie prea categorică, după cum a arătat Danié-

⁴¹² Vezi *Strom.* 5. 11; GCS Clem. 2. p. 374, 14 f. Despre Sfântul Clement ca inițiator al teologiei apofatice creștine, vezi LOT-BORODINE, „La doctrine de la déification dans l'Église grecque”, RHR 105 (1932), p. 9. Sfântul Clement a fost inspirat însă nu doar de perspectiva filozofică greacă în general, ci și de Filon, pentru care afirmația incomprehensibilității lui Dumnezeu constituie baza teologiei sale despre revelație; vezi de ex., DANIEL-LOU, *Sacramentum futuri*, p. 188 f.

⁴¹³ Cf. CROUZEL, „Origène précurseur de monachism”, *Théologie de la vie monastique*, p. 35 f.

⁴¹⁴ *De octo vit. cogitat.* 9; PG 40, 1275 C; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 84.

⁴¹⁵ LOSSKY, „La théologie négative dans la doctrine Denys l'Aréopagite”, RSPHTh 28 (1936), p. 204 ff.

lou, în special în relație cu Sfântul Grigorie. Poate că ar trebui mai degrabă să facem o distincție, la fel ca și Puech, între o neștiință cauzată de caracterul inadecvat al cunoștinței noastre de Dumnezeu, în comparație cu cunoștința altor obiecte ale înțelegerii, și o neștiință datorată chiar insuficienței minții ca atare în raport cu Dumnezeu, ca obiect suprem al dorinței ei, o distincție care coincide cu diferențierea, proprie Sfântului Grigorie, între noaptea simțurilor și noaptea minții.⁴¹⁶

În orice caz, rămâne clar faptul că Sfântul Grigorie a fost primul care a dezvoltat teologia întunericului divin (γνόφος) – concept care putea fi găsit deja la Filon – și a legat de ea concepția sa despre unirea mistică. În sensul acesta, el este atât predecesorul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, cât și al unui mistic ca Sfântul Ioan al Crucii.⁴¹⁷ Se mai poate spune despre Sfântul Grigorie că a pregătit poziția Sfântului Maxim, deși conceptul de γνόφος nu are un rol dominant în scrierile celui din urmă.⁴¹⁸ Concepția de bază despre neștiința umană este la fel la amândoi. Ambii afirmă că substanța (οὐσία) lui Dumnezeu este impenetrabilă.⁴¹⁹ Mai mult, ei împărtășesc aceeași viziune asupra relației dintre cunoștința mistică în întuneric și funcția supremă a iubirii.⁴²⁰

La Sfântul Grigorie de Nazianz găsim și o măsură considerabilă de teologie negativă. Scrierile lui sunt pline de propoziții negative despre Dumnezeu. Poziția lui apofatică este totuși mai puțin absolută decât cea a Sfântului Grigorie de Nyssa. La el există o anumită relativitate a neștiinței și a cunoștinței. Înaintarea în cunoștința lui Dumnezeu necesită, desigur, o curățire treptată și se presupune că lumina divină orbește mintea într-un grad din ce în ce mai mare. Dar, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, chiar lumea materială este un mister pe care omul nu îl poate pătrunde pe deplin.⁴²¹ Într-adevăr, s-a mai spus că el nu este pesimist în privința cunoștinței lui Dumnezeu și că admite ideea unei cunoștințe de Dumnezeu limitate, nu numai a fap-

⁴¹⁶ Vezi H.-CH. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys, Ét. Carm.* 23: 2 (1938), p. 42 și DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 198.

⁴¹⁷ Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 191.

⁴¹⁸ Termenul îi este cunoscut însă, chiar și în sensul în care era folosit de Filon, vezi *Gnost* 1. 84; PG 90, 1117 C; cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 587 f.

⁴¹⁹ Despre Sfântul Grigorie aici, vezi VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 144 f.

⁴²⁰ Cf. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 230.

⁴²¹ Cf. PLAIGNIEUX, *Grégoire de Nazianze*, P. 262 ff. Înțelegerea și implicațiile teologiei apofatice la Sfântul Grigorie de Nazianz este prezentată mai dezvoltat într-o disertație, în curs de apariție, de S. BERGMANN, Lund.

tului *că* El există, dar și o cunoștință a *ceea ce* este El, însă aceasta rămâne să fie apreciată.⁴²²

Teologia apofatică la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și la Evagrie

La Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul atitudinea apofatică este absolută. Opera lui, *Teologia Mistică* se ocupă în întregime numai de Dumnezeu în incomprehensibilitatea Sa, iar conceptul de θεολογία – care la el este un termen complex ce acoperă nu numai teologia mistică și negativă, ci și teologia afirmativă și simbolică – se distinge net de φυσιολογία și de „iconomia mântuirii”, în principiu.⁴²³ Natura lui Dumnezeu este ascunsă omului, iar omul nu este capabil să ajungă la o cunoștință de Dumnezeu în afara căii negative. Aici Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul se bazează pe teoria neoplatonică, dar și pe Sfântul Grigorie de Nyssa.⁴²⁴

În cazul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul însă, absolutizarea poziției apofatice duce la consecințe interesante, și aici el ar putea fi comparat, în final, cu un scriitor ca Evagrie. La Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, teologia negativă presupune o mișcare de ascensiune către atribute din ce în ce mai înalte. Astfel, forma negativă a acestor atribute nu înseamnă că ele sunt lipsiri. Ele trebuie înțelese mai degrabă ca transcendență treptată.⁴²⁵ Ele nu sunt o neafirmație, ci o *supraafirmație*.⁴²⁶ Această atitudine duce la rezultatul că teologia mistică este și ea o cunoștință autentică și o contemplație. Calea negativă (*via negativa*) este un mijloc prin care putem, într-adevăr, înțelege ce nu este Dumnezeu, iar în sens supraafirmativ, ca să zicem așa, predicățiile negative reflectă, într-un fel, *ceea ce* este Dumnezeu.⁴²⁷

De fapt el stabilește aici o dialectică specială printr-o combinație de expresii pozitive (θέσεις) despre Dumnezeu, pe baza participării și a analogi-

⁴²² Vezi PLAIGNIEUX, *op. cit.*, pp. 278-287.

⁴²³ Vezi ROQUES, „Noté sur la notion de «Theologia» chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite”, RAM 25 (1949), p. 203 ff. despre cele patru tipuri de θεολογία, cf. *ibid.*, pp. 207-211.

⁴²⁴ Cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 143.

⁴²⁵ Despre conceptul de transcendență la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, vezi mai departe ROQUES, „Le primat du transcendence dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys”, RAM 23 (1947), pp. 142-170.

⁴²⁶ Cf. ROQUES, RAM 25 (1949), p. 209.

⁴²⁷ Cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 144.

ei, cu expresii negative (ἀρνήσεις), în virtutea naturii impenetrabile a lui Dumnezeu, combinație ce duce la afirmații antitetice – de exemplu „intelect neinteligibil”, „divinitate supradivină” etc. –, care, evident, trebuie înțelese ca mărturii pozitive ce nu sunt absurde și sunt mai presus de negația pură.⁴²⁸ Atitudinea aceasta paradoxală izvorăște din faptul că, în final, aici nu este vorba de subiect și obiect în sensul gândirii raționale, ci de unire mistică.⁴²⁹

În cazul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, atitudinea apofatică absolută duce astfel la ceva ce este, mai mult sau mai puțin, opusul ei. Calea negației este calea afirmației supreme. Aranjamentul antitetic de predicății pozitive și negative are un caracter afirmativ puternic. În alt context, accentul pus de el pe transcendența absolută a lui Dumnezeu duce, la fel de paradoxal, la o afirmație a întregii lumi și a imanenței divine din ea.⁴³⁰

Dacă vom compara acum poziția aceasta cu cea a lui Evagrie, vom ajunge la un rezultat interesant. Am menționat mai devreme distincția făcută de Lossky între neștiința umană datorată faptului că natura lui Dumnezeu este incomprehensibilă și neștiința cauzată de slăbiciunea rațiunii umane întrupate. Este limpede acum că, dacă această distincție rămâne valabilă, în ciuda faptului că este formulată poate prea pronunțat, prima alternativă este relevantă nu numai în cazul Sfântului Grigorie de Nyssa, ci și al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. La el, afirmațiile negative izvorăsc, așa cum am văzut, în primul rând din convingerea că Dumnezeu este dincolo de toate și transcendent în relație cu toate celelalte, și astfel, că El este, după natură, impenetrabil. Totuși, poziția aceasta duce către un fel de imanență cosmică divină – în primul rând în virtutea rașiunilor (λόγοι) și a ierarhiilor.

În cazul lui Evagrie, este clar că a doua alternativă este relevantă. Plecând de la premisele sale origeniste, el consideră mintea (identificată, mai mult sau mai puțin, cu facultatea rațională a omului) ca fiind căzută dintr-o relație primordială contemplativă cu Dumnezeu și închisă în trup spre purificare. În consecință, după Evagrie, prin exerciții ascetice, ea trebuie să se elibereze de dependența pătimasă și să „iasă din trup”⁴³¹, pentru a reveni la comuniunea desăvârșită cu Dumnezeu. Este evident acum că și Evagrie a avut probabil niște experiențe mistice. Ar fi eronat să clasăm poziția lui ca

⁴²⁸ Cf. VÖLKER, *op.cit.*, p. 146 cu n. 2. Mai vezi, despre ideea unei mișcări întreite a sufletului către Dumnezeu, VÖLKER, *op. cit.*, p. 191 f.

⁴²⁹ Cf. LOSSKY, *The Mystical Theology*, p. 28. Vezi însă VÖLKER, *op. cit.*, p. 188, n. 4, unde acesta critică identificarea teologiei negative cu extazul, pe care o face Losky.

⁴³⁰ Cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 87 f.

⁴³¹ Cf. p. 334 de mai sus.

pur intelectualistă. El afirmă lămurit că mintea nu îl poate cuprinde pe Dumnezeu.⁴³² Prin aceasta vrea să afirme că totuși cunoștința de Dumnezeu este diferită de orice alt fel de cunoștință. Numai mintea golită poate contempla pe Dumnezeu și Sfânta Treime, iar această golire înseamnă că în minte nu mai există nimic, decât reflecția divină însăși.⁴³³ Dacă acest lucru este adevărat, ne aflăm la antipodul poziției Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul: realitatea divină este revelată în chiar sinele omului. În același timp, am atins o altă formă de imanentism, cea a prezenței divine în minte. Ambele tipuri de teologie apofatică – cea a purificării extreme și cea a negării extreme – sfârșesc într-un imanentism care, într-un fel, elimină preocuparea proprie a teologiei negative: de a accentua diferența dintre omul empiric și Dumnezeu Însuși.

Sfântul Maxim și tradiția teologiei apofatice

În privința Sfântului Maxim, trebuie acum să ne punem întrebarea: urmează vreuna dintre aceste căi sau găsește o nouă alternativă? Întrebarea și-au pus-o și von Balthasar și Sherwood și ambii au ajuns la concluzia că poziția Sfântului Maxim nu se identifică nici cu cea a lui Evagrie, nici cu a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, cu toate că el a învățat multe de la amândoi.⁴³⁴ Noi suntem de acord cu această concluzie – din motive pe care le vom arăta mai târziu – și admitem că soluția potrivită se întâlnește în conceptul Sfântului Maxim de iubire și de voință (Sherwood) și în convingerile sale calcedoniene (von Balthasar). Sperăm totuși să putem merge puțin mai departe în argumentarea noastră decât au făcut-o von Balthasar și Sherwood, folosindu-ne și de concluziile pe care le-am tras până acum în această teză.

În primul rând, Sfântul Maxim este influențat și de Evagrie, și de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Am văzut că întreaga schemă a dezvoltării duhovnicești, concepția sa despre patimi și virtuți, insistența lui pe curățirea și golirea minții etc. sunt elemente prezentate într-un mod surprinzător de asemănător cu cel al lui Evagrie – în așa măsură, încât a trebuit să arătăm în detaliu punctele în care această asemănare este restrânsă, pentru a exclude

⁴³² Cf. p. 447 de mai sus.

⁴³³ VON BALTHASAR evidențiază că în acest context ideea unei scânteii divine a sufletului nu este departe de Evagrie, vezi KL², p. 87.

⁴³⁴ Vezi VON BALTHASAR, KL², pp. 84-90 și SHERWOOD, în ACW, pp. 89-91, 94-99.

identificarea conținutului teologic. O dependență similară poate fi demonstrată și față de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și față de teologia și terminologia lui apofatică. Sfântul Maxim folosește stilul supraafirmativ al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, lucru care îl deosebește iarăși de Evagrie.⁴³⁵ Aceeași similaritate se poate observa în legătură cu predicățiile negative despre divinitate. Dumnezeu este descris ca „mai presus de relație” și „mai presus de comparație”⁴³⁶ sau divinitatea este definită ca mai presus de împărțire, mai presus de cantitate, simplă, fără distanță, infinită, nemișcată, fără început, nenăscută, una și singura, inefabilă și de necunoscut etc.⁴³⁷

Mai mult, mărturisirea neștiinței Sfântului Maxim în raport cu Dumnezeu nu este formală. El își definește fără echivoc poziția. Subliniază mereu că ceea ce înțelegem prin „contemplația naturală” și prin manifestările creației lui Dumnezeu este doar *faptul că* Dumnezeu există, dar nu și ceea ce este El, fiindcă El este mai presus de tot ce cunoaștem.⁴³⁸ Datorită rațiunilor creației, contemplate de om, credem că Dumnezeu există, dar nu mai mult de atât.⁴³⁹ Această cunoștință a simplului fapt că Dumnezeu *există* este mijlocită de rațiunile creației prin aceea că ele vădesc rostul existenței acestor lucruri și oferă astfel doar o cunoștință indirectă despre Dumnezeu.⁴⁴⁰ În acest punct, Sfântul Maxim pare să fie mai puțin optimist decât Sfântul Grigorie de Nazianz. Acum este limpede că această cunoștință indirectă a lui Dumnezeu este, într-un fel, restrânsă: creația însăși mărturisește o Bunătate, o Înțelepciune și o Putere, care sunt un fel de oglindire sau adumbrire a Sfintei Treimi aici, pe pământ.⁴⁴¹ Dar cum se împacă acest lucru cu atitudinea restrictivă pe care o manifestă în alte locuri și cu afirmația că nici o altă cunoștință de Dumnezeu nu este accesibilă prin creație decât *aceea* că El există?

Aceasta este o întrebare pertinentă, căci nu poate fi nici o îndoială că Bunătatea, Înțelepciunea și Puterea – sau alte combinații de același fel – sunt înțelese de Sfântul Maxim ca niște atribute divine. Răspunsul care trebuie dat este însă dublu. Mai întâi de toate, ele sunt înțelese ca reflecții trinitare de către credinciosul care a fost luminat de Dumnezeu Însuși cu pri-

⁴³⁵ Vezi *Char* 3. 99; CSC, p. 190.

⁴³⁶ *Amb* 9; PG 91, 1105 D.

⁴³⁷ Vezi *Amb* 17; PG 91, 1232 BC.

⁴³⁸ Vezi *Amb* 10; PG 91, 1133 C.

⁴³⁹ *Gnost* 1. 9; PG 90, 1085 CD.

⁴⁴⁰ Vezi *Thal* 13; CCSG 7, p. 95.

⁴⁴¹ Vezi, de ex., *Char* 1. 96; CSC, p. 86; cf. SHERWOOD, în ACW, pp. 37-41, și cap. III: A, 4: p. 149 f. de mai sus.

vire la însușirile Sale, iar aceste însușiri sunt doar realități revelate despre Dumnezeu și nu Însăși ființa Sa. În al doilea rând, se pare că Sfântul Maxim include teologic această triadă mai degrabă în cadrul ideii că Dumnezeu *există*, decât în cadrul vreunei afirmații despre *ce* este El. Acest lucru devine limpede atunci când citim că și rațiunile (λόγοι) Providenței și ale Judecării, cunoscute prin „contemplația naturală”, sunt doar manifestări ale faptului că Dumnezeu există,⁴⁴² căci reiese clar din alte exemple că Providența și Judecata, în sens ontologic, se referă tocmai la astfel de însușiri divine ca Înțelepciunea și Bunătatea, care sunt active în creație. Înțelepciunea și Judecata se raportează la diferențierea naturală a lumii, iar Bunătatea și Providența, la unificarea ei prin mișcare și voință.⁴⁴³ Este clar că din punctul de vedere al „contemplației naturale”, aceste însușiri, care sunt adumbriți ale Sfintei Treimi, sunt totuși singurele expresii ale *faptului că* Dumnezeu există. Ele sunt expresii ale Lui, așa cum este El lucrător în lume, dar nu exprimă ceea ce este în Sine Însuși. Nici nu pot fi înțelese ca expresii trinitare până când omul nu a dobândit o oarecare cunoștință a Sfintei Treimi la cel mai înalt nivel al dezvoltării duhovnicești.

În alte locuri, Sfântul Maxim afirmă că tocmai la acest nivel omul nu dobândește informație intelectuală despre natura lui Dumnezeu – pe care Îl caută –, căci se unește cu El doar mai presus de rațiune. Dar intelectul său este încurajat de însușirile divine ca, de exemplu, *Bunătatea și Înțelepciunea și Puterea Lui, care au făcut, cârmuiesc și judecă* făpturile Sale.⁴⁴⁴ Sfântul Maxim poate afirma, așadar, atât o neștiință în privința însușirilor lui Dumnezeu, cât și o reflecție trinitară în creație, care încurajează pe credincios.

Acest ultim exemplu arată însă și faptul că ceea ce îl interesează în mod deosebit pe Sfântul Maxim nu sunt expresiile apofatice ca atare, nici măcar calea negativă (*via negativa*) ca drum potrivit către Dumnezeu, ci mai degrabă menținerea unei transcendențe stricte și a unei prăpăstii între Dumnezeu și toate cele create.⁴⁴⁵ În privința acestui aspect, el pare și mai strict decât Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, pe care indirect îl critică prin atitudinea sa. El spune, de pildă, că metoda negării nu își atinge scopul, căci nimic nu poate fi definit prin negație.⁴⁴⁶ Calea negativă nu este mai eficientă decât calea afirmativă, întrucât esența (οὐσία) lui Dumnezeu rămâne inefa-

⁴⁴² Vezi *Amb* 34; PG 91, 1288 BC.

⁴⁴³ Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 36 f. și 144 ff.

⁴⁴⁴ *Char* 1. 100; CSC, p. 88.

⁴⁴⁵ Cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 88.

⁴⁴⁶ *Amb* 16; PG 91, 1221 D-1224 A.

bilă. Aici, poziția Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este mai puțin nuanțată pentru că, evident, are o oarecare încredere în afirmațiile sale negative. Sfântul Maxim exprimă încă și mai clar aceeași idee, pe care o înfățișează și în altă parte, și anume că Dumnezeu este mai presus de caracterizările catafatice și apofatice. Dumnezeu nu este asemănător cu vreun lucru care există sau care poate fi exprimat în cuvinte, dar nu este similar nici cu altceva care nu este sau nu este exprimabil.⁴⁴⁷

În final, putem spune că Sfântul Maxim mărturisește o oarecare dialectică a afirmației și a negației, care formal se aseamănă cu afirmațiile antitetice ale Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, dar care este chiar diferită în privința motivației și intenției. Din nou Sfântul Maxim este mai restrictiv și mai „pesimist”. El spune că afirmația și negația se opun una alteia și totuși pot sta împreună. Dar cum? Sfântul Maxim răspunde: negațiile ilustrează *ceea ce* nu este Dumnezeu, în timp ce afirmațiile ne arată ce înseamnă să afirmăm că ființa astfel negată *există*. Și, pe de altă parte, afirmațiile ne spun simplu *că* această ființă există – sau ce ar putea fi –, în timp ce negațiile ne arată ce înseamnă să spunem că ființa astfel afirmată *nu există*. Sfântul Maxim menține cele două metode într-un echilibru perfect, echilibru care păstrează, în același timp, caracterul limitat al cunoștinței omenești a lui Dumnezeu – și nu o lărgeste, ca în cazul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Dar Sfântul Maxim merge și mai departe și afirmă explicit că atunci când sunt comparate una cu cealaltă, aceste două metode își manifestă opoziția antitetică, dar, raportate la Dumnezeu, își dovedesc înrudirea, realizând o întâlnire a extremelor.⁴⁴⁸ Concluzia care reiese inevitabil de aici este că *ceea ce*, din punctul de vedere al Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, este pozitiv – că sunt total opuse una alteia, și prin aceasta, paradoxal, exprimă ceva despre Dumnezeu – este negativ în concepția Sfântului Maxim: prin opoziția lor ele nu exprimă nimic despre Dumnezeu, dar marchează limita cunoașterii umane. Și invers, *ceea ce* în viziunea Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este negativ – faptul că *aceea* cunoștință pe care o dau este doar o cunoștință paradoxală și o afirmare prin supraexpresie mistică – este pozitiv în concepția Sfântului Maxim: ele afirmă pe Dumnezeu în *limitarea* lor reciprocă și reunită. Se întâlnesc una cu cealaltă, și prin aceasta își arată legătura între ele și cu Dumnezeu.

⁴⁴⁷ *Myst Prol.*; PG 91, 664 C. SHERWOOD, în ACW, pp. 31, subliniază importanța acestei afirmații.

⁴⁴⁸ Vezi *Amb* 34; PG 91, 1288 C.

Teologia apofatică și trinitară la Sfântul Maxim

Așadar, Sfântul Maxim nu îl urmează nici pe Evagrie, nici pe Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul în concepțiile lor opuse despre formele imanenței divine. El susține că transcendența absolută este în ea însăși o revelație a lui Dumnezeu. Dar este adevărat și în privința Sfintei Treimi? Ar trebui să ne așteptăm ca doctrina sa despre Sfânta Treime să aparțină teologiei pozitive. Însă nu este așa.⁴⁴⁹ Teologia trinitară este, la Sfântul Maxim, o parte integrantă a teologiei negative și este diferită de „iconomia” divină. Poziția lui aici seamănă într-o oarecare măsură cu distincția Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul între „iconomie” și θεολογία – chiar și în aceea că uneori este greu de susținut, întrucât întotdeauna este dificil să-L studiem pe Dumnezeu dincolo de manifestările Sale.⁴⁵⁰ Dar, în același timp, punctul de vedere al Sfântului Maxim demonstrează mai clar decât în oricare altă parte că își concepe o poziție de mijloc între alternativa lui Evagrie și a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul.

Teologia Sfintei Treimi la Sfântul Maxim pare să fie legată de principiul apofatic în două moduri: a) în faptul că este în întregime rezultatul revelației; b) în aceea că este prezentată ca parte a teologiei negative. Așadar, îl citează pe Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, care spune că Dumnezeu nu este cunoscut de noi nici ca Unitate, nici ca Trinitate.⁴⁵¹ Evident că această afirmație exclude oricare altă înțelegere a Sfintei Treimi în afara celei oferite de teologia negativă. Însă în acest context adecvat, același adevăr poate fi exprimat în termeni pozitivi: omul nu poate înțelege cum *Dumnezeu este și Unitate și Trinitate* în același timp.⁴⁵² Sau, într-o exprimare pozitivă, *Taina Sfintei Treimi este relația ei superlogică cu Unitatea*. Prin urmare, Trinitatea nu este în primul rând un concept „iconomic” și revelator, ci unul mistic, care stă mărturie a relației mistice dintre unitate și diversitate în Dumnezeu.

Dar chiar această dublă calitate a unității și diversității este caracteristică și creației. Diversificarea și unificarea, multiplicitatea și unitatea se determină reciproc în ea și se mențin una pe cealaltă în echilibru adecvat. Aici, înțelegerile hristologice se acordă bine cu analizele cosmologice. Același lucru este adevărat și în privința concepțiilor trinitare. Acestea înfățișează un echilibru similar între diferențiere și unitate sau, mai bine spus: al unității în

⁴⁴⁹ Cf. VON BALTHASAR, KI², p. 93.

⁴⁵⁰ Cf. ROQUES, RAM 25 (1949), p. 203 ff.

⁴⁵¹ *Amb* 10; PG 91, 1188 A; Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 35.

⁴⁵² *Vezi Amb* 10; 1168 AB.

diferențiere și al diferențierii în unitate. Prin urmare, acest aspect caracterizează deja cunoștința de Dumnezeu pe care o putem culege din creație: El se revelează ca unic Creator și Logos, și totuși lucrător în diversificare.

Acest aspect apare ilustrat clar în *Thal* 13, text care se leagă indirect de speculațiile trinitare.⁴⁵³ Triada: Existență, Înțelepciune și Viață, pe care Sfântul Maxim o menționează acolo, este, cu siguranță, după cum spune Sherwood, o altă adumbrire a Sfintei Treimi în creație⁴⁵⁴, dar se pare că el nu a remarcat *cum* funcționează această „revelație” trinitară. Ce anume reflectă în creație taina Sfintei Treimi? Răspunsul pare să fie acesta: Existența, așa cum este analizată prin contemplarea naturală, duce, în final, la *unitate* (un singur Logos); Înțelepciunea, analizată în același fel, ne conduce la *multiplicitate* (rațiunile cele multe), și cea din urmă, Viața, analizată ca mișcare de la multiplicitate la unitatea fără anihilare, *le împletește* într-o triadă perfectă.

Văzută din perspectiva credinței, aceasta este o reflecție autentică a tainei Sfintei Treimi, deși tocmai de așa natură, încât „să încurajeze” mintea să caute cunoștința de Dumnezeu, așa cum este El în Sine Însuși. Și ea *este* o astfel de reflecție pentru că însuși conceptul trinitar păstrează împreună aspectul unității și pe cel al multiplicității în Dumnezeu. Aici, din nou, chiar în punctul culminant al teologiei mistice, dialectica dintre unitate și diversitate constituie dinamismul ultim al gândirii Sfântului Maxim, fapt care explică, în același timp, de ce teologia lui trinitară trebuie să fie o teologie negativă.

Multiplicitatea și unitatea sunt integrate în creație astfel încât să ne stârnească uimirea, ca un fel de reflecție dumnezeiască (atunci când elementele triadei sunt privite ca însușiri ale lui Dumnezeu). Noi știm prin *credință* că ele nu se exclud reciproc în Dumnezeu, ci sunt una și aceeași, și că aceasta este chiar taina lui Dumnezeu, pe care omul o poate experia doar în unirea mistică. Atunci ea devine și unirea proprie omului însuși cu Dumnezeu în distincție absolută, adică în separare ontologică de Dumnezeu.

Principiul (λόγος) și modul (τρόπος) unirii mistice

Ultima concluzie ne duce acum, firește, către cea de *a doua* întrebare a noastră: Cum poate Sfântul Maxim, în pofida teologiei sale apofatice, să afirme un principiu (λόγος) și un mod (τρόπος) prin care se efectuează a

⁴⁵³ CCSG 7, p. 95.

⁴⁵⁴ Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 38. Vezi și BLOWERS, *op. cit.*, p. 177, n. 188.

cincea unire?⁴⁵⁵ Nu este această unire mai presus de toate conceptele? Nu cumva ideea unui λόγος raportat la om, care direcționează relația sa cu ceva de dincolo de natura sa, amenință coerența principiului (λόγος) naturii sale? Se pare că există două răspunsuri posibile la problema noastră în privința termenului λόγος. Unul este că Sfântul Maxim folosește aici termenul în sens figurativ, adică mistic. În ea însăși, această soluție poate părea plauzibilă, întrucât ne aflăm aici în domeniul teologiei mistice și deasupra oricăror legi logice. Dacă însă studiem exprimarea Sfântului Maxim, imediat pare mai puțin plauzibilă, pentru că el spune, fără echivoc, că Hristos a unit natura creată cu cea necreată, potrivit „principiului (λόγος) supranatural și modului (τρόπος) supranatural”, pe când, mai devreme, caracteriza principiul unificării creației sensibile și al celei inteligibile ca fiind „un λόγος mistic”. Pare a se referi aici la un anumit principiu și la un anumit mod și nu la ceva ce este înțeles doar în sens figurativ.

Dar, pe de altă parte, este la fel de limpede că nu se referă la un λόγος de tipul rațiunilor pe care le cunoaștem din creație, pentru că aceste rațiuni (λόγοι) definesc chiar natura ființelor create, fie substanțele lor diferențiate, fie creația ca întreg. Un λόγος privitor la om, care este deasupra naturii și a creației, ar altera sau ar elimina, în mod necesar, natura umană ca atare. Ar constitui o supernatură, în care natura umană ar fi înghițită. Acest aspect este clar în privința hristologiei Sfântului Maxim.⁴⁵⁶ De altfel, Sfântul Maxim este foarte categoric. El spune că este total imposibil să existe o natură creată care să nu fie de la început și întotdeauna în aceeași relație cu λόγος-ul ei sau care să fie susceptibilă de a crește sau de a descrește în ea însăși, căci λόγος-ul ei metafizic este întotdeauna desăvârșit în faptul că există.⁴⁵⁷ Înnoirea adusă de Hristos în omul căzut nu ține, așadar, de λόγος-ul naturii umane, ci de modul (τρόπος) ei. Desăvârșirea umanității pe care o realizează Hristos nu adaugă nimic naturii umane, ci doar împlinește ceea ce este în acord cu λόγος-ul ei, pentru că altfel, înnoirea ar distruge natura umană. Așa înțelege Sfântul Maxim teologia calcedoniană.⁴⁵⁸

Se pare că este exclusă astfel posibilitatea ca Sfântul Maxim să se refere în textul nostru la un fel de λόγος suprauman, care ar echilibra desăvâr-

⁴⁵⁵ Vezi *Thal* 48; CCSG 7, p. 335. Despre dualitatea λόγος-τρόπος, relevantă pentru concepția Sfântului Maxim despre îndumnezeire, vezi și LARCHET, *op. cit.*, pp. 77-82.

⁴⁵⁶ Cf. cap. I: A de mai sus.

⁴⁵⁷ Vezi *Amb* 42: PG 91, 1345 BC.

⁴⁵⁸ Vezi *ibid.* 1341 D.

șirea ultimă a omului în unirea mistică. Trebuie să încercăm celălalt răspuns posibil. Cel mai ușor mod de a-l aborda este prin intermediul celui alt termen al textului: *τρόπος*. Acest termen – care nu se raportează la ființă, ci la existență – este deschis inovației. Modul de existență al omului se modifică în Hristos și nu *λόγος*-ul naturii. Atunci când în Amb 41 Sfântul Maxim vorbește despre un „*τρόπος* supranatural”, folosește o expresie care se acordă deplin cu principiile sale teologice, căci, în viziunea sa, în Întrupare, rațiunile (*λόγοι*) naturale, care sunt întotdeauna aceleași, și modurile (*τρόποι*), care sunt „mai presus de fire”, se combină fără să-și afecteze reciproc sferile de influență.⁴⁵⁹ Și rezultatul este un „ipostas sintetic”, care unifică cele două moduri de existență într-o unitate, fără a le știrbi naturile și rațiunile (*λόγοι*).⁴⁶⁰ Unitatea aceasta a modurilor, legată de unirea firilor – așa cum Sfântul Maxim o înțelege în dezvoltarea proprie a teologiei de la Calcedon și de la Constantinopol – este și ceea ce permite o adevărată comunicare de însușiri (*communicatio idiomatum*), care presupune chiar perichoreza (*perichoresis*), așa cum arată Sfântul Maxim într-un pasaj important din Amb 5.⁴⁶¹ Astfel, Hristos pătimea dumnezeiește și săvârșea minuni omeneste. Prin urmare, suntem îndemnați să tragem concluzia că atunci când Sfântul Maxim afirmă un mod supranatural în care omul se unește mistic cu Dumnezeu dincolo de hotarele creației, în cea de a cincea mediere, această afirmație se referă la *modul divin al existenței umane*.

Dar ce se întâmplă cu *λόγος*-ul supranatural? Chiar și această expresie se lămurește acum. Nu în sensul că ar exista un *λόγος* comun mai înalt pentru cele două naturi în Hristos. Nu este nici o analogie aici între unitatea constituită din trup și suflet în om, pentru care există un *λόγος* comun, și unirea firii umane și a celei dumnezeiești în Hristos.⁴⁶² Analogia dintre aceste două unități se restrânge cu totul la faptul că ambele pot fi numite uniri sintetice.⁴⁶³ Și întrucât „ipostasul sintetic” întemeiat în Hristos, care include două naturi nedespărțite, este și trebuie să fie *cu desăvârșire unic*, nu este nici o analogie la nivel ontologic între acesta și „natura sintetică” a omului.⁴⁶⁴ Sfântul Maxim spune el însuși fără echivoc: nu există un *λόγος* comun care să efectueze o relație similară între naturi în Hristos, așa cum

⁴⁵⁹ În chip neștirbit – Părintele Dumitru Stăniloae. Vezi Amb 5; PG 91, 1056 A.

⁴⁶⁰ Cf. p. 62-63 f. de mai sus și VON BALTHASAR, KL², p. 242.

⁴⁶¹ Vezi PG 91, 1056 AB; cf. p. 44-45 de mai sus.

⁴⁶² Cf. cap III: A, 1; pp. 118-122 de mai sus.

⁴⁶³ Cf. p. 120 de mai sus.

⁴⁶⁴ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 243, care se referă la Ep 13; PG 91, 532 B.

există în „firile sintetice”.⁴⁶⁵ Este imposibil ca λόγος-ul din textul nostru să se refere la un lucru a cărui existență Sfântul Maxim o tăgăduiește aici. Dar mai există o altă posibilitate, căci tocmai lipsa de relativitate ontologică a naturilor în Hristos permite omului să se bucure de împărtășirea sa ipostatică – adică existențială – de la divinitate. Calea este deschisă pentru a afirma că omul are propriul său ipostas în Logos.⁴⁶⁶ Dar nu menționează textul nostru această relație ipostatică ca una ce se desăvârșește în unirea mistică fără alterarea naturilor? Și care este λόγος-ul la care se putea gândi Sfântul Maxim aici, decât *Logosul personal Însuși*, care este Ipostasul omului? Astfel, modul (τρόπος) pomenit în textul nostru este modul divin al existenței umane, iar λόγος-ul, de asemenea menționat, este Ipostasul dumnezeiesc al Logosului, în care omul își găsește împlinirea existențială.

Conceptul de extaz la predecesorii Sfântului Maxim

Cea de a treia și ultima întrebare prezintă o importanță similară: Ce caracter are pătrunderea extatică în Dumnezeu, pe care Sfântul Maxim pare să o afirme cu privire la cea de a treia mediere? Termenul pentru această „pătrundere” este perihoreză, fapt ce arată că și în acest punct ne aflăm în contextul hristologic, deoarece perihoreză este un termen cheie în hristologia Sfântului Maxim.⁴⁶⁷ Dar, pentru că pătrunderea aceasta se petrece în folosul întregii creații și totuși mai presus de creație, ni se pare însă adecvat să o numim extaz.

Aici, iarăși, ar trebui să examinăm mai întâi poziția predecesorilor Sfântului Maxim. Trei sunt scriitorii care trebuie luați în considerare în mod deosebit în această problemă: Sfântul Grigorie de Nyssa, Evagrie și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.⁴⁶⁸

Primul scriitor creștin care a elaborat o teorie teologică despre extaz este Sfântul Grigorie de Nyssa. Datorită investigațiilor lui Daniélou, suntem destul de bine informați în privința poziției acestui scriitor. Este clar că, în sensul lui cel mai larg, conceptul de extaz – care include chiar și alți termeni

⁴⁶⁵ *Ibid.* 532 B.

⁴⁶⁶ Cf. VON BALTHASAR, KL², p. 243.

⁴⁶⁷ Cf. cap. I: A.

⁴⁶⁸ Trebuie să presupunem o anumită legătură cu evaluarea neoplatonică a extazului la acei scriitori care – la fel ca și Sfântul Grigorie și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul – folosesc conceptul foarte mult.

în afară de ἔκστασις – exprimă o ieșire continuă din limitările lumii acesteia și o trecere de la opreliștile ei spre Dumnezeu cel Nepătruns.

Pot fi recunoscute patru tipuri sau trepte ale unei astfel de ieșiri: 1) ieșirea din păcat, prin asceză și prin despățimire, 2) ieșirea din lumea sensibilă în contemplare, 3) din lumea inteligibilă, printr-o contemplare mai înaltă și 4) extazul mistic, caracterizat ca o beție trează.⁴⁶⁹ Contextul mai larg al unei mișcări de ieșire treptată include astfel ideea unei curățiri ascetice și contemplative și un extaz final în sensul stric al cuvântului. Aceste două forme sunt desigur diferite, dar nu de un caracter cu totul distinct, pentru că, deși Sfântul Grigorie admite atât un extaz al clipei prezente, cât și o fericire finală, ideea unei ieșiri continue este atât de dominantă în gândirea sa, încât poate să vorbească chiar despre un progres și o tensiune în privința lui Dumnezeu și a omului, care continuă în eternitate (cf. ideii sale binecunoscute de *epectază*).⁴⁷⁰

Sfântul Grigorie spune despre extaz, în sens strict, că omului îi este posibil să iasă din natura sa, ca să spunem așa, chiar înainte de a părăsi trupul – ca în cazul diaconului Ștefan.⁴⁷¹ Având în vedere concepția sa despre viața spirituală ca proces, el o numește, mai departe, „extaz către cele dumnezeiești” etc.⁴⁷² Ca atare, este considerat ca o stare de fericire – sub acest aspect, diferă de Origen, care nu credea în extaz⁴⁷³ – și înțeles ca o stare mistică.⁴⁷⁴ În sfârșit, Sfântul Grigorie îl înțelege ca ieșire din sine (ἔκστασις ἑαυτοῦ), termen relevant în cazul misticului pregătit pentru taine mai înalte, reîntors în rai prin nepățimire.⁴⁷⁵

Doctrina Sfântului Grigorie despre extaz este bogată și variată, dar ceea ce este deosebit de interesant în ea este faptul că implică ideea unei ieșiri, a unei înaintări continue, chiar și în viața veșnică, idee care marchează contextul specific în care trebuie înțeleasă. Ar mai trebui adăugat poate că ideea vieții creștine ca o „călătorie” continuă a minții spre Dumnezeu – deși fără

⁴⁶⁹ Cf. DANIELÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 260. – Despre conceptul de beție trează la Sfântul Grigorie și despre contextul lui în gândirea timpurie, vezi H. LEVVY, *Sobria ebrietas* (beihefte zu ZNW 9), Giessen, 1929.

⁴⁷⁰ Despre acest concept – pentru care DANIELÉLOU a folosit [născocit] expresia *epectază* a Sfântului Grigorie – vezi P. DESEILLE, *art. „Epectase”*, DSp 4, col. 785-788.

⁴⁷¹ Vezi *Or. In S. Steph.*; PG 46, 713 BC; cf. DANIELÉLOU, *op. cit.*, p. 267.

⁴⁷² Cf. DANIELÉLOU, *op. cit.*, p. 273.

⁴⁷³ Vezi însă VÖLKER, *Gregor von Nyssa*, p. 204 cu n. 5, care nu vede o diferență reală.

⁴⁷⁴ Cf. DANIELÉLOU, *op. cit.*, pp. 261 și 265.

⁴⁷⁵ Vezi *In Cant. cant., hom. 1*; JAEGER, 6, p. 25; CF, DANIELÉLOU, *op. cit.*, p. 182.

conceptul adițional de epectază – se întâlnește și la Sfântul Diadoh al Foticeii.⁴⁷⁶ Aflăm astfel că cel ce îl iubește pe Dumnezeu, înaintează neîncetat spre Dumnezeu în iubire⁴⁷⁷, și, prin urmare, nădejdea este definită ca „călătorie” (ἐκδημία) a minții în iubire către lucrul nădăjduit.⁴⁷⁸ De asemenea, ideea „călătoriei” (ἐκδημία) minții spre Dumnezeu este prezentă și la Sfântul Grigorie de Nazianz.⁴⁷⁹

Poziția lui Evagrie se opune într-o oarecare măsură celei a Sfântului Grigorie de Nyssa. El împărtășește scepticismul lui Origen privitor la extazul emoțional. În acest sens, pare să îl identifice cu o înclinație spre rău sau cu patimile și cu o slăbiciune ca μανία.⁴⁸⁰ El pare să fi adoptat o poziție similară cu cea a Sfântului Grigorie de Nyssa și cea a Sfântului Diadoh al Foticeii în raport cu extazul în sens de ieșire sau „călătorie”. Termenul pe care îl folosește Sfântul Diadoh pentru a descrie acest proces, ἐκδημία, a fost de fapt un cuvânt evagrian.⁴⁸¹ Evagrie îl înțelege ca pe o plecare progresivă de la lumea simțurilor și a imaginațiilor spre comuniunea desăvârșită a minții golite cu Dumnezeu.⁴⁸² Prin urmare, ceea ce exclude el nu este extazul în sensul de stare în afara lucrurilor create – căci golirea rugăciunii curate presupune chiar aceasta –, ci extazul în sensul de poziționare în afara sinelui.⁴⁸³ Dacă putem vorbi de un concept de extaz la Evagrie, în ciuda faptului că el este sceptic cu privire la toate felurile de experiențe extatice populare, este cu siguranță un extaz în sens restrâns, care desăvârșește și nu transcende funcția minții pure.⁴⁸⁴

În cazul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul însă, extazul înseamnă tocmai această plecare din sine însuși, și, din acest motiv, poziția Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul și cea a lui Evagrie au fost descrise ca fiind în

⁴⁷⁶ El vorbește despre o „emigrare” departe de Dumnezeu, vezi *Cap. gnost.* 36; DES PLACES, p. 105, p. 105, 18.

⁴⁷⁷ *Cap. gnost.* 14; DES PLACES, p. 91, 15 f.

⁴⁷⁸ *Cap. gnost., Prol.*; DES PLACES, p. 84, 4 f.

⁴⁷⁹ Vezi *Or.* 6, 2; PG 35, 724 A.

⁴⁸⁰ Vezi *Cap.* 33. 9; PG 40, 1265 B și *De octo vit. cogitat.* 9; PG 40, 1276 A.

⁴⁸¹ Vezi, de ex., *De orat.* 46; PG 79, 1176 D; cf. HAUSHERR, „Ignorance infinie”, OCP 1936, p. 351, n. 62.

⁴⁸² Cf. J. KIRCHMAYER, *art.* „Extase chez le Pères de l'Église”, DSp 4, col. 2100.

⁴⁸³ Vezi studiul pătrunzător despre extaz la Sfântul Maxim în raport cu Evagrie și cu Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, la SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 139; cf. VON BALTHASAR, KL², p. 350.

⁴⁸⁴ Vezi și B. KRIVOCHINE, „The Holy Trinity in Greek patristic mystical Theology”, *Sobornost* (1957), p. 468.

contradicție categorică una cu cealaltă.⁴⁸⁵ Atât Sherwood, cât și von Balthasar au încercat totuși să arate că nu este corect să stabilim o distincție așa de netă între cele două poziții și că aceasta ar duce, mai întâi de toate, la o evaluare necorespunzătoare a poziției Sfântului Maxim, care s-a folosit de ideile ambilor.⁴⁸⁶ Cu toate acestea, nu pare să fie nici o îndoială în privința atitudinii favorabile a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul față de extaz în sens strict, deși termenul ἔκστασις apare rar în operele lui și nu a devenit încă *terminus technicus*.⁴⁸⁷

Aici, poziția lui nu exclude aspectul de „călătorie” în afara lumii, pe care îl accentuează din aceleași motive ca și Sfântul Grigorie de Nyssa și Evagrie: nici o unire cu Dumnezeu nu este posibilă fără curățire completă.⁴⁸⁸ Văzut din această perspectivă, extazul ca răpire este pur și simplu capătul final al plecării progresive din lume și apogeul căii negative (*via negativa*).⁴⁸⁹ Acest aspect este exprimat în diferite moduri⁴⁹⁰, iar importanța lui este ilustrată prin faptul că termenii „călătorie” și „extaz” sunt folosiți ca sinonime.⁴⁹¹ Această plecare este descrisă ca beție trează, după expresia Sfântului Grigorie de Nyssa, și este identică cu extazul în sens propriu.⁴⁹² Cel de al doilea aspect arată totuși că prin extaz se înțelege o unire mai presus de intelect și o vedere nemijlocită a lui Dumnezeu.⁴⁹³ Aspectul acesta propriu extazului este mai departe caracterizat prin accentul pus pe trăsătura

⁴⁸⁵ Vezi HAUSHERR, *art. cit.*, pp. 351-362, care totuși a căzut de acord cu VILLER, RAM 11 (1930), p. 248, n. 141, că Sfântul Maxim considera că acești doi scriitori sunt în deplină armonie și chiar a încercat să arate cum Sfântul a reușit să unească învățăturile lor.

⁴⁸⁶ Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 124-128, n. 1 și VON BALTHASAR, KL², p. 88.

⁴⁸⁷ Vezi ROQUES, *art. Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys*, DSP 2, Paris 1953, col. 1896 și VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 201.

⁴⁸⁸ Cf. ROQUES, *art. cit.*, col. 1898, care subliniază diferența dintre Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și Sfântul Grigorie de Nazianz, prin aceea că el admite aspectul ἐκδημία doar la Sfântul Grigorie (împreună cu Origen și Evagrie), dar recunoaște și un aspect de ἔκστασις, și încă unul predominant la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Însă VÖLKER, în *op. cit.*, pp. 201 f., 204, 208 ff., a demonstrat similaritatea cu consecințe ample ce există între Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul în privința conceptului de extaz, deși el subliniază accentul mai clar al Sfântului Grigorie pe pregătirea ascetică (p. 217).

⁴⁸⁹ Cf. ROQUES, *art. cit.*, col. 1897.

⁴⁹⁰ Vezi, de ex., ἐκβαίνειν despre Hristos în *De div. nom.* 1, 4; PG 3, 592 AB.

⁴⁹¹ Vezi *De div. nom.* 3, 2; PG 3, 681 D.

⁴⁹² Cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 202.

⁴⁹³ Cf. ROQUES, *art. cit.*, col. 1898 și VÖLKER, *op. cit.*, p. 205.

lui pasivă – faimosul concept de „*pătimire a divinității*”⁴⁹⁴ – și, în același timp, prin afirmația că se petrece *în iubire* (și ἔρως, și ἀγάπη), probabil datorită inspirației Sfântului Grigorie de Nyssa.⁴⁹⁵ În final, mai putem observa că, după părerea lui Völker, extazul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul nu este doar piscul natural și logic al teologiei negative, ci și ceva mai mult: expresia unei experiențe personale pozitive.⁴⁹⁶

Găsim trei tipuri de extaz reprezentate la predecesorii Sfântului Maxim: „călătoria” evagriană, care duce la mintea golită, receptor al cunoștinței Sfintei Treimi, tipul gregorian al unei continue „călătorii” în beția binecuvântată și trează și, în sfârșit, extazul în sens propriu, în afara sinelui, ca „pătimire” a divinității, așa cum îl găsim la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Caracteristic primului tip de extaz este faptul că nu se extinde dincolo de capacitatea naturală a minții; celui de al doilea, că ajunge dincolo de toate și totuși nu găsește odihnă. Cel de al treilea tip însă se caracterizează prin aceea că pare să primească, în răpire, un fel de informație supraintelectuală despre Dumnezeuirea Însăși. Care este poziția Sfântului Maxim în raport cu aceste tipuri de extaz?

Sfântul Maxim și diferitele tipuri de extaz

Se poate spune de la început că atât aspectul „călătoriei”, cât și cel de extaz propriu-zis sunt reprezentate la Sfântul Maxim, dar el nu se identifică cu nici una din cele două poziții. În privința *epectazei*, Sfântului Grigorie de Nyssa pare evident că o respinge din cauza consecințelor ei filozofice, fiindcă el nu identifică odihna veșnică cu mișcarea.⁴⁹⁷ Arată că apreciază paradoxul gregorian al prezenței divine mistice și al distanței umane, folosind o expresie ca „mișcare eternă stabilă”, și echilibrând-o prin paradoxul propriu: „odihnă pururea mișcătoare”.⁴⁹⁸ În privința felului cum Sfântul Maxim combină elementele evagriene și dionisiene, Sherwood a realizat o analiză exhaustivă a problemei înțelegerii *epectazei* la Sfântul Maxim, iar concluziile noastre se vor baza, într-o bună măsură, pe studiul lui.⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ Cf. VÖLKER, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁹⁵ Cf. ROQUES, *art. cit.*, col. 1900 f. și VÖLKER, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁹⁶ Vezi VÖLKER, *op. cit.*, p. 215 ff.

⁴⁹⁷ Vezi *Gnost* 2. 88; PG 90, 1165 D-1168 A; cf. DESEILLE, *art. cit.*, col. 786.

⁴⁹⁸ Vezi *Thal* 65; CCSG 22, p. 285; cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 564.

⁴⁹⁹ Vezi SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, pp. 124-154.

Atunci când Sfântul Maxim folosește ideea de extaz, cu aspectul de „călătorie”, firește că este inspirat de Evagrie, deoarece acest aspect este atât de strâns legat de ideea sa generală de dezvoltare duhovnicească – rolul nepătimirii în *viața practică*, importanța depărtării de imaginații și chiar de noțiuni în *viața contemplativă* etc. – ce provine tot de la Evagrie, deși Sfântul Maxim o modifică aducând corectările sale antiorigeniste. El vorbește atât despre o „călătorie”, cât și despre o „răpire”. Astfel, în rugăciunea curată, mintea trece dincolo de toate lucrurile⁵⁰⁰, sau trece dincolo de trup și de lume.⁵⁰¹ Omul virtuos „călătorește” spre Dumnezeu și o ἐκδημία (călătorie) se petrece în rugăciune.⁵⁰²

Însă specific Sfântului Maxim este faptul că accentuează unele elemente care îi permit să fie mai radical decât Evagrie. El subliniază că răpirea minții se realizează în iubire⁵⁰³, în special în iubirea cu aspectul de dorință (ἔρωσ τῆς ἀγάπης), și că mintea, în această „călătorie”, găsește comoara divină și nu se mai simte nici pe sine, nici vreun lucru oarecare. Chiar și Evagrie concepe mintea golită într-un mod similar și privește cunoștința Sfintei Treimi ca pe o cunoștință mistică, supranaturală în raport cu mintea ca atare, însă pune accent totuși pe capacitatea minții în așa măsură încât lasă impresia unei atitudini intelectualiste. Sfântul Maxim evită tocmai această atitudine atunci când combină accentul pe ideea că mintea nu se mai știe pe sine în „călătoria” ei finală, cu referirea la *alte* creaturi, fapt care, de asemenea, subliniază caracterul ei limitat.⁵⁰⁴

Trebuie, așadar, să fim de acord cu Sherwood, care spune că Sfântul Maxim nu îl urmează niciodată pe Evagrie până într-atât, încât să afirme o capacitate naturală a minții pentru cunoștința Sfintei Treimi.⁵⁰⁵

O atitudine similară poate fi observată la Sfântul Maxim și în privința aspectului de extaz propriu-zis, așa cum a fost dezvoltat de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul. Ideea dionisiană de „pătimire a Dumnezeirii” este acceptată de Sfântul Maxim într-o oarecare măsură, deși într-o formă modifi-

⁵⁰⁰ *Char* 1. 10; CSC, p. 52; cf. 1. 19; p. 56.

⁵⁰¹ *Ibid.* 2, 61; p. 122.

⁵⁰² *Ibid.* 2. 28; p. 104 și 3. 20; p. 152.

⁵⁰³ *Ibid.* 1. 12; p. 54.

⁵⁰⁴ „Nu mai simte nici vreun lucru oarecare”. Vezi *ibid.* 1. 10; p. 52 și 2. 6; p. 92.

⁵⁰⁵ SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 141: „...Sfântul Maxim nu preia nicăieri concepția evagriană în așa măsură încât să lase impresia că mintea curată sau desăvârșită ar avea o putere de a percepe cunoștința Sfintei Treimi...; cu atât mai puțin că sufletul ar putea să se vadă pe sine în rugăciune.”

cată.⁵⁰⁶ O astfel de modificare se datora, evident, faptului că cercurile mono-energiste și monotelite exploatau conceptul dionisian în favoarea lor.⁵⁰⁷ Sfântul Maxim interpretează expresia dionisiană „a pătimi nesfârșitul” ca însemnând o *pătımire a mișcării*.⁵⁰⁸ Și adaugă, mai departe, că cel ce iubește ceva cu siguranță pătimește extaz către ceea ce iubește.⁵⁰⁹

Sfântul Maxim acceptă ideea Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul în așa fel, încât lucrarea umană se menține, iar posibilitatea unei înțelegeri monotelite este exclusă. Pătımirea este transferată în domeniul mișcării și al voinței și stârnește lucrarea în loc să o elimine. Când, mai târziu, Sfântul Maxim a trebuit să explice prima sa interpretare, el a înfățișat și mai clar acest punct de vedere.⁵¹⁰ Pentru Sfântul Maxim, ideea pasivității extatice indică de la sine însăși dominanța harului în îndumnezeire.⁵¹¹ Omul îndumnezeiește un extaz care îl duce dincolo de sine, adică dincolo de capacitatea naturală, în harul pur.⁵¹² El acceptă că în sensul acesta etapa ultimă a desăvârșirii duhovnicești, pe care el e dispus să o numească „repaos”, se numește *πάθος*, care unește astfel pe om cu Dumnezeu pe temeiul harului propriu lui Dumnezeu.⁵¹³

Sfântul Maxim oferă un rezumat foarte clar al poziției sale în raport cu extazul și cu pătımirea în *Thal 22*, unde arată cum omul trece de la contemplarea rațiunilor (*λόγοι*) lucrurilor, care sunt create din nimic, la Cauza divină în *neștiință* și atunci este corect spus că *pătımeste*, căci el nu mai este efectiv dincolo de limitele sale naturale – deși este activ în cadrul lor –, dar este *iluminat de harul dumnezeiesc*.⁵¹⁴ Așadar, la Sfântul Maxim, extazul implică o adevărată ieșire din sine, în sensul Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, în sfera inefabilă a divinității⁵¹⁵, și aceasta este înțeleasă ca o pătımire a Dumnezeirii, în aceea că nu se datorează unei lucrări umane, ci harului dumnezeiesc. Pe de altă parte, acest lucru nu elimină voința liberă, ci mai degrabă este o afirmare a ei într-o „depășire voluntară” (*ἐκχώρησις*

⁵⁰⁶ Despre acceptarea aceasta, vezi VÖLKER, „Der Einfluss Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor”, în STOHR, *Universitas I*, p. 249.

⁵⁰⁷ Cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 128, n. 5.

⁵⁰⁸ *Amb 7*; PG 91, 1073 B.

⁵⁰⁹ *Ibid.* 1073 C.

⁵¹⁰ Vezi *ThPol 1*; PG 91, 33 C-36 A; cf. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 130, 135.

⁵¹¹ Mai vezi *Amb 7*; PG 91, 1237 AB.

⁵¹² Vezi *Amb 20*; PG 91, 1237 AB.

⁵¹³ *Ibid.*; 1237 D.

⁵¹⁴ CCSG 7, p. 141.

⁵¹⁵ Vezi *Gnost 1*. 81; PG 90, 1116 B; cf. VON BALTHASAR, *KL*², p. 636.

γνωμική) – ca să folosim traducerea lui Sherwood –, adică o călătorie a voinței spre singura realitate care poate satisface dorința naturală a omului și odihnește toată mișcarea lui: Dumnezeu Însuși.⁵¹⁶

Sherwood a accentuat corect importanța deosebită a acestei soluții dialectice a Sfântului Maxim la problema complicată a voinței umane și a pasivității umane în îndumnezeire. Soluția implică folosirea ideii dionisiene de extaz, care menține strict prăpastia dintre creat și necreat, și evită toate consecințele monotelite ale ideii de pătimire a divinității, fără a diminua rolul suprem al harului. Din nou trebuie să recunoaștem justetea constatării lui Sherwood că influența Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul este evidentă, dar că Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul nu a atins niciodată o asemenea claritate.⁵¹⁷

Sfântul Maxim acceptă și modifică pozițiile predecesorilor săi, atât în ce îl privește pe Evagrie, cât și în privința Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. Mai poate fi spus totuși ceva despre contribuția personală? Cum este elaborată dialectica pe care am menționat-o? Există de fapt un număr de observații care pot aduce mai multă lumină asupra problemei. Și von Balthasar și Sherwood au indicat soluția, dar nici unul nu pare să fi tras toate concluziile posibile.

În capitolul al II-lea am început prezentarea cosmologiei Sfântului Maxim cu o referire la ideea unei prăpăstii (χάσμα) între Dumnezeu și întreaga creație. Am văzut acum că prăpastia este menținută de Sfântul Maxim chiar și în teologia mistică, în pofida faptului că cea de a cincea mediere presupune o unificare a naturii create cu cea necreată. Mediarea aceasta se petrece într-o „depășire voluntară” din partea omului și printr-un har iluminator, din partea lui Dumnezeu. Pe temelia dorinței sale naturale de Dumnezeu ca adevărat scop al său, omul pătimește, în final, harul dumnezeiesc și este astfel îndumnezeit. Se petrece o unificare fără contopire sau fără schimbare a naturii create și a celei necreate, unificare care totuși le aduce într-o unitate inseparabilă. Dar acest lucru înseamnă că se produce, de fapt, în conformitate cu principiile care guvernează unirea celor două naturi în Hristos, potrivit convingerilor calcedoniene ale Sfântului Maxim, principii care, așa cum am văzut, îndeplinesc un rol la fel de decisiv în cosmologia și în antropologia sa.

⁵¹⁶ Vezi *Amb 7*; PG 91, 1076 BC; cf. SHERWOOD, în ACW, pp. 49 și 95. Faptul că energia naturală a omului nu este suprimată în îndumnezeire este afirmat cu putere și de LARCHET, *op.cit.*, p. 293 f. Mai vezi și discuția lui detaliată despre extaz la Sfântul Maxim, *ibid.*, pp. 282-288.

⁵¹⁷ Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, p. 137.

Hristologia și unirea mistică

Aceste constatări ne fac să ne întrebăm dacă există alte indicii ale faptului că unirea mistică este înțeleasă conștient de Sfântul Maxim în termeni hristologici. În realitate există. Să ne referim mai întâi la faptul că Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul a prezentat odată ideea îndrăzneată a unui *extaz al lui Dumnezeu*. Acest extaz implică „călătoria” lui Dumnezeu în afară de Sine în iubire, în cazul Întrupării divine a lui Hristos, și este înțeleasă ca exemplu al caracterului extatic a toată iubirea.⁵¹⁸ Ideea aceasta este interesantă prin aceea că introduce o corespondență între Dumnezeu și om ca subiecte iubitoare. Are loc o „călătorie” extatică a lui Dumnezeu Însuși în lumea creată. Dar și mai interesant este faptul că Sfântul Maxim folosește acest tip de gândire – deși într-un mod restrâns – și arată că divinitatea, care este în Sine nemișcată, se mișcă totuși ca ἔρωσ and ἀγάπη, și, în același timp, ca obiect al iubirii, Ea mișcă spre Sine cele ce sunt capabile de a primi această lucrare.⁵¹⁹ Există astfel un fel de mișcare reciprocă între Dumnezeu și om, a unuia spre celălalt, deși fără nici o amestecare.

Sfântul Maxim merge mai departe și oferă o explicație a caracterului acestei mișcări divine. Astfel, divinitatea, în calitate de cauză a cercetării cu privire la *modul existenței ei*, se spune că este mișcată.⁵²⁰ Ultima afirmație ar trebui comparată acum cu ceea ce spune Sfântul Maxim în *Char* 1.100. Acolo aflăm că, atunci când mintea – care se sălășluiește în Dumnezeu, adică la cel mai înalt grad al desăvârșirii prin unire mistică – caută arzând de dor rațiunile (λόγοι) care privesc pe Dumnezeu Însuși, adică pe cele privitoare la ființa Lui, nu primește nici o încurajare, dar este totuși mângâiată de însușirile dumnezeiești.⁵²¹ Dacă ne reamintim acum distincția maximiană dintre „principiul naturii” și modul de existență”, putem să înțelegem mai ușor cele pe care Sfântul Maxim vrea să le spună. În privința omului, nu „principiul naturii”, ci „modul de existență” va fi înnoit, iar diferitele virtuți pe care omul le dobândește în *viața practică* aparțin tot acestui „mod de existență” transformat. Atunci când Sfântul Maxim spune că Dumnezeirea este mișcată, în calitate de Cauză a „cercetării modului existenței Sale”, acest lucru

⁵¹⁸ *De div. nom.* 4, 13; PG 3, 712 AB; cf. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 202.

⁵¹⁹ *Amb* 23; PG 91, 1260 C.

⁵²⁰ *Ibid.*; 1260 D. P. BLOWERS a analizat acest concept în articolul său: „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of «perpetual progress»”, *Vigiliae Christianae* 46 (1992), pp. 151-171.

⁵²¹ CSC, p. 88.

trebuie să fie o referire la „încurajarea” pe care o menționează în *Char* 1.100. Căutarea rațiunilor privitoare la ființa lui Dumnezeu nu este satisfăcută, dar căutarea cu privire la „modul existenței” Sale – care este nedespărțit de relația cu creația Sa – este satisfăcută prin iluminarea asupra însușirilor Lui. Acum, aceste însușiri sunt într-o oarecare măsură identice cu reflecțiile Sfintei Treimi pe care „contemplarea naturală” le poate descoperi în creație și, de asemenea, în virtuțile omului, ca locuri ale întrupării divine. Putem trage concluzia că Sfântul Maxim consideră că Dumnezeu, sub aspectul întrupării Sale multiple în lume, este mișcat *către om*, iar această mișcare este un răspuns la căutarea modului divin de existență.

Trebuie să adăugăm aici că aceasta este poziția Sfântului Maxim în hristologia sa: în modul existenței sale omul a primit o înnoire îndumnezeitoare în Hristos și tot în sfera modului de existență se petrece *communicatio idiomatum* ca *perihoreză*. Întrepătrunderea umanului și a divinului în Hristos se reflectă astfel în unirea mistică cu Dumnezeu. Lucrul acesta mai are și alte consecințe. Într-un pasaj din *Amb* 10, Sfântul Maxim nu spune doar că omul și Dumnezeu își sunt paradigme unul altuia, ci și că Dumnezeu se face om în măsura în care omul, din dragoste (pentru Dumnezeu), se îndumnezeiește și că „*omul este răpit de Dumnezeu cu mintea spre cele ce nu se pot cunoaște într-atât cât omul, prin virtuți, îl face arătat pe Dumnezeu, nevăzut după fire*”.⁵²² Aici câteva detalii prezintă un interes deosebit. Mai întâi de toate, Sfântul Maxim folosește formula *tantum-quantum*, care se leagă intim de hristologia sa în general și de folosirea ideii de *perihoreză*, în particular.⁵²³ În al doilea rând, potrivit concepției lui, dragostea omului este lucrătoare în îndumnezeirea lui; iubirea trece dincolo de granițele firii umane. În al treilea rând, și acest lucru este foarte important, există o corespondență între extazul omului către Dumnezeu și manifestarea virtuților în om. Întrucât această manifestare este înțeleasă ca întrupare și pentru că aceste virtuți sunt reflecții ale însușirilor divine și, ca atare, manifestări ale „extazului” lui Dumnezeu către om – dacă ni se permite să folosim terminologia Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul –, evident, ele reprezintă „încurajarea” care i se dăruiește omului în unirea mistică.

Așadar, observăm că *dorința naturală a omului, căutând împlinire, își găsește odihna în El printr-un proces de întrepătrundere, care menține prăpastia dintre stabilitatea naturilor, dar comunică modurile de existență ca*

⁵²² Vezi *Amb* 10; PG 91, 1113 BC. SHERWOOD, în ACW, p. 90 atrage atenția asupra acestui pasaj, dar el nu îl folosește în măsura în care ar fi putut să o facă.

⁵²³ Cf. p. 45 de mai sus.

virtuți umane și attribute divine. Această atitudine – care este calcedoniană în sens maximian și nimic altceva – explică de ce Sfântul Maxim nu folosește cu același sens expresia extazului dionisian și a „călătoriei” evagriene. Minte este iluminată de Dumnezeu în cadrul firii ei și numai în iubire și „călătorie gnostică” omul trece dincolo de sine însuși. Astfel, îndumnezeirea coincide, se pare, cu propria iluminare a omului – cu desăvârșirea facultății sale intelectuale –, dar această iluminare, la rândul ei, se bazează pe virtuți – pe desăvârșirea facultăților pătimitoare ale omului.

Sfântul Maxim poate astfel să păstreze accentul dublu pe distincție și diferențiere, pe de o parte, și pe unitate naturală și unificare supranaturală în iubire, pe de altă parte. Este adevărat ceea ce a spus von Balthasar că unirea supremă cu Dumnezeu se împlinește nu numai în poftă, ci și în și prin păstrarea distincției.⁵²⁴ Principiul călăuzitor al acestei teze se confirmă mult mai clar.

11. Îndumnezeirea – scopul vieții umane

Trebuie să încheiem prezentarea antropologiei Sfântului Maxim cu o scurtă descriere a concepției sale despre îndumnezeire. Se cuvine astfel din mai multe motive. Unul este că în viziunea Sfântului Maxim medierea se împlinește în îndumnezeire. Un altul este că îndumnezeirea, așa cum o înțelege Sfântul Maxim, este expresia perfectă a principiului unirii în diferențiere, pe care l-am descoperit ca idee centrală a gândirii sale.

Conceptul creștin de îndumnezeire a parcurs o dezvoltare lungă înainte de Sfântul Maxim și poziția sa ar trebui înțeleasă pe fondul acesta. Pentru scopul urmărit de noi, nu este necesară o prezentare mai elaborată a acestei istorii. Curentul general este coerent, iar ideea de îndumnezeire la Sfinții Părinți greci a fost tratată destul de bine într-un număr de monografii.⁵²⁵

⁵²⁴ Vezi VON BALTHASAR, KL², p. 90.

⁵²⁵ Studii clasice sunt LOT-BORODINE, „La doctrine de la deification dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle”, RHR 105-106 (1932), pp. 5-43, 525-574 și 107 (1933), pp. 8-35 și J. GROSS, *La divinization du Chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938. O valoroasă prezentare sumară este DALMAIS, art. „Divinisation: II. Patristique grecque”, DSp 3, coll. 1376-1389. Un studiu mai recent, generos sub multe aspecte, este oferit de LARCHET, *op. cit.*, cu o referire specială la Sfântul Maxim.

*Conceptul de îndumnezeire
în tradiția creștină de dinaintea Sfântului Maxim*

Părinții greci timpurii, ca Sfântul Irineu, Sfântul Clement al Alexandriei și Origen, au avut cu siguranță un concept de îndumnezeire legat în special de ideea chipului lui Dumnezeu în om și a înfierii omului în Hristos⁵²⁶, dar o teologie a îndumnezeirii nu a fost dezvoltată decât începând de la Sfântul Atanasie. Se poate spune că această teologie a avut ca punct de plecare binecunoscutul dicton: „Logosul S-a făcut om pentru ca noi să ne facem dumnezei...”⁵²⁷ Această afirmație – pe care ar trebui să o remarcăm, pentru că ea cuprinde aspectul reciprocității în Hristos, aflat la rădăcina formulei *tantum-quantum*, de exemplu, așa cum o găsim la Sfântul Maxim – a fost elaborată în două idei integrate, ambele bazate pe Întruparea lui Hristos: 1) comunicarea cunoștinței despre Dumnezeu prin revelația lui Hristos și 2) pătimirea lui Hristos pentru a obține nemurirea pentru oameni. Adoptarea oamenilor în filiația divină se identifică mai departe cu îndumnezeirea la Sfântul Atanasie, după cum a fost și în tradiția anterioară, deși, în același timp, se specifică faptul că acest fel de asimilare în Dumnezeu nu trebuie înțeles ca identificare.⁵²⁸ Filiația divină este chiar scopul Întrupării.⁵²⁹ Desigur că există în final un accent puternic pe Botez și pe Sfântul Duh, ca agent ultim al îndumnezeirii.⁵³⁰

Părinții capadocieni, în general, îl urmează pe Sfântul Atanasie. Atât Sfântul Vasile cel Mare, cât și Sfântul Grigorie de Nazianz oferă o descriere explicită a ideii de îndumnezeire, cu toate că atitudinea lor este restrictivă pentru a evita posibilele interpretări greșite.⁵³¹ Unele perspective noi au fost adăugate de Sfântul Grigorie de Nyssa, care a fost totuși destul de reținut. El a pus un accent puternic pe distanța (διόστημα) care există între Dumnezeu și om și, de asemenea, pe diferența dintre caracterul imuabil al lui Dumnezeu și caracterul pururea mișcător al omului. Acceptând liber acest caracter

⁵²⁶ Pentru importanța acestei idei la Irineu, vezi, de ex., A. GILG, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, München 1955, p. 38 f.; pentru diferite aspecte ale ideii la Origen, vezi CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu*, pp. 164 (rolul harului), 230 ff. (împărtășirea de Hristos prin virtuți), 233 (îndumnezeirea minții) și 240 (rolul iubirii).

⁵²⁷ *De incarn. Verbi* 54; PG 25, 192 B.

⁵²⁸ Cf. DALMAIS, *art. cit.*, col. 1381 și GILG, *op. cit.*, p. 84 ff.

⁵²⁹ Cf. BURGHARDT, *The Image of God*, p. 124 f.

⁵³⁰ Cf. GILG, *op. cit.*, p. 86.

⁵³¹ Cf. DALMAIS, *art. cit.*, col. 1382 f.; despre Sfântul Grigorie de Nazianz, vezi și PLAIGNEUX, *Grégoire de Nazianze*, pp. 186 și 427.

mișcător, Hristos a eliberat omul din robia morții – aspect important al îndumnezeirii, de la bun început. El adaugă la importanța Botezului, primit prin credință, o înțelegere a Sfintei Euharistii ca unificare a trupului îndumnezeit al lui Hristos cu al nostru.⁵³² Așadar, îndumnezeirea este înțeleasă explicit pe baza unirii Logosului cu omul întreg, unire prin care natura umană se îndumnezeiește în El.⁵³³

Elaborarea acestei idei arată că dezvoltarea ei ulterioară este adânc înrădăcinată în hristologie. În realitate, dezvoltarea ulterioară a hristologiei a favorizat acceptarea îndumnezeirii ca element permanent al doctrinei creștine. Se poate vedea acest lucru, de exemplu, la Sfântul Chiril al Alexandriei, pentru care îndumnezeirea devine certitudine pe temeiul dublei consubstanțialității a lui Hristos. Sfântul Chiril evidențiază faptul că natura umană se îndumnezeiește în Hristos, în principiu, pe baza Întrupării, iar această îndumnezeire se realizează în cazul fiecărui om în parte prin harul Duhului Sfânt.⁵³⁴ Sfântul Chiril înțelege asemănarea cu Dumnezeu ca aparținând tărâmului sfințeniei, pe temeiul misiunii omului de a realiza asemănarea în sine însuși, ceea ce duce la o evaluare a virtuților în asociere cu conceptul de sfințenie ontologică, ce caracterizează concepția lui despre îndumnezeire.⁵³⁵

Un element nou a fost introdus de Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul, în scrierile cărui cuvântul $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ a înlocuit, în cele din urmă, $\theta\epsilon\omicron\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$, ca termen teologic tehnic.⁵³⁶ Aici remarcăm influența târzie a neoplatonismului. Altminteri, Sfântul Dionisie nu merge mai departe decât predecesorii săi. El accentuează că îndumnezeirea este scopul creației și o vede realizată în

⁵³² Cf. DALMAIS, *art. cit.*, col. 1383.

⁵³³ Vezi de ex., GAÏTH, *La conception de la liberté*, p. 150 f.

⁵³⁴ Cf. DALMAIS, *art. cit.*, col. 1384.

⁵³⁵ Cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 83.

⁵³⁶ Termenul $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ a fost folosit mai devreme, deși nu ca termen tehnic. Astfel, există un număr de exemple ale folosirii lui în cadrul teoriei comune despre îndumnezeire la Sfântul Grigorie de Nazianz, de ex., următoarele pasaje: Or. 25, 16; PG 35, 1221 B (despre îndumnezeirea lui Hristos ca neprogresivă); Or. 39, 16; PG 36, 353 B (despre îndumnezeirea trupului lui Hristos la botezul Său); Or. 21, 2; PG 35, 1084 C (relația cu contemplația); Or. 25, 2; PG 35, 1200 B (realizată prin Împărtășanie) și Poem. Mor.; PG 37, 957 A (efectuată prin dragoste). La scriitorii ulteriori, termenul este folosit frecvent. Aceasta este situația Sfântului Maxim, dar îl găsim și la Pseudo-Leonțiu al Bizanțului, *Adv. Nestor.* 1. 18; PG 86, 1468 D (îndumnezeirea naturii umane prin Întrupare) și la Procopie din Gaza, *Comm. in Prov.* 18; PG 87, 1408 A (îndumnezeirea creaturilor prin har) și 9; 1301 D (prin Împărtășanie). Se poate face referire la un scriitor ulterior ca Anastasie Sinaitul, *Viae dux* 2; PG 89, 77 B (îndumnezeirea nu este o schimbare a naturii, ci o înălțare spre ceea ce este mai bun) și 14; 244 C (realizată prin unirea cu natura divină).

asemănare și în unire cu Dumnezeu.⁵³⁷ Este doar darul harului dumnezeiesc⁵³⁸ și se realizează prin Botez și prin Sfânta Euharistie.⁵³⁹ Prin ierarhii, omul urcă la virtutea divină.⁵⁴⁰ În multe privințe, Sfântul Dionisie este la fel de grijuliu să evite neînțelegerile, pe cât sunt și Sfinții Părinți capadocieni.⁵⁴¹

Doctrina Sfântului Maxim despre îndumnezeire – un rezumat al antropologiei sale teologice

Concepția Sfântului Maxim despre îndumnezeire depinde în mare măsură de cea a Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul, așa cum o dovedește clar folosirea termenului $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, dar el este tributار și celorlalți predecesori ai săi și tradiției generale pe care am conturat-o. Pune accent puternic pe ideea că îndumnezeirea este împlinită prin intermediul harului divin și că mijloacele ei sunt Biserica, Sfintele Taine etc.⁵⁴² Dar principala contribuție personală constă în felul în care combină doctrinele despre Întrupare și îndumnezeire, pe baza formulei *tantum-quantum*, legată de conceptele *communicatio idiomatum* și *perichoresis*.⁵⁴³ Tocmai acest lucru ne permite să-i prezentăm *doctrina despre îndumnezeire ca rezumat al întregii sale antropologii teologice*.⁵⁴⁴

Pentru Sfântul Maxim, temelia doctrinară a îndumnezeirii omului se găsește, evident, în unirea ipostatică a naturii divine și a celei umane în Hristos. Dar rezultatul Întrupării – acela că natura umană se îndumnezeiește în unirea ipostatică cu cea divină în Hristos – se întemeiază, la rândul său, pe scopul creației lui Dumnezeu, căci El a creat omul pentru a-l face părtaș

⁵³⁷ Vezi *De eccles. Hier.* 1, 3; PG 3, 376 A.

⁵³⁸ Vezi *ibid.* 1, 4; 376 B.

⁵³⁹ *Ibid.* 2, 2, 1; 393 A și 6, 3, 5.; 536 C.

⁵⁴⁰ *Ibid.* 1, 2; 373 A.

⁵⁴¹ Vezi VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase*, p. 76 f. și DALMAIS, *art. cit.*, col. 1385 ff.

⁵⁴² Cf. SHERWOOD, în ACW, pp. 72-81.

⁵⁴³ SHERWOOD, în ACW, p. 72 remarcă, de asemenea, importanța „aranjamentului antistrofic” aici.

⁵⁴⁴ DALMAIS, *art. cit.*, col. 1387 numește poziția Sfântului Maxim sinteză definită. Pentru un tratat de mai târziu despre concepția Sfântului Maxim cu privire la îndumnezeire, vezi GARRIGUES, *op. cit.*, pp. 83-199. Vezi și VÖLKER, „Maximus Confessor”, pp. 471-489, și în special LARCHET, *op. cit.*, care confirmă poziția centrală a doctrinei despre îndumnezeire în întregul univers al teologiei Sfântului Maxim.

la natura divină.⁵⁴⁵ Această participare la natura divină nu se realizează pe baza naturii umane. Prin urmare, trebuie să se realizeze pe fundamentul unirii ipostatice dintre natura umană și natura divină în Logos. Sfântul Maxim demonstrează foarte clar că, dacă îndumnezeirea s-ar petrece conform naturii umane, atunci natura ar fi îndeplinit-o, dar nu este așa, pentru că se datorează doar scopului lui Dumnezeu și harului.⁵⁴⁶ Așadar, caracteristic îndumnezeirii, așa cum o înțelege Sfântul Maxim, este că ea se realizează chiar în condițiile în care se petrece unirea ipostatică a lui Hristos, adică în armonie perfectă, însă fără schimbare sau știrbire a naturilor.

Am analizat mai devreme, în legătură cu afirmația noastră despre concepția Sfântului Maxim despre extaz, un pasaj din *Amb* 10, pe care îl considerăm deosebit de interesant.⁵⁴⁷ Este la fel de interesant pentru doctrina despre îndumnezeire, întrucât arată clar cât de strâns se leagă gândirea sa cu privire la îndumnezeire de felul cum el înțelege hristologia calcedoniană. Convingerea Sfântului Maxim este că îndumnezeirea nu se realizează după natura umană, deși omul este creat după chipul lui Dumnezeu. Relația omului cu arhetipul său nu implică, în consecință, o astfel de participare, cum ar presupune o unitate ontologică. Dumnezeu și omul își sunt paradigme unul altuia, spune Sfântul Maxim. Relația lor rămâne astfel pe tărâmul imitării, al capacității de adaptare reciprocă la modurile de existență.

Această poziție dă posibilitatea Sfântului Maxim să spună, pe de o parte, că nu există nici o putere inerentă în natura umană care să fie capabilă să îndumnezeiască omul⁵⁴⁸, și totuși, pe de altă parte, că Dumnezeu se face om în măsura în care omul se îndumnezeiește – evident pe baza faptului că omul are o dorință naturală să-și găsească plăcerea doar în Dumnezeu.⁵⁴⁹ Folosind formula *tantum-quantum*, înfățișează acea pătrundere și comunicare reciprocă, posibilă în cadrul unirii ipostatice.

Este foarte clar acum că această ultimă afirmație trebuie înțeleasă atât în sens general, cât și în raport cu fiecare persoană. În *primul* caz, el se referă la Întruparea divină a lui Iisus, unde formula indică simplu că întruparea divină și îndumnezeirea umană se petrec în același timp. Pentru că, așa

⁵⁴⁵ Vezi *Ep* 24; PG 91, 609 C și referirea la 2 Petru 1: 4 (pasaj important din Scriptură pentru dezvoltarea creștină a ideii de îndumnezeire).

⁵⁴⁶ Vezi *Amb* 20; PG 91, 1237 AB.

⁵⁴⁷ Cf. p. 468 de mai sus.

⁵⁴⁸ Vezi *ThPol* 1, PG 91, 33 B: Cf. LARCHET, *op. cit.*, p. 298 ff.

⁵⁴⁹ Vezi *Amb* 10; PG 91, 1113 BC. Aici trebuie să remarcăm „caracterul analogic al îndumnezeirii”, așa cum îl indică LARCHET, *op. cit.*, pp. 342-345.

cum ne amintim, nu există nici măcar o $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ în Hristos, cel puțin potrivit înțelegerii ulterioare a Sfântului Maxim⁵⁵⁰, și astfel, în Hristos, natura umană este unită în principiu cu Logosul – găsindu-și ipostasul în ea – și legat de această natură, există de asemenea o voință naturală, care dorește să-și găsească odihna doar în Dumnezeu. Dar, întrucât nu există nici o ezitare în cazul lui Hristos, nici o cântărire a alternativelor, Sfântul Maxim poate spune că Dumnezeu se întrupează într-atât cât omul se îndumnezeiește. În al doilea caz – când textul se aplică fiecărui creștin în parte –, trebuie înțeles în analogie cu ceea ce am spus deja. Omul nu dispune de o putere naturală de a se îndumnezei pe sine, dar prin Botez a fost eliberat, în așa fel încât să poată alege liber ceea ce este bine pentru el. Și, prin urmare, o altă întrupare se petrece în credincios, o întrupare în virtuțile sale – deși ele sunt încă în limita naturii –, care se realizează ca mișcare revelatoare a lui Dumnezeu către om.⁵⁵¹ Omul își exercită lucrarea virtuoză și primește prin har reflecții ale însușirilor divine în sine, deoarece Dumnezeu și omul își sunt paradigme unul altuia. Din nou cele două mișcări sunt concepute ca petrecându-se în același timp. Omul s-a îndumnezeit prin darul dragostei, pe când însușirile dumnezeiești au devenit lucrătoare în el.

Dar acum putem vedea imediat că ceea ce Sfântul Maxim numește îndumnezeire nu se restrânge doar la „treapta” cea mai înaltă a desăvârșirii duhovnicești. Sau, mai bine spus: fiindcă îndumnezeirea se produce deja în *viața practică*, și ea trebuie considerată cea mai înaltă formă a desăvârșirii; evident, nu există o ordine cronologică fixă între diferitele elemente în schema dezvoltării duhovnicești la Sfântul Maxim. Îndumnezeirea este, ca să spunem așa, simplă, cealaltă față a Întrupării – adică a întrupării în Iisus și în fiecare om în parte –, și astfel, se petrece peste tot unde întruparea se petrece, adică oriunde se poate spune că Divinitatea „pătrunde” în sfera umanului, pe baza schimbului de însușiri care a survenit prin unirea ipostatică.

Poziția aceasta a Sfântului Maxim este clar exprimată într-una din scrierile lui de început, în care spune, folosind o formulă destul de îndrăzneță: de fapt cea mai desăvârșită operă a dragostei și sfârșitul lucrării ei este să permită, printr-o atribuire reciprocă (adică *communicatio*), ca trăsăturile individuale (*idiomata*) ale celor ce sunt uniți prin legăturile ei, la fel ca și numele lor, să devină folositoare amândurora, astfel încât omul se face Dumnezeu, iar Dumnezeu este numit și apare ca om (...).⁵⁵² Este evident că în întreaga operă

⁵⁵⁰ Cf. cap. IV: B, 2; pp. 239-240 ff. de mai sus.

⁵⁵¹ Cf. cap. V: B, 5; p. 362-363 de mai sus.

⁵⁵² *Ep* 2; PG 91, 401 B.

a Sfântului Maxim această „comunicare” trebuie înțeleasă strict, nu ca o amestecare a naturilor, nici a voințelor lor, ci ca o coordonare a lucrărilor divine și umane, care păstrează caracteristicile fiecăreia dintre ele, dar îngăduie o revelație a lui Dumnezeu în categoriile umane (prin reflectarea însușirilor Lui) și relația omului cu Dumnezeu în viitoarea „ființare veșnică”, datorită acelorași calități ce se concentrează în darul divin al iubirii.

Putem spune același lucru și despre „contemplarea naturală”. Ea se realizează printr-un proces în care mintea este adusă la o golire și la o înțelegere unificată care reflectă simplitatea divină.⁵⁵³ Acolo, din nou, omului i se dăruiește prin har simplitate și identitate de la Dumnezeu. Împreună cu nemurirea trupului și neschimbabilitatea sufletului, simplitatea este darul ultim pe care îndumnezeirea îl presupune. Faptul că aceasta este dăruită omului se va revela în final și se va realiza numai după moarte – în viața de apoi, care se dăruiește omului prin Hristos ca „ființare veșnic fericită”.⁵⁵⁴

⁵⁵³ Vezi *Myst* 5; PG 91, 680 AB.

⁵⁵⁴ Cf. SHERWOOD, în ACW, p. 72 și DALMAIS, *art.cit.*, col. 1388. Pentru o analiză mai recentă a conceptului de „odihnă pururea mișcătoare”, vezi FARRELL, *op.cit.*, p. 148 ff. (unde autorul critică punctul meu de vedere din *Man and the Cosmos*, p. 145).

Concluzii

Ne aflăm la sfârșitul prezentării concepției Sfântului Maxim asupra poziției și funcției omului. Iar cercul se închide. Am început cu hristologia Sfântului Maxim ca bază a întregii sale teologii și ne-am întors la ea în ultima noastră secțiune, pentru a vedea că doctrina sa despre îndumnezeire aproape coincide cu doctrina sa despre Hristos. Logosul Creator și Hristos mediatorul este centrul viziunii sale despre omul microcosmos aflat în relație cu Dumnezeu și cu întreaga lume creată.

Acest lucru are desigur o importanță remarcabilă pentru evaluarea istorică a contribuției Sfântului Maxim la dezvoltarea gândirii creștine. Nici presupunerile sale filozofice, nici relația sa pozitivă sau controversată cu oricare dintre predecesorii săi sau cu vreunul dintre curentele gândirii creștine ca atare, nu constituie cel mai relevant element al teologiei sale. Mai degrabă este importantă înțelegerea sa holistică asupra persoanei lui Hristos, nu numai pentru el însuși, ci și pentru evaluarea rolului său. Numai relația ipostatică dintre uman și divin în Hristos, așa cum o înțelege el, credincios fiind Calcedonului și Constantinopolului, poate manifesta și poate păstra scopul pentru care omul a fost creat, îndumnezeirea, păstrând totodată omul neschimbat în alcătuirea sa naturală. Numai aceasta îl întemeiază pe om într-o unire neschimbabilă cu Dumnezeu în veșnicie, doar dacă el dorește prin harul divin să primească puterile îndumnezeitoare, care să lucreze creator întru sine.

Însă din acest punct de vedere, ar fi cu totul greșit să ne punem întrebarea, care dintre aceste elemente este mai important la Sfântul Maxim. El nu este mai puțin interesat de aspectul unificării, de faptul că în Hristos întreaga creație se menține unită întru Unul neschimbabil Logos, iar omul este condus în veșnicie, spre unirea lui cu Dumnezeu, decât de faptul că scopurile diferențiate ale speciilor și naturilor create se împlinesc prin aceasta sau de faptul că diversele elemente ale alcătuirii omului se păstrează și se restaurează în funcția lor adevărată. Ambele au o importanță egală, întrucât ele sunt doar două aspecte ale aceleiași realități, iar aceste aspecte se condiționează reciproc. Natura și harul nu se opun una alteia, căci atunci când natura

umană se dezvoltă în autenticitatea ei, ea se deschide harului divin, care stabilește acea relație cu Dumnezeu, pentru care natura umană a fost creată.

Sherwood a prezentat odată o analiză a istoriei și situației contemporane a cercetării și studiului scrierilor Sfântului Maxim.¹ El face deosebirea între trei abordări diferite ale Sfântului Maxim: una, din punctul de vedere al spiritualității sale, așa cum este ea privită în contextul mai larg al unei tradiții comune (Viller și Hausherr), una din punctul de vedere care îl consideră pe Sfântul Maxim ca *locus classicus* al tradiției bizantine, fiind și diferit și în raport pozitiv cu tradiția apuseană latină (Sherwood) și una, din punctul de vedere al atitudinii teologice generale a Sfântului Maxim ca model pentru teologia modernă în relația ei cu gândirea generală a timpurilor noastre (von Balthasar).² Cu toate generalizările ei, această prezentare este încă foarte stimulatorie. Dar îl conduce pe autorul ei la încă o întrebare, care este aproape identică cu cea pe care am discutat-o constant: care este adevăratul centru al teologiei Sfântului Maxim?

Aici Sherwood observă o diferență importantă între von Balthasar, pe de o parte, și von Ivanka și probabil Sherwood însuși, pe de altă parte. Pentru von Balthasar formula hristologică a Calcedonului este cheia sintezei maximiene, a concepției sale despre structura lumii. Pentru von Ivanka contextul este mai larg decât problema dogmatică sau decât controversele cu monofiziții și monoteliții.³ Ideea-cheie a Sfântului Maxim este ideea unei „uniri finale a tuturor creaturilor cu Cuvântul-Întrupat”. Din acest motiv, și von Ivanka, și Sherwood însuși privesc relația Sfântului Maxim cu origenis-mul ca având o importanță fundamentală. Însă perspectiva lui von Balthasar se potrivește în contextul mai larg al lui von Ivanka.⁴

Teza noastră a tratat în mare parte exact aceleași probleme care au fost indicate în raport cu teologii mai sus menționați. Ne aflăm oare acum în poziția de a aduce o oarecare lumină asupra problemei pe care Sherwood o prezintă în articolul său de cercetare? Răspunsul nu poate fi decât afirmativ. Am luat ca punct de plecare fidelitatea Sfântului Maxim față de sinoadele de

¹ SHERWOOD, „Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor”, *Traditio* 20 (1964), pp. 428-437. Vezi introducerea dezvoltată a autorului, de mai sus.

² SHERWOOD, *art. cit.*, p. 432-435.

³ Vezi VON IVÁNKA, *Der philosophische ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenners mit dem Origenismus*, *JOBG* 7 (1958), pp. 23-32. Vezi și IDEM, „Einleitung”, în *MAXIMOS DER BEKENNER, All-eins in Christus*, p. 6 f. Ar părea incorect însă să spunem că von Balthasar își restrânge interesul la acele puncte de dogmă pe care le menționează aici Sherwood.

⁴ SHERWOOD, *art. cit.*, p. 434.

la Calcedon și Constantinopol și în întregul nostru studiu am văzut că gândirea hristologică a acestor două sinoade este relevantă pentru Sfântul Maxim nu numai în cosmologia sa, ci și în considerațiile sale antropologice. Aici suntem de acord cu von Balthasar că viziunea fundamentală a Sfântului Maxim s-a format pe temelia acestor convingeri. Dar noi am mers puțin mai departe și am încercat să stabilim concluzia că hristologia Sfântului Maxim implică faptul că juxtapunerea calcedoniană a celor două principii ale unității și diferențierii, este depășită, în final, în convingerea pe care Sfântul Maxim o are că fiecare dintre ele se realizează deplin numai atunci când și celălalt se împlinește în aceeași măsură. Iar această convingere permite conturarea doctrinei maximiene a *perihorezei*.

Însă acest lucru ne duce la o altă concluzie, aceea că ideea lui von Balthasar – care virtual este o idee a unității în diversitate – nu își află neapărat locul în contextul mai larg al lui von Ivanka – ideea că Sfântul Maxim acceptă diversificarea în creație ca pe ceva bun numai în vederea realizării ei depline într-o unitate finală. Căci aceste două aspecte sunt reciproce și se condiționează unul pe celălalt. Diversele naturi create și natura umană „sintetică” își află împlinirea în unirea cu Dumnezeu prin Hristos, nu în pofida diversității lor, ci ca manifestare autentică a ei. Iar această unitate implică, în același timp, o întrupare continuă a Logosului în creația diversificată. Mișcările de contracție și extindere se împletesc. Von Balthasar a văzut acest lucru foarte clar. El l-a demonstrat mai ales în domeniul cosmologiei. Noi am încercat să facem același lucru în domeniul antropologiei generale a Sfântului Maxim al psihologiei și doctrinei sale despre sfințire și îndumnezeire. Von Ivanka și Sherwood au dreptate atunci când consideră unirea naturii umane și a celei divine în Logosul Întrupat drept cheie a viziunii Sfântului Maxim și ca intenție dumnezeiască pe care el spune că a descoperit-o prin taina lui Hristos⁵, dar tocmai de aceea și von Balthasar are dreptate atunci când pune accent pe echilibrul dintre unitate și diversitate. Cercetările de mai târziu nu au alterat cu nimic această înțelegere fundamentală.

În sfârșit, am văzut în acest studiu că un astfel de echilibru este relevant chiar și în raport cu formele cele mai înalte ale dezvoltării duhovnicești. Doctrina Sfântului Maxim despre Sfânta Treime păstrează acest echilibru în sfera teologiei negative, iar concepția sa despre extaz și unirea mistică îl păstrează prin insistența pe prăpastia care rămâne între Dumnezeu și întreaga creație la nivel ontologic ca și prin referirea la conlucrarea dintre dorința naturală și iubirea dumnezeiască în sfera comuniunii morale și mistice cu Dumnezeu.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 435.

La sfârșitul articolului său, Sherwood pune o problemă-cheie, care nu fusese tratată suficient până atunci: conceptul de „participare” la Sfântul Maxim și la predecesorii săi.⁶ Pe baza celor spuse până acum putem mărturisi, într-adevăr, că suntem de acord cu el în privința importanței acestei probleme și a necesității unor noi studii legate de ea. Efortul cel mai recent care răspunde acestei necesități este probabil studiul recent al lui Larchet despre îndumnezeire, dar mai sunt încă multe de făcut în această direcție.

⁶ Vezi *ibid.*, p. 435 f. – Cerința aceasta a fost insuficient satisfăcută în monografia concluzivă a lui VÖLKER despre Sfântul Maxim, *Maximus Confessor als Meister des Geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, care a apărut în timpul procesului de tipărire a primei ediții a acestei cărți (cf. p. 29 de mai sus).

Bibliografie

A. Texte și traduceri

1. Maxim

Operele complete în limba greacă, în J. P. MIGNE, *Patrologia Graeca*, vol. 90-91, Paris, 1865.

Quaestiones ad Thalassium I-LV, editate în C. LAGA-C. STEEL, *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I, Quaestiones I-LV, una cum latina interpretatione Ioannis Scotae Eriugenaе iuxta posita*, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1980 (=CCSG 7).

Alte ediții critice:

Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium II, Quaestiones LVI-LXV, una cum latina interpretatione Ioannis Scotae Eriugenaе iuxta posita, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1990 (=CCSG 22).

Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia, ed. JOSÉ H. DECLERCK, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1982 (=CCSG 10).

Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo, ed. PETER VAN DEUN, Leuven University Press, Turnhout-Brepols, 1991 (=CCSG 23).

Capituli sulla carità, ediție critică cu introducere, traducere și note (Verba Seniorum, N.S. 3), ed. A. CERESA-GASTALDO, Roma, 1963 (=CSC).

Traduceri în limba engleză

SAINT MAXIMUS THE CONFESSOR, *The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity*. Traducere și note de POLYCARP SHERWOOD, O.S.B., S.T.D., The Newman Press, Westminster, Maryland și Longmans, Green și Co., Londra, 1955 (=ACW).

The Philokalia: The Complete Text Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, vol. 2, pp. 48-305. Editare și traducere de G.E.H. PALMER, P. SHERRARD și K. WARE. Londra, 1981.

The Church, the Liturgy and the Soul of Man: The Mystagogia of St. Maximus the Confessor, traducere, note istorice și comentarii de J. STEAD, Still River, Massachusetts 1982.

Maximus Confessor: Selected Writings. Traduceri și note de GEORGE C. BERTHOLD. Introducere de JAROSLAV PELIKAN. Prefață de IRÉNÉE-HENRI DALMAIS, O.P., SPCK, Londra 1985.

The Disputation with Pyrrhus of Our Father among the Saints Maximus the Confessor. Traducere din grecește de JOSEPH P. FARRELL, South Canaan, Pennsylvania, 1990.

Traduceri în limba franceză

MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur la charité.* Introducere și traducere de JOSEPH PEGON, S.J., Éditions du Cerf, Paris-Editions de Labeille, Lyon, 1943.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Lettre à Jean le Cubiculaire sur la charité,* în *La Vie Spirituelle* 79 (1948), pp. 296-303.

SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Le Mystère du salut.* Texte traduse și prezentate de ASTERIOS ARGYRIOU. Introducere de I.-H. DALMAIS, O.P., Les Éditions du soleil levant, Namur, 1964.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Livre ascétique,* traducere de P. DESEILLE, în *L'Évangile au désert. Des premiers moines à saint Bernard,* "Chrétiens de tous les temps", Paris 1965, pp. 161-191.

Saint Maxime, moine et confesseur, Brève interprétation de la Prière de Notre Père (Mt 6/9-13) pour un ami du Christ, în ALAIN RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur,* Beauchesne, Paris 1973, pp. 214-239 și *Cent chapitres sur la théologie et l'économie dans la chair du Fils de Dieu I,* în *ibid.*, pp. 240-261.

MAXIME LE CONFESSEUR, *Trois grand textes de Maxime sur l'agonie écrits entre 642 et 646,* în FRANÇOIS-MARIE 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,* Éditions Beauchesne, Paris, 1979, pp. 123-126.

Philocalie des Pères neptiques: Maxime le Confesseur, publiée pour la première fois par saint NICODÈME L'HAGIORITE à Venice, en 1782, Abbaye de Belle-fontaine, 1985.

Cele 45 de scrisori ale Sfântului Maxim traduse de E. PONSOYE, în SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Correspondence,* Nîmes, 1988 (mimeografate).

SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios.* Introducere de J.-C. LARCHET, traducere și note de E. PONSOYE, Les Éditions de l'Ancre, Suresnes 1992.

SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua.* Introducere de J.-C. LARCHET, prefață, traducere și note de E. PONSOYE, comentarii de D. STĂNILOAE, Les Éditions de l'Ancre, Paris-Suresnes, 1994.

Traduceri în limba germană

Maximus der Bekenner, All-eins in Christus. Selecție, traducere, introducere de ENDRE VON IVÂNKA, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961.

MAXIMUS DER BEKENNER, *Die Mystagogie,* în HANS URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners.* Ediția a doua, completă și îmbunătățită, Auflage, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, pp. 409-481.

MAXIMUS DER BEKENNER, *Viermal hundert Sprüche über die Liebe și Die gnostischen Centurien* (cu comentarii), în *ibid.*, pp. 482-643.

Traduceri în limba italiană

MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, traducere, introducere și note de A. CERESA-GASTALDO (Collana di testi patristici, no. 19), Roma, 1979.
 MASSIMO IL CONFESSORE, *Il Dio-uomo. Ducento pensieri sulla cognoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo*, traducere, introducere și note de A. CERESA-GASTALDO (Già e non ancora, no. 66), Milano, 1980.
 MASSIMO IL CONFESSORE, *Meditazioni sull'agonia de Gesù*, traducere, introducere și note de A. CERESA-GASTALDO (Collana di testi patristici no. 50), Roma, 1985.

2. Autori clasici și patristici (aici figurează doar edițiile disponibile în 1965)

ALEXANDRU AL ALEXANDRIEI

Epistola I, PG 18, 547-572.

AMBROZIE AL MEDIOLANULUI

Expositio evangelii Lucae, CSEL 32:4, 1902. (C. SCHENKL.)

ANASTASIE SINAITUL

Viaeduct, PG 89, 35-310.

ARISTOTEL

De anima, BT, 1911.² (G. BIEHL, O. APELT.)

Ethica Eudemia, BT, 1884. (F. SUSEMIHL.)

Ethica Nicomachea, BT, 1912.³ (F. SUSEMIHL, O. APELT.)

Magna Moralia, BT, 1883. (F. SUSEMIHL.)

Metaphysica, BT, 1913. (W. CHRIST.)

The Physics 1-2, LCL, 1929-1935. (P. H. WICKSTEED, F. M. CORNFORD.)

Ps.-Aristotle, *On Virtues and Vices*, în *The Athenian Constitution. The Eudemean Ethics, On Virtues and Vices*, LCL, 1952³, pp. 483-503. (H. RACKHAM.)

ATANASIE

Contra gentes, PG 25, 3-96.

De incarnatione Verbi, PG 25, 95-198.

Fragmenta varia, PG 26, 1217-1262.

G. MUELLER, *Lexicon Athanasianum*, Berlin, 1952.

AUGUSTIN

Confessiones, CSEL 33, 1896. (P. KNOLL.)

De bono coniugali, CSEL 41, 1900, pp. 185-231. (J. ZYCHA.)

De civitate Dei, CSEL 40:1-2, 1899-1900. (E. HOFFMANN.)

BIBLIOGRAFIE

De diversis quaestionibus, PL 40, 11-148.

De doctrina Christiana, PL 34, 15-122.

De Genesi ad Litteram, CSEL 28:1, 1894, pp. 1-435. (J. ZYCHA.)

De Genesi, adversus Manichaeos, PL 34, 173-220.

De musica. Bibliothèque Augustinienne 7, Paris 1947. (G. FINAERT, F. J. THONNARD.)

Epistola 155, CSEL 44, 1904, pp. 430-447. (AL. GOLDBACHER.)

In Ioannem, PL 35, 1379-1976.

Quaestiones in Heptateuchum, CSEL 28:2, 1895, pp. 1-506. (J. ZYCHA.)

VARSANUFIE

Doctrina, PG 86:1, 891-902.

VASILE AL CEZAREEI

Opera, PG 29-32.

Ps.-Basil(?), *Constitutiones asceticae*, PG 31, 1321-1428.

Ps.-Basil, *De hominis structura*, PG 30, 9-62.

VASILE AL SELEUCIEI

Oratio 4, PG 85, 61-76.

IOAN CASIAN

Collationes, CSEL 13, 1886. (M. PETSCHENIG.)

Conférences 1-8. Introducere, textul latin, traducere și note. (SCH 42.) Paris, 1955. (E. PICHÉRV.)

De Coenobiorum institutis, PL 49, 53-476.

Ps.-Nilus, *De octo vitiosis cogitationibus*, PG 79, 1435-1472.

CICERO

De natura deorum, BT Cic. 14, fasc. 45, 1933.² (O. PLASBERG, W. AX.)

CLEMENT AL ALEXANDRIEI

Opera, GCS Clem. 1, 1905 (O. STÄHLIN); 2³, Berlin, 1960 (O. STÄHLIN, L. FRUECHTEL); 3-4, 1909-1936 (O. STÄHLIN).

CHIRIL AL ALEXANDRIEI

Opera, PG 68-77.

Ps. -Cyril, *De sacrosancta Trinitate*, PG 77, 1119-1174.

CHIRIL AL IERUSALIMULUI

Catechesis 4, PG 33, 453-504.

DIONISIE AL ALEXANDRIEI

Interpretatio in Lucam, PG 10, 1589-1596.

DIADOH AL FOTICEEI

Œuvres spirituelles. Introducere, texte critice, traducere și note.² (SCH 5 bis.) Paris, 1955. (É. DES PLACES).

DIDIM AL ALEXANDRIEI

De Trinitate, PG 39, 269-992.

DOROTEI, AVVA

Doctrina I, PG 88, 1617-1640.

ILIE ECDICUL

Ps.-Maximus, *Capita alia*, PG 90, 1401-1462.

ENNAEUS AL GAZEI

Theophrastus, PG 85, 871-904.

EPIFANIE DE SALAMINA

Opera, GCS Epiph. 1-2, 1915-1922. (K. HOLL).

EUSEBIU DE CEZAREEA

Contra Marcellum, GCS Eus. 4, 1906, pp. 1-58. (E. KLOSTERMANN.)

Demonstrația evanghelică, PG 22, 13-794.

EVAGRIE PONTICUL

Opera, PG 40, 1213-1286.

W. FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus*. (AGWG, N.F. 13:2.) Berlin, 1912 (texte siriace cu traducere în limba greacă).

Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de "La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélante l'Ancienne". Text publicat și tradus după manuscrisul existent în British Museum Add. 17 192. (Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1963-1964:3.) Lund, 1964. (G. VITESTAM.)

Les six Centuries des „Kephalaia Gnostica” d'Évagre le Pontique. Ediție critică a versiunii siriace comune și a unei versiuni siriace noi, integrale, cu o traducere dublă în limba franceză. (PO 28:1.) Paris 1958. (A. GUILLAUMONT.)

H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos*, textul original publicat pentru prima oară (TU 39:4b, pp. 146-165.) Leipzig, 1913.

Ps.-Basil, *Epistola 8*, PG 32, 245-263.

Ps.-Nilus, *De malignis cogitationibus*, PG 79, 1199-1234.

Ps.-Nilus, *De oratione*, PG 79, 1165-1200.

Ps.-Nilus, *Tractatus ad Eulogium monachum*, PG 79, 1093-1140.

Fragmente grecești

J. MUYLDERMANS, „Evagriana”, Mus 44 (1931), pp. 37-68.

IDEM, „Notă suplimentară la: Evagriana”, Mus 44 (1931), pp. 369-383.

IDEM, *Evagriana*, Paris, 1931.

IDEM, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris. (Bibl. du Mus. 3.) Louvain, 1932.

E. PETERSON, „Noch einmal Euagrius Pontikos”, BNJ 5 (1926/27), pp. 412-418.

I. HAUSHERR, „Nouveaux fragments d'Évagre le Pontique”, OCP 5 (1939), pp. 229-233.

Ps.-Nilus (Evagrius?), *Tractatus ad eundem Eulogium*, PG 79, 1139-1144.

GRIGORIE CEL MARE

Homiliae in Evangelia, PL 76, 1075-1314.

GRIGORIE DE NAZIANZ

Opera, PG 35-38.

The Five Theological Orations. (Cambridge Patristic Texts.) Cambridge 1899. (A.J. MASON.)

Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers, traducere în limba engleză cu prefață și note explicative. Seria a doua 7 (Ann Arbor, Michigan, 1955), pp. 185-498. (C. G. BROWNE, J. E. SWALLOW.)

GRIGORIE DE NYSSA

Opera, PG 44-46.

Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit W. JAEGER, 1-3:1, 5, 6, 8:1. Berlin-Leiden 1921-1962.

Adversus Apollinarem, JAEGER 3:1, 1958, pp. 129-233. (F. MUELLER.)

Contra Eunomium, JAEGER 1 -2, 1960.² (W. JAEGER.)

De virginitate, JAEGER 8:1, 1952, pp. 215-343. (J. P. CAVARNOS.)

In Canticum canticorum, JAEGER 6, 1960. (H. LANGERBECK.)

In Ecclesiasten homiliae, JAEGER 5, 1962, pp. 195-422. (P. ALEXANDER.)

La vie de Moïse (sau tratat despre desăvârșirea în virtute) ou traité de la perfection en matière de vertu. Introducere și traducere.² (SCH 1 bis.) Paris, 1955. (J. DANIELOU.)

Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers. Seria a doua 5. Ann Arbor, Michigan 1954. (W. MOORE, H. A. WILSON.)

Ps.-Gregory, *In Scripturae verba: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum*, PG 44, 257-298.

Ps.-Gregory, *Quid sit, ad imaginem Dei et ad similitudinem*, PG 44, 1327-1346.

IRINEU

Adversus haereses, PG 7, 433-1224.

IERONIM

Contra Ioannem Hierosolymitanum, PL 23, 355-396.

De nominibus Hebraicis, PL 23, 771-858.

IOAN GURĂ DE AUR

In epistolam primam ad Corinthios homiliae, PG 61, 9-382.

In Genesin homiliae, PG 53.

In Matthaeum homiliae, PG 58.

IOAN DAMASCHIN

De fide orthodoxa, PG 94, 789-1228.

De octo spiritibus nequitiae, PG 95, 79-98.

Sacra parallela, PG 96, 9-442.

IOAN SCĂRARUL

Scala Paradisi, PG 88, 631-1164.

LACTANȚIU

De ira Dei, CSEL 27:1, 1893, pp. 65-132. (S. BRANDT.)

LEONȚIU AL BIZANȚULUI

Opera, PG 86:1-2.

Ps.-Leontius, *Adversus Nestorianos*, PG 86:1, 1399-1768.

(Ps.-) MACARIE CEL MARE

Homiliae in Genesin (extrase), PG 10, 1375-1406.

MELETIE

De natura hominis, PG 64, 1075-1310.

METODIE

De resurrectione, GCS Method., 1917, pp. 217-424. (N. BONWETSCH.)

NEMESIUS DE EMESA

De natura hominis, PG 40, 503-818.

Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa (LCC 4, 1955), pp. 201-466. (W. TELFER.)

NIL AL ANCIREI

De monachorum praestantia, PG 79, 1061-1094.

De octo spiritibus malitiae, PG 79, 1145-1164.

ORIGEN

Opera, GCS Orig. 1-2, 1899 (P. KOETSCHAU); 4, 1903 (E. PREUSCHEN); 5, 1913 (P. KOETSCHAU); 6-8, 1920-1925 (W. A. BAEHRENS); 9², 1959 (M. RAUER); 10-12, 1935-1955 (E. KLOSTERMANN).

Selecta in Genesin, PG 12, 91-146.

(Ps.-) Origen (Evagrius?), *Selecta in Psalmos*, în Origenis opera, Berlin 1831-1848 (C. H. E. LOMMATZSCH), 12-14; și PG 12, 1053-1686.

FILON

Opera quae supersunt 1-7. Berlin 1896-1930. (L. COHN, P. WENDLAND.)

PLATON

Opera 1-5, BO, ediție nouă 1946-1950. (J. BURNET.)

PLOTIN

Enneades, BT, 1-2, 1883-1884. (R. VOLKMANN.)

PORFIRIE

Opuscula selecta, BT, 1886. (A. NAUCK.)

PROCOPIE AL GAZEI

Commentant in Proverbia, PG 87:1, 1221-1544.

PS.-DIONISIE AREOPAGITUL

Opera, PG 3.

Die Hierarchien der Engel und der Kirche. München-Planegg 1955. (W. TRITSCH.)

Mystische Théologie und andere Schriften mit einer Probe aus der Théologie des Proklus. München-Planegg, 1956. (W. TRITSCH.)

Von den Namen zum Unnennbaren. Selecție și Introducere. Einsiedeln, 1956. (E. VON IVÁNKA.)

A. VAN DEN DAELE, *Indices Pseudo-Dionysiani*. (Université de Louvain: Recueil de Travaux 3:3.) Louvain, 1941.

SEXTUS (?)

H. CHADWICK, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics* (Contribuție la istoria eticii creștine timpurii). (TSt, N.S. 5.) Cambridge, 1959.

SOCRATE

Historia ecclesiastica, PG 67, 29-842.

TALASIE

Centuriae, PG 91, 1427-1470.

THEODORE SPOUDAËUS

„Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée”, AB 53 (1935), pp. 49-80. (R. DEVREESSE.)

TEODORET AL CIRULUI

In Zachariam, PG 81, 1873-1960.

Interpretatio Epistolae ad Romanes, PG 82, 43-226.

TEOFIL AL ANTIOHIEI

Ad Autolycum, PG 6, 1023-1168.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. (Culegere de opere patristice traduse în limba germană)² Kempten-Munich, 1911-1928. (O. BARDENHEWER, TH. SCHERMANN, K. WEYMANN) — 2. Reihe, Munich, 1932-1938. (O. BARDENHEWER, J. ZELLINGER.)

3. *Miscellaneous*

ACHELIS, H., *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Die Canones Hippolyti.* (TU 6:4.) Leipzig, 1891.

Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio, ed. MANSI, J. D., 9-11, Florence, 1763-1765.

Acta conciliorum oecumenicorum, ed. SCHWARTZ, E., 3, Strassburg, 1940.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. ALBERIGO, J.-JOUANNOU, P.P.

LEONARDI, C.-PRODI, P., Freiburg i. Br., 1962.

MALVY, A.-VILLER, M., *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitaine de Kiev 1633-1646, approuvée par les patriarches grecs du 17:e siècle.* (Orientalia Christiana 39.) Roma-Paris, 1927.

DIELS, H., *Doxographi Graeci.*² Berlin-Leipzig, 1929.

Philocalia 1-2, editată de Macarie de Corint și Sfântul Nicodim Aghioritul, Veneția, 1782.

Early Fathers from the Philocalia. Selecție și traducere din texte rusești de, E. și PALMER, G. E. H., Londra, 1953.

Stoicorum veterum fragmenta 1-4, ed. VON ARNIM, H., Leipzig, 1903-1924.

*Die Fragmente der Vorsokratiker*⁷ 2, ed. DIELS, H., Berlin, 1954.

B. Literature

- ALLERS, R., „Microcosmus, from Anaximandros to Paracelsus”, *Traditio* 2 (1944), pp. 319-407.
- ALONSO, J.-M., En torno al 'neocalcedonismo', *XV Semana Española de teología* 1956 (= *Verclacly Vicia* 14, 1956), pp. 393-424.
- ALTANËR, B., *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenvater.*⁵ Freiburg i. Br., 1958.
- AMAND, E., “Les états de texte des homélies pseudo-basiliennes sur la création de l'homme”, *RB* (1949), pp. 3-54.
- AMANN, E., „art. Théopaschite”, *DTC* 15, coll. 505-512. (1946.)
- ARNOU, R., „art. Platonisme des Pères”, *DTC* 12, coll. 2258-2392. (1935.)
- IDEM, art. „La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain”, *DSp* 2, coll. 1716-1762. (1953.)
- BAILEY, D. S., *The Man-Woman Relation in Christian Thought*, Londra, 1959.
- BALTHASAR, H. URS VON, „Die Hiera des Evagrius”, *ZkTh* 63 (1939), pp. 86-106, 181-206.
- IDEM, „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis”, *Schol* 15 (1940), pp. 16-38. (retipărită în *KL*², pp. 644-672.)
- IDEM, *Die 'Gnostischen Centurien' des Maximus Confessor.* Freiburg i. Br., 1941. (revizuită și retipărită în *KL*², pp. 482-643.)
- IDEM, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse.* Paris, 1942.
- IDEM, *Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur. Traducere în limba franceză a KL*¹ de L'HAUMET, L. și PRENTOUT, H.-A. Paris, 1947.
- IDEM, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner.* A doua ediție, completă și îmbunătățită. Einsiedeln, 1961. (= *KL*².)
- BARDENHEWER, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 5. Freiburg i. Br., 1932.
- BARDY, G., art. „Acedia”, *DSp* 1, coll. 166-169. (1937.)
- IDEM, art. „Apatheia”, *DSp* 1, coll. 727-746. (1937.)
- BAUSENHART, G., *In allem uns gleich ausser der Sunde: Studien zum Beitrag Maximus'des Bekenner zur altkirchlichen Christologie*, Tübinger Studien zur Théologie and Philosophie, vol. 5. Mainz, 1992.
- BECK, H.-G., art. “Maximus”, *RGG*³ 1, col. 814. (1960.)
- BELLINI, E., „Maxime interprète du Pseudo-Denys l'Aréopagite”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 37-49. Editori: F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- BERNARD, R., *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris, 1952.
- BERTHOLD, G., “The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 sep-*

BIBLIOGRAFIE

- tembre 1980*, pp. 51-59. Studiu editat de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. *Paradosis*, nr. 27, Fribourg, 1982.
- IDEM, „Did Maximus the Confessor Know Augustine? ”, *Studia patristica*, vol. 17, 14-17. Ed. de Elizabeth Livingstone. Oxford și New York, 1982.
- IDEM, „History and Exegesis in Evagrius and Maximus”, în *Origeniana Quarta: Die Referate des 4. internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2-6. Septembre 1985)*, pp. 390-404. Ed. de L. LIES. Innsbrucker theologische Studien, vol. 19, Innsbruck and Viena, 1987.
- IDEM, „The Church as Mysterion: Diversity and Unity according to Maximus Confessor”, *Patristic Byzantine Review* 6 (1987), pp. 20-29.
- IDEM, „Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor”, *SP XXVII*, 1993, pp. 129-144.
- BESKOW, P., *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Uppsala, 1962.
- BETTENCOURT, S. T., *Doctrina ascetica Origenis*. (SA 16.) Roma, 1945.
- BIHLMAYER, K.-TÜCHLE, H., *Kirchengeschichte* 1. Paderborn 1958.
- BLOWERS, P. M., *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*, Notre Dame, Indiana, 1991.
- IDEM, „Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor, and the Concept of ‘Perpetual Progress’”, *VC* 46 (1992): 151-171.
- IDEM, „The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism”, în *Origeniana Quinta*, pp. 570-576. Ed. de R. J. DALY. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, vol. 105, Leuven, 1992.
- IDEM, „The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor”, *SP XXVII*, 1993, pp. 145-149.
- IDEM, „Theology as Integrative, Visionary, Pastoral: The Legacy of Maximus the Confessor”, *Pro Ecclesia* 2 (1993), pp. 216-230.
- BOOJAMRA, J., „Original sin according to St. Maximus the Confessor”, *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976), pp. 19-30.
- BORNERT, R., *Les commentaires byzantins de la divine liturgie, du VIIe au XVe siècle*. Archives de l'Orient chrétien, nr. 9, Paris, 1966.
- IDEM, „Explication de la liturgie et interprétation de l'écriture chez Maxime le Confesseur”, în *SP* 10, Berlin 1976, pp. 323-327.
- BOUSSET, W., *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1923.
- BOUYER, L., *Le sens de la vie monastique*, Paris, 1950.
- BRATSIOTIS, P., *Die Lehre der orthodoxen Kirche über die Theosis des Menschen*, Brussels 1961.
- BRIA, I., „Cunoașterea lui Dumnezeu potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul”, *Studii Teologice* 9 (1957), pp. 310-325 (în limba română).
- BROCK, S., „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor”, *AB* 91 (1973), pp. 299-346.

- BRUNE, F., „La rédemption chez saint Maxime le Confesseur”, *Contacts* 30 (1978), pp. 141-171.
- BURGHARDT, W. J., „Cyril of Alexandria on „Wool and Linen””, *Traditio* 2 (1944), pp. 484-486.
- IDEM, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*. (SCA 14.) Washington 1957.
- CAMELOT, TH., „La théologie de l'image de Dieu”, *RSPT* 40 (1956), pp. 443-471.
- CANART, P., „La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur”, *Byzantion* 34 (1964), pp. 415-449.
- CANIVET, P., „Théodore et le monachisme Syrien avant le Concile de Chalcédoine”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp. 241-282.
- CASPAR, E., „Die Lateransynode von 649”, *ZKG* 51 (1932), pp. 75-137.
- IDEM, *Geschichte des Papsttums* 2. Tübingen, 1933.
- CAYRÉ, F., *Handleiding der Patrologie* I. Paris-Doornik-Roma 1948.
- CERESA-GASTALDO, A., art. „Maximos Confessor”, *LThK*² 7, coll. 208-210. (1962.)
- IDEM, „Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 123-137. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. *Paradosis*, nr. 27, Fribourg, 1982.
- CHADWICK, H., „The Identity and Date of Mark the Monk”, *Eastern Churches Review* 4 (1972): 125-130.
- IDEM, „John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist”, *Journal of Theological Studies* N.S. 25 (1974): 49-74.
- CHITTY, D. J., *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford, 1966.
- CHRISTOU, P., „The Infinity of Man in Maximus the Confessor”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 261-271. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. *Paradosis*, nr. 27, Fribourg, 1982.
- COLOMBĂS, G., „La biblia en la espiritualidad del monacato primitive”, *Yermo* 2 (1964): 113-129.
- CONGAR, M.-J., „La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient”, *Supplément à la VS* 43 (1935), pp. 91-107.
- CROCE, V., *Tradizione e ricerca: Il metodo teologica di san Massimo il Confessore*. *Studia patristica mediolanensia*, nr. 2, Milano, 1974.
- CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris 1956.
- IDEM, „L'image de Dieu dans la théologie d'Origène”, *SP* 2 (TU 64), 1957, pp. 194-201.
- IDEM, „Origène, précurseur du monachisme”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, pp. 15-38.

- DALEY, B., „Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of Maximus the Confessor”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembrie 1980, pp. 309-339. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- DALMAIS, I.-H., „S. Maxime le Confesseur, Docteur de la charité”, VS 79 (1948), pp. 296-303.
- IDEM, „La théorie des 'logoi' des créatures chez Saint Maxime le Confesseur”, RSPT 36 (1952): pp. 244-249.
- IDEM, „L'oeuvre spirituelle de S. Maxime le Confesseur. Notes sur son développement et sa signification”, *Supplément de la VS* 21 (1952), pp. 216-226.
- IDEM, „La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d'après le *Liber Asceticus*”, *Irénikon* 26 (1953): pp. 17-39.
- IDEM, „Un traité de théologie contemplative: Le commentaire du Pater Noster de saint Maxime le Confesseur”, RAM 29 (1953): pp. 123-159.
- IDEM, „Divinisation. II. Patristique grecque”, *Dictionnaire de spiritualité* III, 1957, col. 1376-1389.
- IDEM, „L'anthropologie spirituelle de S. Maxime le Confesseur”, *Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français* 36 (1961), pp. 202-211.
- IDEM, Saint Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique, în *Théologie de la vie monastique: Études sur la tradition patristique*, pp. 411-421. Théologie, nr. 49. Paris 1961.
- IDEM, „L'anthropologie spirituelle de saint Maxime le Confesseur”, *Recherches et débats* 36 (1961): pp. 202-211.
- IDEM, „La fonction unificatrice du Verbe Incarné dans les œuvres spirituelles de saint Maxime le Confesseur”, *Sciences ecclésiastiques* 14 (1962): pp. 445-459.
- IDEM, „Place de Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la liturgie byzantine”, SP, V, Berlin 1962, pp. 277-283.
- IDEM, „St Maxime le Confesseur. Une synthèse théologique”, VS 107 (1962), pp. 316ff.
- IDEM, „L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur”, SP, VIII, Berlin, 1966, pp. 356-363.
- IDEM, „Le vocabulaire des activités intellectuelles, volontaires et spirituelles dans l'anthropologie de S. Maxime le Confesseur”, în *Mélanges offerts au P. M.-D. Chenu* (Bibliothèque thomiste nr. 37), Paris, 1967, pp. 189-202.
- IDEM, „Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur”, în *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Daniélou*, Paris, 1972, pp. 55-62.
- IDEM, „Théologie de l'Eglise et mystère liturgique dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur”, SP, XIII, Berlin 1975, pp. 145-153.
- IDEM, „Maxime le Confesseur”, *Dictionnaire de spiritualité*, X, 1980 col. 836-847.
- IDEM, „La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Église: Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après Qu. Thāi. 60 et la Mystagogie”,

- în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembrie 1980*, pp. 13-25. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- IDEM, „La vie de Saint Maxime le Confesseur reconsidérée? ”, SP XVIII/1, 1982, pp. 26-30.
- IDEM, „L'innovation des natures d'après S. Maxime le Confesseur (à propos de l'Ambiguum 42) ”, SP, XV, 1984, pp. 285-290.
- DANIELOU, J., *Origène*. Paris, 1948.
- IDEM, *Sacramentum Futuri*. Paris, 1950.
- IDEM, *Platonisme et théologie mystique*. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse.² Paris, 1954.
- IDEM, *Bible et liturgie*. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église.² (Lex Orandi 11.) Paris, 1958.
- IDEM, *Philon d'Alexandrie*. Paris, 1958.
- DESEILLE, P., art. „Épictète”, DSp 4, coll. 785-788. (1959.)
- DEVRESSE, R., „La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions”, AB 46 (1928), pp. 5-49.
- IDEM, „Le texte grec de l'Hypomnesticum de Théodore Spoudée”, AB 53 (1935), pp. 49-80.
- IDEM, „La fin inédite d'une lettre de Saint Maxime”, RSRUS 17 (1937), pp. 23-35.
- IDEM, „La lettre d'Anastase Fapocrisiaire sur la mort de saint Maxime”, AB 73 (1955), pp. 5-16.
- DIEPEN, H. M., *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcedoine*. Oosterhaut, 1953.
- DISDIER, M.-TH., „Les fondements dogmatiques de la spiritualité de S. Maxime le Confesseur”, EO 29 (1930), pp. 296-313.
- IDEM, „Élie l'Ecdicos et les hetera kephalaia attribués à S. Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos”, EO 31 (1932), pp. 17-43.
- DÔLGER, F.-BECK, H.-G., *Diskussionsbeiträge zum XI. International Byzantinistenkongress, München 1958*. München 1961.
- DOMANSKI, B., *Die Psychologie des Nemesius*. Munster 1900.
- DOUCET, M., „Vues récentes sur le „métamorphoses” de la pensée de S. Maxime le Confesseur”, *Science et Esprit* 31 (1979), pp. 269-302.
- IDEM, „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.
- IDEM, „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 Erigena”, ThStKr 84 (1911), pp. 20-60, 204-229.
- DUPONT, V. L., „Le dynamisme de l'action liturgique. Une étude de la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur”, RSR 65 (1991), pp. 363-387.
- EDSMAN, C.-M., „Arbor inversa”, *Religion och Bibel* 3 (1944), pp. 5-33.

- ELERT, W., *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin, 1957.
- EPIFANOVITCH, S. L., *Prepodobnyj Maksim Ispovendnik i visantijskoje bogoslovie*, Kiev, 1915.
- FAROES, J.-VILLER, M., art. „La Charité chez les Pères”, DSp 2, coll. 523-569. (1953.)
- FARRELL, J. P., *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canaan, Pennsylvania, 1989.
- FESTUGIÈRE, A.-J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936.
- FLICHE, A.-MARTIN, V., *Histoire de l'Église* 5, Paris, 1938.
- FLOROVSKY, G., „The Anthropomorphites in the Egyptian Desert”, în *Creation and Redemption*, pp. 89-96. The Collected Works of Georges Florovsky, vol. 4. Belmont, Mass. 1975.
- IDEM, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers. The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 10. Traducere de R. MILLER, A.-M. DÖLLINGER-LABRIOLLE, și H. SCHMIEDEL, Vaduz, 1987.
- IDEM, *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century. The Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 9. Traducere de R. MILLER, A.-M. DÖLLINGER-LABRIOLLE și H. SCHMIEDEL. Vaduz 1987.
- FRANKENBERG, W., *Euagrius Ponticus*. (AGWG N.F. 13:2.) Berlin 1912.
- FRIZ, K., art. „Maximus Confessor”, EvKL 2, col. 1275. (1958.)
- GAÏTH, J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*. (Études de Philosophie Médiévale 43.) Paris, 1953.
- GALTIER, P., „L'Occident et le néo-chalcédonisme”, Greg 40 (1959), pp. 54-74.
- GARRIGUES, J.-M., „Le Christ dans la théologie byzantine. Réflexions sur un ouvrage du P. Meuendoorff”, *Istina* 15 (1970), pp. 351-361.
- IDEM, „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.
- IDEM, „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, *Istina* 19 (1974), pp. 272-296.
- IDEM, „La Personne composée du Christ d'après Maxime le Confesseur”. *Revue thomiste* 74 (1974): pp. 181-204.
- IDEM, *Maxime le Confesseur: La Charité, avenir divin de l'homme*. Théologie historique, nr. 38, Paris, 1976.
- IDEM, „Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après s. Maxime le Confesseur”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembrie 1980*, pp. 173-192. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- 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.

- GAUTHIER, R.-A., „S. Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain”, RTAM 21 (1954), pp. 51-100.
- GENEAKOPOLOS, D.-J., „Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West”, *Church History* 38 (1969), pp. 150-163.
- GERSH, S., *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Pre-History and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Studien zur Problemsgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, vol. 8, Leiden, 1978.
- GILO, A., *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*.² (Theologische Bucherei 4.) München 1955.
- GILLET, R., „Spiritualité et place du moine dans l'Église selon saint Grégoire le Grand”, în *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp. 323-351.
- GOUILLARD, P., „Supercherries et méprises littéraires: L'œuvre de saint Théodore d'Édesse”, REB 5 (1957), pp. 137-158.
- GREEN, W. M., „Initium Omnis Peccati Superbia. Augustine on pride as the first sin”, *University of California Publications in Classical Philology* 13:13 (1949), pp. 407-432.
- GRILLMEIER, A., „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon”, Chalk I, pp. 5-202. (1951.)
- IDEM, „Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte”, HJG 77 (1958), pp. 151-166.
- GRILLMEIER, A.-BACHT, H., *Das Konzil von Chalkedon*. Geschichte und Gegenwart. 3 vols. Würzburg 1951-1954. (= Chalk)
- GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*. Paris 1938.
- GRUMEL, V., „La comparaison de l'âme et du corps et l'union hypostatique chez Léonce de Byzance et S. Maxime le Confesseur”, EO 25 (1926), pp. 393-406.
- IDEM, „Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de Saint Maxime le Confesseur”, EO 26 (1927), pp. 24-32.
- IDEM, art. „Maxime le Confesseur”, DTC 10, coll. 448-459. (1928.)
- IDEM, „Recherches sur l'histoire du monothélisme”, EO 27 (1928), pp. 6-16, 257-277; 28 (1929), pp. 19-34, 272-282; 29 (1930), pp. 16-28.
- GUILLAUMONT, A., *Les "Kephalaia gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. (Patristica Sorbonensia.) Paris, 1962.
- GUILLAUMONT, A. și C., „Le texte véritable des Gnostica d'Évagre le Pontique”, RHR 142 (1952), pp. 156-205.
- IDEM, art. „Évagre le Pontique”, DSp 4, coll. 1731-1744. (1961.)
- HALDON, J. F., *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge, 1990.
- HALLEUX, A. DE, „Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluri-formité théologique? ”, *Revue théologique de Louvain* 4 (1973) pp. 409-442.
- HANSON, R. P. C., „Interpretation of Hebrew names in Origen”, VC 10 (1956) pp. 103-123.

BIBLIOGRAFIE

- HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Diss. Paris 1958.
- HARNACK, A., *Dogmengeschichte* 2⁴, Tübingen, 1909.
- HARRISON, V., *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*. Lewiston, Maine, 1992.
- HAUSHERR, I., „L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux”, *OCh* 86 (1933), pp. 164-175.
- IDEM, „Une énigme d'Évagre le Pontique”. *Centurie* II, 50, *RSR* 23 (1933), pp. 321-325.
- IDEM, "Ignorance infinie", *OCP* 2 (1936), pp. 351-362.
- IDEM, „Nouveaux fragments d'Évagre le Pontique”, *OCP* 5 (1939), pp. 229-233.
- IDEM, *Penthos*. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. (*Orientalia Christiana Analecta* 132.) Roma, 1944.
- IDEM, *Philautie*. De la tendresse pour soi à la charité, selon Saint Maxime le Confesseur. (*Orientalia Christiana Analecta* 137.) Roma, 1952.
- IDEM, „Korreferat zu P. Sherwood, Maximus and Origenism”, în *Berichte zum XL Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, München, 1958. (2 pp.)
- IDEM, „Ignorance infinie ou science infinie”, *OCP* 25 (1959), pp. 44-52.
- IDEM, *Les leçons d'un contemplatif*. Le 'Traité de l'oraison' d'Évagre le Pontique, Paris, 1960.
- HEFELE, C. J., *Conciliengeschichte* 3. Freiburg i.Br. 1858.
- HEINTJES, J., Een onbekende leeraar van ascèse en mystiek: Sint Maximus Confessor, *StC* 11 (1935), pp. 175-200.
- IDEM, „De opgang van den menschelijken geest tot God volgens Sint Maximus Confessor”, *BiNJ* 5 (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 1980.
- IDEM, „Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus Confessors”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Théologie* 28 (1981), pp. 372-392.
- IDEM, „L'explication trinitaire de l'économie chez Maxime le Confesseur”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 159-172. Paradosis, nr. 27. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Fribourg, 1982.
- HEINZER, F.-VON SCHÖNBORN, C., ed., *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre, 1980*. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- HELMER, S., *Der Neuchalkedonismus*. Bonn 1962.
- HOECK, J. M., art. „Johannes v. Damaskus”, *LThK*² 5, coll. 1023-1026.
- HOFMANN, F., „Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormisdas”, *Chalk* 2, pp. 13-94. (1953.)
- HOLL, K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*. Tübingen, 1904.
- HOLTE, R., *Béatitude et sagesse*. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. (*Études Augustiniennes*.) Paris, 1962.

- HOMMEL, H., „Mikrokosmos”, RhM 92 (1943), pp. 56-89.
- HULTGREN, G., *Le commandement d'amour chez Augustin*. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400. Paris, 1939.
- IVÁNKA, E. VON, Κεφάλαια: „Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln”, *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954): pp. 285-291.
- IDEM, „Der Philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus”, *JOBG* 7 (1958): pp. 23-49.
- IDEM, „Korreferat zu P. Sherwood, Maximus and Origenism”, în *Berichte zum XI. International Byzantinisten-Kongress, München 1958*, München 1958. (2 pp.)
- JUGIE, M., art. „Monothélisme”, *DTC* 10:2, coll. 2307-2323. (1929.)
- JUNGLAS, P., *Leontius von Byzanz*. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. (FLDG 8:3.) Paderborn, 1908.
- KARAYIANNIS, V. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*. Paris 1993.
- KIRCHMEYER, J., art. „Extase chez les Pères de l'Église”, *DSp* 4, coll. 2087-2113. (1959.)
- KÖPPEN, K.-P., *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche*. (BGBE 4.) Tübingen 1961.
- KRANZ, W., „Kosmos und Mensch in der Vorstellung des frühen Griechentums”, *NGWG, N.F.*, Fachgr. 1, vol. 2 (1936-38), pp. 121-161.
- IDEM, *Kosmos* 1-2. (Archiv f. Begriffsgeschichte 2:1-2.) Bonn 1955-57.
- KRIVOCHINE, B., „The Holy Trinity in Greek Patristic Mystical Theology”, *Sobornost* (1957-58), pp. 462-469, 529-537.
- KROLL, J., *Gott und Hölle*. Der Mythos vom Descensuskampfe. (StBW 20.) Berlin, 1932.
- LACKNER, W., *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner*, Graz 1962.
- IDEM, „Zu Quellen und Datierung der Maksimosvita”, *AB* 85 (1967), pp. 253-316.
- IDEM, „Der Amtstitel Maximus des Bekenner”, *JOBG* 20 (1971), pp. 63 ff.
- LADNER, G. B., „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa”, *DOP* 12(1958), pp. 58-94.
- LAGA, C., „Maximi Confessoris ad Thalassium Quaestio 64”, în *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday*, pp. 203-215. Ed. de C. LAGA, J. A. MUNITZ și L. VAN ROMPAY. *Orientalia lovaniensia analecta*, nr. 18, Leuven, 1985.
- IDEM, „Maximus as a Stylist in *Quaestiones ad Thalassium*”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 139-146. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. *Paradosis*, nr. 27, Fribourg, 1982.
- LAGA, C.-MUNITZ, J. A.-VAN ROMPAY, L., ed., *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History Offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday*. *Orientalia lovaniensia analecta*, nr. 18, Leuven, 1985.
- LAMPE, G. W. H., éd., *A Patristic Greek Lexicon* 1-3. Oxford 1961-64.

BIBLIOGRAFIE

- LAMPEN, W., „De Eucharistie-leer van S. Maximus Confessor”, *StC* 2 (1926), pp. 35-54.
- LANCZKOWSKI, G., art. „Makrokosmos und Mikrokosmos”, *RGG*³ 4. coll. 624-625. (1960.)
- LARCHET, J.-C., „Nature et fonction de la théologie négative selon Denys PARéopagite”, *Le Messager Orthodoxe* 160 (1990), pp. 3-41.
- IDEM, „Le baptême selon saint Maxime le Confesseur”, *RSR* 65(1991), pp. 51 - 70.
- IDEM, „La pensée de saint Maxime le Confesseur dans les Questions à Thalassios”, *Le Messager Orthodoxe* 161 (1991), pp. 3-34.
- IDEM, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Thèse de doctorat en théologie, Université de Strasbourg II, Strasbourg, 1994.
- LARSSON, E., *Christus äis Vorbild*. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf-und Eikon-texten. Diss. (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 23.) Uppsala, 1962.
- LEBON, J., *Le monophysisme sévérien*. Diss. Louvain 1909.
- IDEM, „Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526-44) ”, *Mélanges d'Histoire offerts à Charles Moeller* 1 (1914), pp. 197-214.
- IDEM, „Restitutions à Théodoret de Cyr”, *RHE* 26 (1930), pp. 523-550.
- IDEM, „La christologie du monophysisme sévérien”, *Chalk* I, pp. 425-580. (1951.)
- LEFÈVRE, Y., *L'Elucidarium et les Lucidaires*. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au moyen âge. (Bibl. des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 180.) Paris 1954.
- LE GUILLOU, M.-J., „The forewords to the dissertations by A.Riou, J.-M. GARRIGUES, F.-M. LÉTHEL and P. PIRET” (vezi aceste articole).
- IDEM, „Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation”, *Istina* 19 (1974), pp. 329-338.
- IDEM, „Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 235-237. Ed.de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- LEISSNER, A., *Die Platonische Lehre von den Seelenteilen nach Entwicklung, Wesen und Stellung innerhalb der Platonischen Philosophie*. Diss. Nördlingen 1909.
- LEMAÎTRE, J., „Contemplation (Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens” [II. La Θεωρία φυσική), *DSp* 2, part 2.
- IDEM, art. „Contemplation ou „Science véritable””, *DSp* 2, coll. 1801-1872. (1953.)
- LEMAÎTRE, J.-ROQUES, R.-VILLER, M., art. „Contemplation chez les Grecs, 1. Étude de vocabulaire”, *DSp* 2, coll. 1762-1787. (1953.)
- LEROY, J., Saint Théodore Studite, în *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, pp. 423-436.
- LECLERCQ, J., *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. Ediția a treia. Traducere de C. MISRAHI. New York 1982.

- 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*. Théologie historique, nr. 52. Paris, 1979.
- IDEM, „La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 207-214. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- LEWY, H., *Sobria ebrietas*. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. (Beihefte zur ZNW 9.) Giessen, 1929.
- LEYS, R., *L'Image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*. Bruxelles și Paris, 1951.
- LIDDELL, H. G.-SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*. Ediție nouă de JONES, H. S. Oxford 1925-1940.
- LOOSEN, J., *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*. (MBTh 24.) Munster (Westf.), 1941.
- LOSSKY, V., „La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite”, RSPT 28 (1936), pp. 204-221.
- IDEM, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Londra 1957. (Traducere a *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944.)
- LOT-BORODINE, M., „La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle”, RHR 105-106 (1932), pp. 5-43, 525-574, și 107 (1933), pp. 8-35.
- IDEM, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970.
- LOUTH, A., *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford, 1983.
- IDEM, „St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: A Question of Influence”, SP XXVII, 1993, pp. 166-174.
- LUBAC, H. DE, *Histoire et esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris 1950.
- IDEM, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. 2 părți, 4 vol. Théologie, nr. 41, 42, 59. Paris 1959, 1961 și 1964.
- MADDEN, N., „The Commentary on the Pater Noster: An Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 147-155. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- IDEM, „Composite Hypostasis in Maximus Confessor”, SP XXVII, 1993, pp. 175-197.
- MATSOUKAS, N., *Kosmos, Anthropos, Koinonia kata ton Maximo Homologe*. Atena, 1980.
- MAYER, A., *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*. (SA 15.) Roma, 1942.
- McGINN, B.-MEYENDORFF, J.-LECLERCQ, J., ed. *Christian Spirituality (I): Origins to the Twelfth Century*. World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, vol. 16. New York 1985.

- MERKI, H., ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ: *Von der platonischen Angleichung zur Gottähnlichkeit bei Gregar von Nyssa*. (Paradosis 7.) Fribourg, 1952.
- MEYENDORFF, J., *Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood, N.Y. 1975.
- IDEM, *Byzantine Theology*. A doua ediție. New York, 1979.
- MICHARD, E., „Saint Maxime le Confesseur et l'apocatastase”, *Revue Internationale de Théologie* 10 (1902), pp. 257-272.
- MICHAUD, E., „Saint Maxime le Confesseur et l'apocatastase”, *Rev. Intern. de Théologie* 10 (1902), pp. 257-272.
- MICHEL, A., art. „Idiomes (Communication de:)”, DTC 7:1, coll. 595-602. (1922.)
- MIGUEL, P., „Peira. Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'oeuvre de Maxime le Confesseur”, în SP VII, 1966, pp. 355-361.
- MOELLER, CH., „Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI^e siècle en Orient, Nephalius d'Alexandrie”, RHE 40 (1944-45), pp. 73-140.
- IDEM, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, Chalk I, pp. 637-720. (1951.)
- IDEM, „Textes 'monophysites' de Léonce de Jérusalem”, ETL 27 (1951), pp. 467-482.
- MOINE DE L'EGLISE ORTHODOXE DE ROUMANIE, UN (=SCRIMA, A.), „L'Avènement Philocalique dans l'orthodoxie Roumaine”, *Istina* (1958), pp. 295-328 și 443-474.
- MONTMASSON, E., „La chronologie de la vie de Saint Maxime le Confesseur”, EO 13 (1910), pp. 149-154.
- IDEM, „La doctrine de l'apatheia d'après s. Maxime”, EO 14 (1911), pp. 36-41.
- MUCKLE, J. T., „The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God”, MS 7 (1945), pp. 55-84.
- MÜHLENBERG, E., „Synergism in Gregory of Nyssa”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 68 (1977), pp. 93-122.
- MUYLDERMANS, J., „Evagriana”, Mus 44 (1931), pp. 37-68.
- IDEM, „Note additionelle à: Evagriana”, Mus 44 (1931), pp. 369-383.
- IDEM, *Evagriana*. Paris 1931.
- IDEM, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris. (Bibl. du Mus. 3.) Louvain, 1932.
- IDEM, „Une nouvelle recension du *De octo spiritibus malitiae* de s. Nil”, Mus 52 (1932), pp. 235-274.
- NELLAS, P., *Déification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*. Crestwood, N.Y., 1987.
- NICHOLS, A., *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship*. Edinburg: T. & T. Clark, 1993.
- NUYENS, F., *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*. Haga/Paris 1948.
- NYGREN, A., *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape 2.*² Stockholm, 1947.

- OLERUD, A., *L'Idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*. Uppsala 1951.
- OSBORN, E. F., *The Philosophy of Clement of Alexandria*. (TSt 3.) Cambridge 1957.
- PEGON, J., *Maxime le Confesseur, Centuries sur la charité*. Introducere și traducere. (SCH 9.) Paris-Lyon 1945. PEITZ, M. W., Martin I. und Maximus Confessor, HJG 38 (1917), pp. 213-236, 429-458.
- PELIKAN, J., „Council or Father or Scripture: The Concept of Authority in the Theology of Maximus the Confessor”, în *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of Georges Florovsky*, pp. 277-288. Ed. de D. NEIMAN și M. SCHATKIN. Orientalia Christiana analecta, nr. 195. Roma, 1973.
- IDEM, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, 2: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*. Chicago, 1974.
- IDEM, „The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thought”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 387-402. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27. Fribourg 1982.
- PELLEGRINO, M., „Il Platonisme di San Grigorio Nisseno nel Dialogo intorno all'anima e alla risurrezione”, RFN 30 (1938), pp. 437-474.
- PETERSON, E., „L'Immagine di Dio in S. Ireneo”, SC 19 (1911), pp. 3-11.
- IDEM, „Noch einmal Euagrius Pontikos”, BNJ 5 (1926/27), pp. 412-418.
- PICHT, G., „Der Sinn der Unterscheidung von Théorie und Praxis in der griechischen Philosophie”, *Evangelische Ethik* 8 (1964), pp. 321-342.
- 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 *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 215-222. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- IDEM, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*. Théologie historique, nr. 69, Paris, 1983.
- PLAGNIEUX, J., *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*. Paris 1952.
- PLASS, P., „Transcendent Time in Maximus the Confessor”, *The Thomist*, 44 (1980), pp. 259-277.
- IDEM, „'Moving Rest' in Maximus the Confessor”, *Classica et mediaevalia* 35 (1984): pp. 177-190.
- POHLENZ, M., „Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie”, NGWG (1921), pp. 163-194.
- IDEM, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* 1-2. Göttingen 1948-49.
- PRADO, J. J., *Voluntad y naturaleza: La antropología filosofica de Maximo el Confesor*. Rio Cuarto, Argentina 1974.
- PRESTIGE, G. L., *God in Patristic Thought*.² Londra 1952.
- PREUSCHEN, E.-KRÜGER, O., *Handbuch der Dogmengeschichte* I.² Tübingen, 1923.

- PUECH, H.-Cn., „La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys”, *Études Carmélitaines* 23:2 (1938), pp. 33-53.
- QUASTEN, J., „A Pythagorean Idea in Jerome”, *AJPh* 63 (1942), pp. 207-215.
- IDEM, *Patrology* 1-3, Utrecht/Brussels/Antwerp-Westminster, Maryland 1949-1960.
- QUATEMBER, F., *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Paedagogus*. Viena 1946.
- RAHNER, H., „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenvater von der Geburt Christi im Herzen des Glaubigen”, *ZKTh* 59 (1935), pp. 333-418.
- RAUER, M., Origenes über das Paradies, în KLOSTERMANN, E., *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (TU 77), Berlin 1961, pp. 253-259.
- REFOULÉ, F., „La christologie d'Évagre et l'origénisme”, *OCP* (1961), pp. 221-266.
- IDEM, „Immortalité de l'âme et résurrection de la chair”, *RHR* 163 (1963), pp. 11-52.
- REYPENS, L., art. „Ame”, *DSp* 1, coll. 433-469. (1937.)
- RICHARD, M., „Le Néo-chalcédonisme”, *MSR* 3 (1946), pp. 156-161.
- IDEM, „Léonce de Byzance, était-il origéniste? ”, *REB* 5 (1947), pp. 31-66.
- RIESENFELD, H., „Le caractère Messianique de la tentation au désert”, în MASSAUX, E., etc., *La venue du Messie*. (Recherches Bibliques 6.) Louvain, 1962, pp. 51-63.
- RIOU, A., *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*. Théologie historique, nr. 22. Paris 1973.
- IDEM, „Index scripturaire des oeuvres de S. Maxime le Confesseur”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 404-421. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. *Paradoxis*, nr. 27, Fribourg, 1982.
- RONDEAU, M.-J., „Le Commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique”, *OCP* 26 (1960), pp. 307-348.
- ROQUES, R., „Le primat du Transcendant dans la purification de l'intelligence selon le Pseudo-Denys”, *RAM* 23 (1947), pp. 142-170.
- IDEM, „Note sur la notion de 'Theologia' chez le Pseudo-Denys FAréopagite”, *RAM* 25 (1949), pp. 200-212.
- IDEM, *L'Univers Dionysien*. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris 1954.
- IDEM, art. „Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys”, *DSp* 2, coll. 1885-1911. (1953.)
- ROREM, P., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Studies and Texts, vol. 71. Toronto, 1984.
- RÛTHER, TH., *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien*. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes. (FThSt 63.) Freiburg i.Br., 1949.
- SCHIWIETZ, S., *Das morgenländische Mönchtum* 1-2. Mayence 1904 și 1913.

- SCHÖNBORN, C. VON, *Sophrone de Jérusalem: Vie monastique et confession dogmatique*. Théologie historique, nr. 20. Paris 1972.
- IDEM, „Plaisir et douleur dans l'analyse de saint Maximus d'après les *Quaestiones ad Thalassium*”, în *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, pp. 273-284. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27. Fribourg 1982.
- SCHÖNFELD, G., *Die Psychologie des Maximus Confessor*. Diss. Breslau 1918. (nepublicată, nu a fost la dispoziția autorului)
- SCHOORS, A.-VAN DEUN, P., eds. *Philohistôr: Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*. Leuven, 1994.
- SCHWAGER, R., „Das Mysterium der übernatürlichen Naturlehre. Zur Erlösungslehre des Maximus Confessor”, *ZkTh* 105 (1983), pp. 32-57.
- SEEBERG, R., *Dogmengeschichte* 2. Erlangen-Leipzig 1923.
- SELLERS, R. V., *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*. Londra, 1953.
- SEVERUS, E. VON, „Bios angelikos. Zum Verständnis des Mönchsleben als "Engelsleben" in der christlichen Überlieferung”, *Maria Laach* (1960), pp. 73-88.
- SFAMENI DASPARO, G., „Aspetti di "doppia creazione" nell' antropologia di Massimo il Confessore”, *SP XVIII/1*, 1985, pp. 127-134.
- SHERWOOD, P., „Notes on Maximus the Confessor”, *Amer. Benedictine Review I* (1950), pp. 347-356.
- IDEM, *An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor*. (SA 30.) Roma, 1952.
- IDEM, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor*. (SA 36.) Roma 1955.
- IDEM, *St. Maximus the Confessor: The Ascetic Life. The Four Centuries on Chanty*. Traducere și note. (ACW 21.) Londra, 1955.
- IDEM, „Maximus and Origenism”. APXH KAI TEAO2, în *Berichte zum XI. International-Byzantinisten-Kongress, Munchen 1958*, München, 1958 (27 pp.).
- IDEM, „Exposition and Use of Scripture in St. Maximus, as Manifest in the *Quaestiones ad Thalassium*”, *OCP* 24 (1958): pp. 202-207.
- IDEM, „Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor”, *Tradiția* 20 (1964), pp. 428-437.
- SOPPA, W., *Die Diversa capita unter den Schriften des hi. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung*. Dresden 1922.
- SPANNEUT, M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. (Patristica Sorbonensia I.) Paris, 1957.
- ŠPIDLÍČ, TH., *La Sophiologie de S. Basile*. (Orientalia Christiana Analecta 162.) Roma, 1961.
- SQUIRE, A. K., „The Idea of the Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor”, *SP VIII*, pp. 456-461. Texte und Untersuchungen, vol. 93. 1966.
- STÄHLIN, O., art. „ἡδονή, φιλήδονος”, în KITTEL, K., *Wörterbuch zum Neuen Testament* 2, pp. 911-928. (1933-35.)

- STĂNILOAE, D., „La christologie de saint Maxime le Confesseur”, *Contacts* 142 (1988), pp. 112-120.
- IDEM, „Commentaire des *Ambigua*, SAINT MAXIME LE CONFESSEUR”, *Ambigua*. Paris-Suresnes, 1994.
- STARR, J., „St. Maximus and the Forced Baptism at Carthage in 632”, *BNJ* 16 (1940): pp. 192-196.
- STEAD, J., „The Image of Man”, *The Downside Review* 92 (1974), pp. 233-238.
- STEIN, L., *Die Psychologie der Stoa* 1-2. (Berliner Studien f. d. Philologie und Archäologie 3:11, 7:1.) Berlin 1886-1888.
- STEINER, M., *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*. Paris 1962.
- STEITZ, C. G., „Die Abendmahlslehre des Maximus Confessor”, *Jahrbuch für deutsche Théologie* 11 (1886), pp. 229-238.
- STELZENBERGER, J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*. München, 1933.
- STÉPHANOU, E., „La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète”, *EO* 31 (1932), pp. 304-315.
- STIGLMAYR, J., „Maximus Confessor und die beiden Anastasius”, *Katholik* 88 (1908), pp. 39-45.
- STRAUBINGER, H., *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*. Bonn 1906.
- STRUKER, A., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*. Munster i.W. 1913.
- STUDER, B., „Zur Soteriologie des Maximus Confessor”, în *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 Septembre 1980*, pp. 239-246. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN. Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- TELEPNEFF, G.-BISHOP CHRYSOSTOMOS, „The Person, Pathe, Asceticism, and Spiritual Restoration in Saint Maximus”, *Greek Orthodox Theological Review* 34 (1989), pp. 249-261.
- TELFER, W., *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*. (LCC 4.) Londra și Philadelphia 1955.
- TERNUS, J., „Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung”, *Chalk* 3, pp. 81-237. (1954.)
- THEODOROU, A., ‘Η περί θεώσεως τον ανθρώπου διδασκάλια τών Ελλήνων Πατέρων τής 'Εκκλησίας μήχρως Ιωάννου τον Δαμασκηβού, Atena, 1956.
- IDEM, „Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griechischen Kirchenvätern”, *Kerygma und Dogma*, 7 (1961), pp. 283-310.
- IDEM, Cur Deus Homo? 'Απροϋπόθετος ή εμπροϋπόθετος ενανθρώπησις του Θεού Λόγου (Σχόλιον εις την θεολογίαν τον άγιου Μαξιμου): 'Επισημωτική 'Επετηρίς τής Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστεμιου 'Αθηνών, 19 (1972), pp. 295-340.
- Théologie de la vie monastique*. Paris 1961.

- THUNBERG, L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (prima ediție). Lund, 1965.
- IDEM, „Early Christian Interpretations of the Three Angels in Genesis 18, SP VII, pp. 560-570. Texte und Untersuchungen”, vol. 92. Berlin, 1966.
- IDEM, „Änglalivet i munkgestalt. Randanmärkningar till ett motiv i fornkyrkans monastiska tradition”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 1972, pp. 59-83.
- IDEM, „The Human Person as Image of God. I. Eastern Christianity”, în MCGINN, B.-MEYENDORFF, J.-LECLERCQ, J., ed., *Christian Spirituality (I): Origins to the Twelfth Century*. World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, vol. 16. New York, 1985, pp. 291-312.
- IDEM, *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*. Crestwood, N.Y. 1985.
- UEBERWEG, FR., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I: PRAECHTER, K., *Die Philosophie des Altertums*. Berlin, 1926.
- UNGER, D. J., „Christ Jesus, Center and Final Scope of all Creation according to Maximus Confessor”, *Franciscan Studies* 9 (1949), pp. 50-62.
- UTHEMANN, K.-H., „Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor”, în *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 Septembre 1980*, pp. 223-233. Ed. de F. HEINZER și C. VON SCHÖNBORN, Paradosis, nr. 27, Fribourg, 1982.
- VILLER, M., „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, *RAM* 11 (1930), pp. 156-184, 239-268.
- VILLER, M.-RAHNER, H., *Askese und Mystik in der Väter-Zeit*. Freiburg i.Br., 1939.
- VÖGTLE, A., „Woher stammt das Schema der Hauptsünden? ”, *ThQ* 122 (1941), pp. 217-237.
- IDEM, art. „Achtlasterlehre”, *RACH* 1, coll. 74-79. (1950.)
- VÖLKER, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. (BHTh 7.) Tübingen, 1931.
- IDEM, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*. Leipzig, 1938.
- IDEM, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. (TU 57.) Leipzig, 1952.
- IDEM, *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Wiesbaden, 1955.
- IDEM, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden, 1958.
- IDEM, „Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenners mit dem Origenismus”, *Jahrbuch der Osterreichischen byzantinischen Gesellschaft* 1 (1958), pp. 23-49.
- IDEM, „Der Einfluss Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor”, în STOHR, A., *Universitas* I, Mayence 1960, pp. 243-254.
- IDEM, „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor”, în KLOSTERMANN, E., *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (TU 77), Berlin, 1961, pp. 331-350.
- IDEM, „Zur Ontologie des Maximus Confessor”, în ... *und fragten nach Jésus. Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für E. Barnikolzum 70. Geburtstag*, Berlin, 1964, pp. 57-79.

BIBLIOGRAFIE

- IDEM, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965.
- VRIES, W. DE, „Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon”, *Chalk I*, pp. 602-635. (1951.)
- WAGENMANN, J. A., art. „Maximus Konfessor”, *RE* 12, pp. 457-470. (1903.)
- WALLACE, M., *Affirmation and Negation in the Theology of St. Maximus the Confessor*. (In typescript.) Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma 1960.
- WESER, H., *S. Maximi Confessons praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur*. Halle-Berlin 1869.
- WIDENGREN, G., „Researches in Syrian mysticism. Mystical experiences and spiritual exercises”, *Numen* 8 (1961), pp. 161-198.
- WILD, J., *Plato's Theory of Man*. Cambridge, Mass. 1946.
- WILPERT, P., art. „Begierde”, *RACH* 2, coll. 62-78. (1954.)
- WINGREN, G., *Man and the Incarnation*. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus. Edinburg și Londra 1959.
- WOLFSON, H. A., *Philo*. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam 1-2.² Cambridge, Mass. 1948.
- IDEM, *The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge, Mass. 1956.
- WUTZ, F., *Onomastica sacra* 1-2. (TU 41:1-2.) Leipzig 1914-15.
- WYTZES, J., „The twofold way. II. Platonic influences in the work of Clement of Alexandria”, *VC* 14 (1960), pp. 129-153.
- YOUNG, R. D., „Gregory of Nyssa's Use of Theology and Science in Constructing Theological Anthropology”, *Pro Ecclesia* 2 (1993), pp. 345-363.
- ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen*, vols. 2:1⁴ și 3:2.⁴ Leipzig, 1889 și 1903.
- ZÖCKLER, O., *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*. Beitrag zur Dogmenund zur Sittengeschichte insbesondere der vorreformatorischen Zeit. München, 1893.

Index de nume proprii

- Abesalom, 274 f.
Achelis, H., 293
Adam, 140, 158, 163 ff.,
168 f., 173 ff., 181,
294, 387
Adriel, 296
Agag, 296
Albinus, 20, 207
Alexandru de
 Alexandria, 73
Allchin, A. M., 6, 8
Allers, R., 152, 155
Altaner, B., 21
Amand, E., 144
Ambrozie, 133, 183,
421
Amfilohie de Iconiu,
109
Amoniu, 108
Anastasiu Sinaitul, 470
Anastasiu, apocrisiar, 18
Anastasiu, călugăr, 14,
19
Anaxagoras, 39, 179
Anaximene, 153
Andronicus, 203 f.
Apolinarie de Laodicea,
56, 125
Aristotel, 14, 97, 101 f.,
105 f., 108, 116,
153, 179, 198, 201
ff., 207, 214, 223 f.,
234, 244 f., 247 ff.,
287, 295, 297, 405
Arnim, H. von, 177,
202 f., 352
Arnou, R., 200, 205,
378 f.
Atanasie, 90, 134, 141,
143, 235, 470
Augustin, 65, 90, 133,
143, 264 ff., 268 f.,
274, 284, 414
Avraam, 151
Avraam Monahul, 280
Babai, 398
Bailey, D. S., 411 f.
Balthasar, H. Urs von,
9, 14 ff., 21, 24, 26
f., 32, 35, 38, 40,
43 f., 46, 50 f., 53,
59, 62 f., 66 ff., 73
f., 76, 78, 80 f., 83
f., 88, 91, 93 ff., 99,
101 ff., 107 ff., 115,
120, 122 ff., 128,
130, 139, 142 f.,
160, 176, 184, 186,
188, 262, 264, 282,
304, 340, 345, 350
ff., 367, 372 ff., 377,
380, 382, 385, 388,
392 f., 405 f., 410,
413, 417, 419, 429,
437, 447 f., 450 f.,
462 f., 465 f., 469,
477 f.
Bardenhewer, O., 20
Bardy, G., 302, 330 f.
Beck, H. G., 21, 407
Bellini, E., 48
Bergmann, S., 448
Bernard, R., 132, 140 f.
Berthold, G. C., 29, 264
Beskow, P., 207, 423
Bettencourt, S. T., 425,
431
Bihlmeyer, K., 21
Blowers, P., 95, 165,
172, 188, 192, 194,
197, 219, 221, 274,
375, 387, 407, 410,
428, 456, 467
Bousset, W., 99, 380
Bréhier, L., 19
Brock, S., 16
Burghardt, W. J., 132
ff., 137 f., 142 f.,
169, 170, 172, 470 f.
Camelot, Th., 135, 140,
413
Canivet, P., 428
Casian, Ioan, 213, 225,
260, 268, 273, 278,
280, 283 ff., 293,
297 ff., 302, 304 f.,
325
Caspar, E., 23, 234
Cayré, F., 125
Ceresa-Gastaldo, A., 9,
21, 248
Chadwick, H., 260
Chadwick, O., 268
Chapman, J., 20
Chiril al Alexandriei,
52, 55, 67, 71, 73,
78, 106, 120, 134,
135, 137, 138, 143,
145, 171, 471
Chiril al Ierusalimului,
133, 135, 183
Chrysippus, 203
Cicero, 153
Ciprian al Cartaginei,
133
Cirus, 48
Clement al Alexandriei,
29, 104, 125, 140,
164, 179, 184, 208,
220, 234, 235, 260,

INDEX DE NUME PROPRII

- 266, 316, 330, 367,
378, 405, 411, 447,
470
- Combéfis, F., 13, 108
- Constans, împărat, 17,
18
- Cross, F. L., 238, 378
- Crouzel, H., 113, 125,
132, 134, 140 f.,
167, 168, 210, 330
f., 357, 447, 470
- Dalmais, I.-H., 28 f., 32,
35, 55, 81, 90, 91,
93 ff., 180, 224,
231, 355, 359, 362,
371, 375, 414, 418,
434, 435, 469, 470,
471, 472, 475
- David, 220, 224, 274
- Democrit, 153
- Deseille, P., 460, 463
- Devresse, R., 13, 14,
16, 17, 18, 19
- Diadoh al Foticeei, 144
f., 213, 235, 263,
461
- Didim al Alexandriei,
137, 142, 239
- Diels, H., 106, 153, 179,
297
- Diepen, H. M., 52
- Diogenes Laërtius, 202,
204, 297
- Disdier, M.-Th., 97,
131, 135, 142, 165
- Dölger, Fr., 407
- Domanski, B., 215
- Dorotei, Avva, 262, 268
- Draeseke, J., 26
- Edsman, C.-M., 154,
297
- Efrem din Antiohia, 53
- Elert, W., 48, 53
- Ennaeus din Gaza, 113
- Epictet, 252
- Epicur, 224
- Epifanie, 113, 170, 422
- Epifanovitch, S. L., 25
- Eusebiu de Cezareea,
73, 133
- Eutihie, 56
- Evagrie Ponticul, 24,
26, 33, 84, 85 f., 88,
90, 95, 97 ff., 111,
113, 124 ff., 134,
146, 168, 170, 179
f., 196 f., 206, 211
f., 218 f., 222, 224
ff., 260 f., 263, 266
ff., 276 ff., 288, 292
ff., 298, 300, 302 f.,
305 f., 315 f., 317,
321 ff., 333 ff., 339
ff., 349 ff., 358, 360
f., 367 ff., 376 ff.,
403 f., 412, 414,
416, 431, 443, 446
f., 449 ff., 455, 459,
461 f., 464, 466
- Evdokimov, P., 8
- Evloghie al Alexandriei,
53
- Farges, J., 354
- Farrell, J. P., 31, 93, 475
- Festugière, A.-J., 200,
378
- Filon, 29, 90, 128, 134,
140, 154 f., 167,
168, 179, 184, 185,
206 ff., 220, 261,
263, 267, 377 f.,
411, 421, 447 f.
- Frankenberg, W., 86,
90, 95, 97, 100, 126
ff., 168, 211 f., 278,
280, 282, 298, 300,
302 f., 371 f., 378,
380, 391, 394, 396
f., 399, 416
- Fritz, K., 21
- Gaïth, J., 125, 126, 142,
155, 157, 169, 413,
471
- Gaius, 48
- Galen, 203, 245
- Galtier, P., 53
- Garrigues, J. M., 5, 24,
30, 472
- Gauthier, R.-A., 214,
216, 223, 234, 236,
241, 243, 245 f.,
252
- Ghelasie, papă, 37
- Gherman, Avva, 278
- Gilg, A., 470
- Gillet, R., 428
- Gouillard, P., 263
- Graef, H., 238
- Green, W. M., 269
- Gressmann, H., 85, 97,
368 f., 371, 380, 399
- Grigorie cel Mare, 284,
294, 428
- Grigorie de Nazianz, 40,
42, 44, 50, 71 f.,
131, 135, 141, 150,
155, 164, 171 f.,
174, 262, 268, 359,
372, 379, 397, 413,
424, 448, 452, 461,
462, 470 f.
- Grigorie de Nyssa, 29,
73, 81, 102, 113 f.,
121, 125, 135, 137
f., 141, 143 f., 155,
157, 168 f., 171 f.,
178 f., 184 f., 196,
214, 216, 235, 330
f., 333 ff., 353, 358,
367, 370, 378 f.,
397, 411, 413, 418,
421, 423, 431, 446
ff., 461 ff., 470
- Grillmeier, A., 10, 36,
37, 52, 53
- Gross, J., 469

- Grumel, V., 14 ff., 21
ff., 26, 54, 118, 410
- Guillaumont, A., 113
- Guillaumont, C., 397
- Hanson, R. P. C., 274
- Harl, M., 357
- Harnack, A. von, 20 f.
- Hausherr, I., 28, 32, 35,
126, 128, 178, 181,
258 ff., 270 f., 396
ff., 417, 429, 461,
462, 477
- Hefele, C. J., 17, 60
- Heintjes, J., 21, 23, 27,
35, 94, 135, 165,
351
- Heinzer, F., 18, 29, 31,
32, 38, 42, 49, 59,
60, 121, 144, 147,
180, 244, 341
- Helmer, S., 51, 52
- Heraclie, împărat, 16
- Hoeck, J. M., 37
- Hofmann, F., 37
- Holl, K., 109
- Holte, R., 264 f., 269
- Iamblichus, 153
- Ieronim, 113, 154, 170,
184, 296
- Iezechia, 221
- Ilie Ecdicul, 97
- Ioan al Crucii, 448
- Ioan Botezătorul, 224
- Ioan Damaschinul, 37,
45, 260, 261, 263
- Ioan de Skythopolis, 26
- Ioan Grammaticul, 53
- Ioan Hrisostom, 133,
142
- Ioan Șambelanul, 15,
17, 56
- Ioan Scărarul, 285, 298
- Iona, 423
- Iosif din Arimateia, 436
- Irineu, 36, 125, 133,
137, 140, 183, 184,
470
- Isaia, Ascetul, 261, 263
- Isidor Pelusiotul, 135
- Iustinian, împărat, 53,
54, 99, 113, 166
- Ivánka, E. von, 29, 388,
406, 435, 477
- Joseph Hazzdyu, 398
- Jugie, M., 14
- Junglas, J. P., 67, 101,
104
- Kittel, G., 177
- Köppen, K.-P., 293
- Kranz, W., 153 f.
- Krivocheine, B., 461
- Kroll, J., 423
- Lactanțiu, 133, 209
- Ladner, G. B., 171, 196,
214
- Laga, C., 31
- Lampe, G. W. H., 300,
302, 303
- Lampen, W., 25
- Larchet, J.-C., 31, 241,
242, 244, 253, 457,
466, 469, 472, 473
- Larsson, E., 428
- Le Guillou, M.-J., 30
- Lebon, J., 37, 52, 115,
120
- Leissner, A., 199, 200
- Lemaître, J., 130, 381 f.,
385, 392
- Leon, papă, 47
- Leonțiu al Bizanțului,
26, 53, 104, 105,
106, 109, 111, 116,
118, 120, 471
- Leonțiu al
Ierusalimului, 53,
118
- Leroy, J., 428
- Léthel, F.-M., 5, 18, 62,
68, 240
- Leys, R., 132, 142
- Loofs, Fr., 51
- Loosen, J., 27 f., 33, 35,
38, 92, 94, 124, 350,
359, 361, 369 ff.,
377, 384 ff.
- Lossky, V., 39 f., 45,
81, 131, 135, 447,
450
- Lot-Borodine, M., 28,
447, 469
- Macarie al
Ierusalimului, 19,
170
- Macrina, 214, 215
- Madden, J. D., 244
- Malvy, A., 285, 286
- Marinus, 16, 234, 244
- Martin I, papă, 17, 18
- Massaux, E., 294
- Mayer, A., 132
- Melania, 168, 416
- Meletie, monahul, 179
- Melito de Sardes, 133
- Merki, H., 132
- Merob, 296
- Metodie, 135, 170, 171,
358
- Meyendorff, J., 5, 8
- Michaud, E., 25, 410
- Michel, A., 36, 37
- Micol, fiică a lui Saul,
296
- Moeller, Ch., 52 ff., 62,
115, 118
- Moise, 84, 214, 368,
379
- Montmasson, E., 14, 16,
25
- Muckle, J. T., 135, 142
- Muyldermans, J., 211,
212, 225, 260, 268,
280, 282, 283, 298,
303, 305, 395, 397
- Nemesius de Emesa, 33,
112, 116 f., 156 f.,

INDEX DE NUME PROPRII

- 161, 178, 179, 204,
206, 215 f., 218,
222, 224, 229 f., 245
f., 248 ff.
- Nephalius, 52, 53
- Nestorie, 36, 71, 239
- Nil al Ancirei, 179, 225,
260, 268, 278, 283,
286, 297 ff., 302 f.,
305 f., 325, 327, 399
- Nuyens, F., 202
- Nygren, A., 345
- Onoriu, papă, 23
- Origen, 24, 29, 36, 65,
86, 88, 90, 96, 99,
111, 113, 125, 130,
134, 137, 141 ff.,
147, 154, 167 f., 170
f., 184, 186, 188,
209 f., 219 f., 274,
278, 293, 330 f., 357
f., 367 f., 377 f.,
380, 382, 392, 397,
420 f., 425, 431,
447, 460 f., 470
- Osborn, E. F., 234
- Paladie, 260
- Panaetius, 204
- Pantaenus, 81
- Pavel, Apostol, 125,
132, 167, 184, 299,
333, 358, 414
- Pegon, J., 26, 316, 342,
343, 352, 401, 432
- Peitz, W. M., 17, 18
- Pelikan, J., 5
- Pellegrino, M., 215
- Peterson, E., 133
- Petru, Apostol, 84, 375
- Petru Movilă, 285
- Petru, patriarh, 17
- Philastrius de Brescia,
133
- Philoponus, Ioan, 102,
108
- Picht, G., 367
- Piret, P., 30, 40, 60, 63,
233
- Places, E. des, 144, 263,
461
- Plagnieux, J., 372, 379
- Plass, P., 100
- Platon, 125, 153, 170,
198 ff., 207 f., 215
f., 219 f., 224, 261,
266, 288, 378
- Plotin, 99, 125, 204,
205, 378
- Pohlentz, M., 203, 204
- Porfirie, 67, 68, 69, 179,
205
- Poseidoniu, 204, 245
- Praechter, K., 153, 154,
177, 179, 205, 206
- Prentout, H.-A., 27
- Prestige, G. L., 38 f., 41
f., 104
- Proclu, 14, 149, 405
- Ps.-Aristotel, 287, 295
- Ps.-Chiril, 37, 39, 68
- Ps.-Dionisie, 37, 39, 68
- Ps.-Leontiu, 239, 471
- Ps.-Origen, 88
- Ps.-Pamfil, 53
- Puech, H.-Ch., 448
- Pyrrhus, 17 f., 23, 31,
61, 234, 240, 343
- Quasten, J., 10, 11, 170,
171, 214
- Quatember, F., 412
- Rahner, H., 357 ff.
- Rahner, K., 367
- Rauer, M., 420, 422
- Refoulé, F., 100, 211,
391 f.
- Reypens, L., 125, 205
- Richard, M., 52, 53, 106
- Riedinger, R., 18
- Riou, A., 5, 30, 49, 93,
131
- Rondeau, M.-J., 88
- Rüther, Th., 208, 331
- Sahdona, 37
- Samuel, 296
- Saul, 296
- Schönborn, C., 5, 16, 31
- Schönfeld, G., 25
- Scrima, A., 336, 443
- Seeberg, R., 20
- Sellers, R. V., 52, 59
- Serapion, 278
- Serghie, patriarh, 8, 17,
22, 23, 48, 54
- Sever al Antiohiei, 56,
115, 120
- Severus, E. von, 37, 431
- Sextus, 260
- Sherwood, P., 9, 13 ff.,
23 f., 28 ff., 32, 35,
44, 46, 48, 56, 60,
73 f., 81, 83, 85 f.,
92 ff., 98 ff., 109,
118 f., 146, 149 ff.,
157 f., 160, 166,
172, 184, 186, 188,
193, 196 f., 233,
238, 240, 242 f.,
254, 256, 271, 316,
339, 342 f., 350,
352, 355, 359, 362,
371, 393 ff., 401,
405 f., 408 ff., 451
f., 461 ff., 468, 472,
475, 477, 478, 479
- Socrate, 97
- Sofronie, 16, 17, 22,
115, 160
- Soppa, W., 25
- Spanneut, M., 90
- Špidlík, Th., 268
- Stählin, O., 177, 179
- Starr, J., 16
- Steel, C., 31
- Ștefan, arhidiacon, 460
- Stein, L., 153, 203, 204
- Steiner, M., 293
- Steitz, C. G., 25
- Stelzenberger, J., 209

ANTROPOLOGIA TEOLOGICĂ A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

- Stéphanou, E., 26, 113
 Stohr, A., 29, 465
 Straubinger, H., 25
 Strucker, A., 133
 Studer, B., 38
 Succensus, 56
 Talasie, 187, 263, 270
 Telfer, W., 112, 156
 Teodor al Edesei, 263
 Teodor de Faran, 53
 Teodor de Raith, 53
 Teodor Studitul, 428
 Teodor, papă, 18 f.
 Teodoreț al Cyrului,
 135, 143, 239, 428,
 Teodosie, episcop, 19
 Teodosie, presbyter, 19
 Tertulian, 133
 Thunberg, L., 5, 6, 8,
 49, 91, 131, 149,
 326, 341, 360, 410
 Ueberweg, Fr., 153,
 154, 177, 179, 205,
 206
 Uthemann, K.-H., 32,
 59, 122
 Vasile al Cezareei, 53,
 68, 135, 137, 142,
 144, 154, 213, 214,
 225, 262, 268, 379,
 470
 Vasile al Seleuciei, 239
 Viller, M., 10, 26, 84,
 98, 263, 285 f., 305,
 354, 367, 380, 382
 f., 392 f., 462, 477
 Vitestam, G., 168, 416
 Vögtle, A., 278, 279,
 284
 Völker, W., 29, 79, 125,
 142, 155, 168 f.,
 178, 208, 258, 316,
 332, 336, 352, 367,
 378 f., 431, 448 ff.,
 460, 462 f., 465,
 467, 472, 479
 Vries, W. de, 37
 Wagenmann, J. A., 20
 Wallace, M., 29
 Weser, H., 25, 38, 39,
 41, 45
 Widengren, G., 381,
 398
 Wild, J., 199
 Wilpert, P., 201, 203 f.
 Wingren, G., 133
 Wolfson, H. A., 39, 41
 ff., 90, 116 f., 119,
 121 f., 167, 201,
 207, 208, 234, 245
 Wutz, F., 221, 2
 Wytzes, J., 208
 Zaharia Retorul, 102,
 108
 Zeller, E., 199, 200, 207
 Zizioulas, J. D., 29
 Zöckler, O., 285, 286

Cuprins

<i>Cuvânt înainte</i>	5
<i>Prefață la a doua ediție</i>	7
<i>Lista abrevierilor</i>	9
Introducere.....	13
1. Viața Sfântului Maxim	13
2. Importanța istorică și teologică a Sfântului Maxim	20
3. O altă cercetare și scopul acestei lucrări.....	25
Capitolul I: Fundamentul hristologic	35
A. Moștenirea calcedoniană și teologia Sfântului Maxim despre Întrupare	35
B. Sfântul Maxim Mărturisitorul și poziția neocalcedoniană.....	51
1. Locul Sfântului Chiril al Alexandriei în scrierile Sfântului Maxim	55
2. Evaluarea pozitivă a expresiei Sfântului Chiril „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul”	56
3. Expresiile „o natură” și „două naturi”, înțelese corect, sunt complementare	58
4. Unirea ipostatică și „sintetică”	58
5. Hristos este mărturisit a fi nu numai „in duabus naturis”, dar și „ex duabus naturis”	59
6. „O energie”	60
7. Conceptul de ipostas.....	62
Capitolul al II-lea: Contextul cosmologic	64
1. Ideea de creatio ex nihilo și alte expresii ale aspectului diferențierii în creație	65
Prăpastia fundamentală.....	66
Διαφορά, diferență.....	67
Διάρρησις, împărțire	71

Διάστασις-διάστημα, separare – distanță	73
Διαστολή, distincție, extindere.....	76
Alți termeni.....	77
2. Creație din voia lui Dumnezeu.....	80
3. Creație din bunăvoirea lui Dumnezeu. Conceptul de providență și judecată.....	82
4. Creația prin Cuvânt	89
Λόγοι-i unei creații diversificate reflectă împreună scopul Creatorului.....	90
Λόγοι-i preexistenți în Dumnezeu sunt uniți în Logos	93
Rațiunile creației sunt intim legate de rațiunile economiei mântuirii și de Întruparea lui Hristos.....	94
5. Creația întemeiată în înțelepciunea lui Dumnezeu.....	97
6. Creația – act al pogorării divine, care introduce elementul mișcării	98
7. Fiecare creatură este compusă din substanță și accident.....	101
Conceptul de substanță.....	101
Conceptul de „natură”	105
8. Creație, nu numai de atribute, ci și de substanțe circumscrise, care au însă nevoie de Providența divină	108
Capitolul al III-lea: Antropologia Sfântului Maxim. Generalități.....	112
A. Structura omului și locul său	112
1. Unitatea dintre trup și suflet.....	112
Coexistența trupului și a sufletului.....	112
Trupul și sufletul ca natură compusă și ca specie completă.....	115
Analogia dintre unirea trupului și a sufletului în om și unirea naturii divine și umane în Hristos.....	118
2. Trihotomia umană	122
Ipostasul uman.....	122
Minte, suflet și trup	125
3. Chipul lui Dumnezeu în Om	131
Locul Chipului lui Dumnezeu	132
Libertatea și Chipul dumnezeiesc.....	137
Stăpânirea și chipul lui Dumnezeu.....	138
4. De la chip la asemănare.....	139
Fundamentul distincției la Sfântul Maxim	140
Temeiuri pentru respingerea sau acceptarea distincției.....	143
Înțelegerea personală a Sfântului Maxim cu privire la distincție..	145

Notă suplimentară: <i>Imago Trinitatis</i>	148
5. Microcosmos și mediator	151
Omul ca microcosmos în tradiția premergătoare Sfântului Maxim.....	152
Omul ca microcosmos și mediator la Nemesius	156
Sfântul Maxim și poziția mediatoare a omului	157
Omul mediator.....	162
B. Căderea omului și consecințele ei.....	163
1. Adam și starea originală a omului.....	163
Starea primară fericită	164
Idea dublei creații la predecesorii Sfântului Maxim.....	167
„Veșmintele de piele”	170
Sfântul Maxim și conceptul dublei creații.....	172
Sfântul Maxim și „veșmintele de piele”	174
2. Căderea lui Adam și cauzele ei	175
Greșeala omului și ispita diavolului	175
Dialectica plăcerii și a durerii.....	177
3. Consecințele căderii	180
Legile plăcerii și ale distrugerii	180
Trei patimi fundamentale	182
4. Pomii raiului	183
Interpretări creștine anterioare.....	183
Interpretarea Sfântului Maxim	185
Capitolul al IV-lea: Câteva elemente ale psihologiei Sfântului Maxim....	190
A. Trihotomia sufletului	190
1. Sufletul uman și dihotomia fundamentală.....	191
2. Diferite forme ale psihologiei „trihotomice” la Sfântul Maxim....	195
3. Contextul general al trihotomiei psihologice dominante la Sfântul Maxim.....	198
Poziția lui Platon	198
Concepția lui Aristotel.....	201
Concepția stoică	202
Modificări mai târzii.....	204
Filon și Clement – poziția alexandrină anterioară.....	206
Un punct de vedere mai elaborat – concepția lui Origen	209
Evagrie și origenismul de mai târziu.....	211
Sfinții Părinți capadocieni și trihotomia.....	213

Nemesius și Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul – o abordare pozitivă	215
4. Trihotomia și interpretările alegorice ale Sfintei Scripturi la Sfântul Maxim	218
Aspectul negativ al dezintegrării prin trihotomie	219
Aspectul pozitiv sau neutru al unității trihotomice	221
5. Trihotomia și diferențierea umană	222
Elementul concupiscent în diferențierea umană	223
Elementul irascibil în diferențiere	224
Elementul rațional în cadrul diferențierii	226
6. Trihotomia și intelectul (mintea) în unitatea umană și în unificare	229
B. Psihologia voinței	232
1. Voința, mintea și natura umană	233
Rațiunea și voința în natura umană	233
Mintea și folosirea de către om a naturii sale autodeterminante ..	235
2. Γνώμη – un termen ambiguu	238
Utilizarea lui γνώμη înainte de Sfântul Maxim	238
Nota de ambiguitate a lui γνώμη în concepția Sfântului Maxim	239
Γνώμη și aspectul diferențierii	241
3. Stadii ale lucrării voliționale	243
Dorința	244
Cercetarea (ζήτησις)	245
Luarea la cunoștință (σκέψις) și deliberarea	246
Judecata	247
Alegerea	248
Impulsul decisiv	250
Acțiunea	252
4. Căderea și restaurarea voinței umane	252
Voința individuală în căderea și în restaurarea omului	253
Unificarea voinței	254
Capitolul al V-lea: Restabilirea microcosmosului	257
A. Dezintegrarea prin patimi	257
1. Iubirea de sine – maica păcatelor și a patimilor	258
Locul iubirii de sine în teologia predecesorilor Sfântului Maxim	259

O paralelă apuseană – iubirea de sine în evaluarea Fericitului Augustin	264
Iubirea de sine ca senzualitate și mândrie la predecesorii Sfântului Maxim.....	266
O concepție similară din tradiția influențată de Sfântul Maxim ...	270
Iubirea de sine ca iubire față de trup în înțelegerea Sfântului Maxim	271
Sfântul Maxim și alternativa răsăriteană	273
Iubirea de sine negativă și pozitivă	275
2. Ierarhia evagriană a celor opt păcate și deosebirile păcatelor după Sfântul Maxim	276
Contextul și rădăcinile ideii celor opt patimi potrivit cercetărilor anterioare.....	277
Ideea trihotomiei sufletului ca fundament al ierarhiei.....	279
Exemple de diferențiere „trihotomică” a patimilor la Evagrie.....	281
Exemple de diferențiere „trihotomică” în tradiția evagriană ulterioară.....	283
Istoria ulterioară a ierarhiei evagriene și seria de patimi la Sfântul Maxim	284
3. Trihotomia sufletului și acțiunea patimilor în general	287
Principiul „trihotomic” și alte principii ale diferențierii patimilor	288
Referiri directe la trihotomie în ansamblu.....	289
Referiri directe la dihotomia părții pătimitoare a sufletului	291
Referiri indirecte sau implicite la trihotomie	292
4. Înțelegerea „trihotomică” a fiecărei patimi	296
Lăcomia (γαστριμαργία)	296
Desfrânarea (πορνεία)	297
Iubirea de arginți (φιλαργυρία).....	298
Întristarea (λύπη) și mânia (ὀργή)	299
Acedia (ἀκηδία).....	302
Slava deșartă (κενοδοξία).....	303
Mândria (ὑπερηφάνια)	304
5. Dubla poruncă a iubirii și efectul dezintegrator al patimilor.....	307
Patimile și păcatele umane, cauză a unei duble separări	308
Dubla poruncă a iubirii ca principiu al diferențierii dintre patimile și păcatele umane	311
Dubla înțelegere a iubirii de sine.....	312

B. Reintegrarea prin virtuți.....	314
1. Ierarhiile virtuților în comparație cu ierarhiile patimilor	315
Sfântul Maxim și ierarhia evagriană a virtuților	315
Caracterul corespondenței dintre ierarhiile patimilor și ale virtuților	317
Alte enumerări ale virtuților și problema corespondenței lor cu patimile	319
2. Corespondențele dintre virtuți și patimi văzute din perspectivă „trihotomică”	320
Diferențieri „trihotomice” ale virtuților la Evagrie	321
Diferențierile „trihotomice” și „dihotomice” ale virtuților la Sfântul Maxim	322
Corespondența dintre patimile și virtuțile individuale în tradiția evagriană	323
Corespondența dintre patimi individuale și virtuți la Sfântul Maxim	325
Atitudinea critică a Sfântului Maxim față de simpla corespondență între patimi și virtuți	328
3. Starea de nepătimire	329
Noțiunea de nepătimire la unii dintre predecesorii Sfântului Maxim.....	330
Concepția lui Evagrie despre nepătimire.....	333
Concepția Sfântului Maxim despre nepătimire și influența evagriană	335
O transformare din interior a conceptului de nepătimire	338
4. Iubirea – factor integrator	340
Dragostea ca încununare integratoare a tuturor virtuților	341
Dimensiunea dublă a iubirii în viața de virtute	344
Dubla poruncă a iubirii și înțelegerea „trihotomică” a virtuților la Sfântul Maxim	347
Dragostea în raport cu credința și cu nădejdea ca mijloace de îndumnezeire	349
Dragostea și cunoștința.....	353
5. Întruparea divină în virtuți.....	356
Idea întrupării lui Hristos în virtuți la predecesorii Sfântului Maxim.....	357
Concepția generală a Sfântului Maxim despre sălășluirea lui Hristos în credincios.....	358

Moduri și forme ale întrupării divine în virtuțile credinciosului...	359
Aspectul reciprocității în legătură cu prezența lui Hristos în virtuțile umane.....	362
Capitolul al VI-lea: Împlinind misiunea de mediator.....	365
1. O întreită dezvoltare duhovnicească.....	366
Cele trei etape ale vieții duhovnicești la predecesorii Sfântului Maxim	367
Utilizarea maximiană a schemei celor trei etape.....	369
2. Vita practica, primul element al sistemului de trei etape	371
Πράξις și θεωρία – separate și totuși unite printr-un singur scop comun al vieții umane	374
3. Al doilea element – contemplarea naturii lucrurilor	377
Conceptul de contemplație la Evagrie.....	379
Sfântul Maxim și înțelegerea evagriană a contemplării	382
Scopul și funcția „contemplării naturale”	385
Moartea și învierea neconținută împreună cu Hristos	388
4. Starea de unire finală – nu se pune problema continuității. Diferențe între Evagrie și Sfântul Maxim	390
Primul exemplu: problema „cunoștinței substanțiale”	391
Exemplul al doilea: problema „neștiinței nesfârșite”	396
Al treilea exemplu: problema „rugăciunii curate”	398
Conceptul dublu de rugăciune curată la Sfântul Maxim	401
Rugăciunea curată este mai mult decât rugăciunea curățită.....	403
5. O altă triadă a dezvoltării duhovnicești.....	405
6. Prima mediere: cea între sexe.....	410
Bărbatul și femeia la predecesorii Sfântului Maxim.....	411
Sfântul Maxim, despre bărbat și femeie.....	414
Rezultatul primei medieri	417
7. A doua mediere: între rai și pământ	420
Raiul virtuților	421
Textul de la Lc. 23.43 și reinstaurarea raiului	422
O nouă relație cu celelalte ființe umane	425
Transformarea durerii pământești	427
8. A treia mediere: între cer și pământ	430
Asemănarea cu îngerii	431
Înălțarea cu Hristos cel Întrupat	433
„Liturgia cosmică”	436

9. A patra mediere: între creația sensibilă și cea inteligibilă.....	438
Λόγος-ul comun întregii creații.....	440
Caracterul medierii „naturale” umane	441
10. A cincea mediere: între Dumnezeu și creația Sa.....	444
Tradiția teologiei apofatice.....	447
Teologia apofatică la Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și la Evagrie	449
Sfântul Maxim și tradiția teologiei apofatice	451
Teologia apofatică și trinitară la Sfântul Maxim.....	455
Principiul (λόγος) și modul (τρόπος) unirii mistice	456
Conceptul de extaz la predecesorii Sfântului Maxim.....	459
Sfântul Maxim și diferitele tipuri de extaz	463
Hristologia și unirea mistică.....	467
11. Îndumnezeirea – scopul vieții umane	469
Conceptul de îndumnezeire în tradiția creștină de dinaintea Sfântului Maxim.....	470
Doctrina Sfântului Maxim despre îndumnezeire – un rezumat al antropologiei sale teologice	472
<i>Concluzii</i>	476
<i>Bibliografie</i>	480
<i>Index de nume proprii</i>	506

Lucrarea de față [...] a fost scrisă cu convingerea clară că antropologia Sfântului Maxim deține cheia întregii sale teologii și că această antropologie, la rândul ei, este rodul reflecției personale a Sfântului Mărturisitor asupra convingerilor hristologice ale Sinodului de la Calcedon, așa cum au fost ele mai târziu demonstrate și explicate de Sinodul de la Constantinopol din 553. Pozițiile doctrinare și personale ale Sfântului Maxim – ca și remarcabilul său eclecticism – sunt motivate de viziunea asupra omului ca centru al creației lui Dumnezeu și ca subiect particular al Providenței Sale, de viziunea asupra omului ca microcosmos și mijlocitor. Spiritualitatea creștină înseamnă pentru el restituirea acestui microcosmos și împlinirea funcției mediatoare a omului. De aceea totul este orientat din Întroparea lui Hristos, prin care această restituire și împlinire devine o realitate deschisă omului. Unitatea care nu afectează diferențele constituie taina Întropării, dar în ea se află și taina omului și a lumii. Numai dragostea, ca factor unificator, este, pentru Sfântul Maxim, capabilă să combine aceste elemente într-o unică lucrare divino-umană, pentru că ea îi include pe toți și respectă libertatea tuturor.



Lars Thunberg s-a născut la Stockholm și a studiat la Uppsala, Geneva, Paris și la Oxford. A fost secretar al Consiliului Ecumenic Suedez, director al Institutului Ecumenic Nordic, profesor asistent de Dogmatică la Universitatea din Uppsala și Universitatea din Lund, Suedia, și profesor asociat de Misiologie și Teologie ecumenică la Universitatea din Aarhus, Danemarca. Printre lucrările sale de referință se numără „Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul” (apărută în limba română la EIBMBOR, 1999) și câteva cărți de teologie în suedeză.

Lei 40,000
Lei 40,00

