

VIZIUNEA DOGMATICO-SPIRITUALĂ A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL ÎN AMBIGUA

Drd. Gina Scarlat

1. Preliminarii

Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) este considerat cel mai mare teolog mistico-ascetic al tradiției patristice răsăritene, datorită capacității sale geniale de a sintetiza fundamentele dogmatice ale primelor cinci sinoade ecumenice și principalele orientări spirituale alexandrino-palestiniene.

Opera maximiană, alcătuită din tratate și epistole duhovnicești¹, se distinge printr-o profundă viziune dogmatico-spirituală asupra teologiei creștine în ansamblu. Această viziune, specifică tradiției monahale palestiniene, în care, conform recent descoperitei Vieți siriace², Sfântul Maxim Mărturisitorul s-ar fi format reprezintă principala caracteristică a teologiei maximiene.

În mod pregnant, viziunea dogmatico-spirituală a Sfântului Maxim Mărturisitorul este concentrată în cea mai speculativă lucrare a sa, *Ambigua*.

Ambigua reprezintă primul și cel mai complex comentariu patristic dogmatico-teologic din literatura răsăriteană. Dacă în *Quaestiones ad Thalassium* (P.G. 90, col. 244-785), Sfântul Maxim Mărturisitorul comentează filocalic texte din Sfânta Scriptură, în *Ambigua* comentează texte așa-zis controversate din scrierile a doi mari teologi mistici răsăriteni, Sfântul Grigorie de Nazianz (330-390) și Sfântul Dionisie Areopagitul (secolele V-VI).

Ambigua cuprinde două părți în care Sfântul Maxim respinge definitiv

1. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. 2, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 10.

2. I. H. Dalmais, *Viața Sfântului Maxim Mărturisitorul reconsiderată?*, în M.A., nr. 5, 1987, p. 26-27.

cosmologia origenistă, monoenergismul severian, apolinarismul și arianismul eunomian, printr-o grandioasă răsturnare a principiilor lor hermeneutice, combătute cu argumente scripturistice și patristice, folosind o nouă „dialectică“, cea a Revelației, nu cea a metafizicii antice.

Prima parte (P.G. 91, col. 1061-1461), alcătuită între anii 628-630, reprezintă răspunsuri - explicații la 66 de texte teologice din opera Sfântului Grigorie Teologul, adresate arhiepiscopului Ioan de Cyzic, în a cărei comunitate monastică, Sfântul Maxim a desfășurat, între 624-626, o intensă activitate duhovnicească și teologică³. Acele texte, revendicate de origeniști, sunt comentate de Sfântul Maxim Mărturisitorul în spiritul teologiei capadociene și hristologiei calcedoniene și neochiriliene⁴, reușind totodată să recupereze intuițiile teologice-spirituale fundamentale din tezaurul operei lui Origen și Evagrie, falsificate în mare parte sau corelate cu idei necreștine de Ștefan Bar Sudaili (sec. VI), fondatorul origenismului, condamnat de către împăratul Justinian (526-565) la Sinodul V Ecumenic din 553.

Partea a doua (P.G. 91, col. 1032-1060), redactată între 634-635, a fost adresată avei Toma⁵, la dorința căruia Sfântul Maxim a explicat un pasaj trinitar din opera Sfântului Grigorie Teologul, suspectat de neoplatonism și alte patru texte hristologice, printre care faimosul pasaj din Epistola către monahul Gaius a Sfântului Dionisie Areopagitul, unde vorbește pentru prima dată de „lucrarea teandrică“ a lui Hristos. Sfântul Maxim respinge monoenergismul severian care revendica, la rândul său, texte patristice ca argumente în favoarea sa. Sfântul Maxim va relua explicațiile trinitare și hristologice într-o epistolă adresată tot avei Toma, formată din 17 scoli⁶.

În ediția românească, pr. Dumitru Stăniloae inversează cele două părți din *Ambigua* prezentate cronologic, *Ambigua ad Tomam* precedând *Ambigua ad Iohanem*⁷.

2. Hermeneutica maximiană

3. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistole duhovnicești*, în M.A., nr. 4, 1986, p. 51-52.

4. Sebastian Brock, *Viața siriacă a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în R.T., nr. 1, 1998, p. 105.

5. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole de morală și spiritualitate*, în M.A., nr. 11-12, 1985, p. 743.

6. P. Canart, *La „Deuxieme lettre a Thomas“ de Saint Maxime le Confesseur*, Byzantion, 34, 1934, p. 415-426. Apud I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis*, Cluj-Napoca, 1998, p. 320-328.

7. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.S.B., 80, Ed. I.B.M.B.O.R., București,

Viziunea dogmatico-spirituală din Ambigua este rezultatul unui extraordinar efort de a înțelege și explica sensurile teologice ale existenței din perspectiva Revelației și a tradiției dogmatice anterioare. Sfântul Maxim a reușit să dea textelor sale „cea mai curajoasă perspectivă ermeneutică, care ar putea exista vreodată”⁸.

Ambigua (amphyvolos), având ca etimon cuvântul compus amphy-ballo, are sensul de îndoielnic, cu dublu înțeles⁹. În mod paradoxal, cele mai clare și mai sigure comentarii patristice din literatura răsăriteană, la unele pasaje patristice percepute ca echivoce, poartă acest titlu. Interesant este că Sfântul Maxim nu vede nimic neclar în aceste texte patristice. Acest lucru se explică conform concepției sale spirituale privitoare la hermeneutică. Pentru Sfântul Maxim, premisa corectei înțelegeri a unui text o constituie viața ascetico-mistică, prin care mintea purificată poate percepe adevăratele rațiuni ale lui.

Rugăciunea, contemplația și conformitatea înțelegerii, cu intenția sau gândul autorului¹⁰ comentat, sunt principalele principii hermeneutice maximiene. Cel Care descoperă sensurile unui text, fără greșală, este Mântuitorul Iisus Hristos, pe Care Sfântul Maxim îl cheamă întotdeauna în precuvântările sale, prin rugăciune¹¹.

Toate comentariile Sfântului Maxim sunt „tâlcuiri duhovnicești”, așa cum le numește el, inspirat probabil din modul duhovnicesc de a explica al Sfântului Grigorie de Nyssa, iar hermeneutica sa este una duhovnicească aplicată problemelor teologice neînțelese. Caracteristic Sfântului Maxim este că, analizând întâi sensul dogmatic al unui text, nu rămâne doar la prezentarea teoretică a unei învățături teologice, ci vine imediat cu aplicația spirituală, adică cu modul în care sfinții au trăit acel sens sau învățătura. Putem spune că hermeneutica maximiană contemplativă corespunde viziunii sale teologice dogmatico-spirituale.

3. Terminologia

Cunoașterea terminologiei maximiene contribuie la receptarea clară a gândirii sale. În mare parte, terminologia sa este preluată din filosofia

1983, p. 45.

8. Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, Ed. Bizantină, București, 2003, p. 108.

9. A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, p. 45.

10. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, ed. cit., p. 92.

platonice și aristotelice, însă resemantizată ortodox. Sfântul Maxim nu copiază schemele metafizicii antice, ci preia, transpunând conform Revelației, legile existenței obiective și intuițiile ontologice din filosofia greacă, fără a deveni prizonierul lor.

Terminologia teologică este preluată și dezvoltată din aristotelism din operele Părinților capadocieni și din hotărârile dogmatice ale sinoadelor ecumenice¹².

ουσία (ousia, ființă) - este prima din cele zece categorii aristotelice; la Sfântul Maxim are sensul de subzistență, ființare, existență, în general. În Sfânta Treime reprezintă ființa dumnezeiască absolută triipostatică (A1). În planul creației, substanța Îl indică prin contemplație pe Dumnezeu drept Creator (A28).

υπαρξις (hyparxis, existență) - reprezintă existența concretă. În Sfânta Treime arată modul de existență ipostatic (tropos tis hyparxis) (A1; A 28). Se modifică în cazul existențelor create, caracterizând schimbarea calitativă a firii (ex.: prin har).

φύσις (physis, fire, natură) - reprezintă natura individuală, particulară (ousia kat ekaston). Orice fire este generală, are genul care conține speciile și indivizii ca realități ontologice (katolon). În Hristos reprezintă natura divină și cea umană enipostaziată în persoana Sa. Este caracteristica ontologică a tuturor existențelor create (A4).

υποστασις (hypostasis, persoană) - este existența concretă, personală, pentru sine a unei ousii, prin care se distinge de altele. Este în strânsă legătură cu ousia, fără a se reduce însă la ea.

υποκειμενον (hypokimenon, subiect) - reprezintă subiectul concret și existent al tuturor calităților, având un sens diferit de cel al ipostasului ca subiect ontologic.

λογος (logos, rațiune) - preluat de la Platon, stoici, Origen și Sfântul Atanasie, reprezintă la Sfântul Maxim raționalitatea interioară a existenței (logos tu einai) și a lucrurilor (logoi ton onton). Hristos reunește în sine „ampho tus tou einai ton meron diaphorous logous“ (P.G. 91, 488 A); logos tis physeos este neschimbat menționând identitatea ontologică a speciilor.

11. Pr. dr. Constantin Coman, *Erminia Duhului*, Ed. Bizantină, București, 2002, p. 177.

12. H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique*, Aubier, Paris, 1947, p. 159; F. Peters E., *Termenii filosofiei grecești*, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 214; 226; Arhid. dr. Nicolae

εἶδος (eidos, idee, formă) - reprezenta la Aristotel puterea activă și principiul formativ al materiei. Caracterizează firea creată. La Sfântul Maxim nu e pricipiu formativ, ci consecința sau starea persoanelor primită în urma atașării fie de lumea sensibilă (formă pământească), fie de Dumnezeu (deiformă) (A12).

ἐνυποστατον (enipostaton, în ipostas) - preluat de la Leonțiu de Bizanț, înseamnă modul de existență al unei firi, înrădăcinat în persoana Logosului întrupat. Se referă la firea umană enipostatică, subzistentă în ipostasul lui Hristos. În Ambigua, Sfântul Maxim respinge teoria conform căreia Unimea este anterioară Treimii: „Enipostatos ontotis tis homoousion Triados“ (P.G. 91, col. 1036 B).

ἐνούσιον (enousion, în ființă) - permite împreună cu termenul anterior înțelegerea întrepătrunderii (sosike) fără amestec a naturilor, fără confuzie (asynhytos) și cu conservarea proprietăților lor (Calcedon, 451). Sfântul Maxim vorbește de: „Logos enousios ke enipostatos to Patri“ (P.G. 91, col. 1077A).

συνθεσις (synthesis, sinteză, combinație) - semnifică adevărata unitate și conservare a părților. Pentru Sfântul Maxim, reprezintă marea taină a ființelor create, care nu va fi niciodată înțeleasă complet (P.G. 91, col. 1228 A-1229 A). Se aplică și la hristologie, în urma Întrupării, Hristos devenind „Persoană sintetică“ sau „Ipostas compus“ după umanitate.

ταυτοτης (tautotis, identitate) - indică la Sfântul Maxim identitatea părților în totalitate (katholon). Identitatea lumii semnifică caracterul ei creat, față de Dumnezeu necreat.

καθολον (katholon, general) - ἰδιον (idion, particular), general, particular la Aristotel și la stoici reprezintă universalul și particularul, fără conținut ontologic. La Sfântul Maxim are și sensul de rezultat concret al efortului de unire a celor particulare (P.G. 91, col. 1220A). Pentru el, structura universului oscilează între katholon și ekaston.

3.1. Elemente de ontologie maximiană

Sfântul Maxim a observat că sfinții, prin contemplație, au sesizat cinci categorii ontologice specifice lumii create (A28), al căror sens este de a ne orienta și uni spiritual cu Sfânta Treime. Cele cinci categorii ontologice ale creației sunt: *substanța* (ousia), *mișcarea* (kinesis), *diferența* (diaphora), *combinația* (krasis) și *stabilitatea* (theisis). Primele trei ne conduc către

Sfânta Treime, făcând-o cunoscută în calitate a de Creator, Proniator și Judecător¹³.

Substanța ne arată cauza lucrurilor, adică pe Creatorul lor, fiind „învățătoarea teologiei“.

Mișcarea Îl indică pe Dumnezeu ca Proniator, fiind „arătarea proniei lucrurilor“.

Diferența Îl indică pe Dumnezeu ca Judecător, fiind „descoperirea judecății“.

Combi-nația sau sinteza este simbolul liberului arbitru, iar *stabilitatea* conduce la deprinderea moralității voluntare, culminând cu îndumnezeirea.

Aceste categorii formează între ele diferite sinteze pe care sfinții experimentându-le au ajuns prin contemplație la „Rațiunea supraființială și suprabună mai presus de acestea“, în calitate de cauză și scop al lor.

Fără a rămâne la aspectul teoretic al acestor categorii ontologice, Sfântul Maxim ne prezintă sensul lor duhovnicesc care duce spre unirea cu Dumnezeu. Prin contemplarea lor, sfinții s-au „modelat“ după Dumnezeu prin har, iar unificând modurile lor, s-au unit întregi cu Rațiunea întreagă, la măsura lor și „au fost așa de mult imprimați de Ea, pe cât s-a putut, încât nu mai poartă decât numele Ei, ca niște oglinzi atotstrăvezii“¹⁴.

Cele cinci categorii ontologice contemplate, prin cele cinci moduri explicate de Sfântul Maxim, fac ca lumea creată de Dumnezeu să contribuie prin raționalitatea ei la înălțarea omului, la asemănarea cu El.

Pr. Dumitru Stăniloae consideră că Sfântul Maxim din cele 10 categorii aristotelice a preluat doar trei, pe care le-a transformat într-un mod propriu și nou ca „obiecte ale contemplării și modele ale urcușului spiritual al omului spre Dumnezeu“¹⁵. Creația este văzută astfel ca o treaptă prin care sfinții, contemplând rațiunile ei, se unesc cu Dumnezeu.

4. Structuri dogmatico-spirituale ale gândirii maximiene

Sfântul Maxim Mărturisitorul vede lumea creată ca pe un imens circuit în care omul interacționează cu Dumnezeu prin diverse forme. Creația are o structură fundamental sintetică și de aceea Sfântul Maxim gândește în sinteze

Balca, *Istoria filosofiei antice*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 210-212.

13. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, ed. cit., p. 131.

14. *Ibidem*, p. 136-137.

și în triade care sunt, de fapt, medieri ale extremelor. Făcând o radiografie spirituală a lumii create, Sfântul Maxim sesizează diferite structuri și legi universale, explicându-le în sens dogmatico-spiritual.

4.1. Triade metafizice

Prin sistemele metafizice de triade, Sfântul Maxim explică contemplativ originea și sensul existenței.

a) *Arche - mesotes - telos* (început - mijloc - scop)¹⁶ este o triadă de inspirație aristotelică, pe care Sfântul Maxim o aplică lumii create, ca structură a finitudinii ei. Lumea are un început (arche) prin creație, un mijloc (mesotes) corespunzător transformării ei spirituale prin om și un scop (telos), ca direcție a mișcării ei, conform rațiunilor sale divine. Conform acestei triade, Sfântul Maxim Îl vede pe Dumnezeu în calitate de Cauză și Scop al tuturor existențelor create.

b) *Ousia - dinamis - energeia* (ființă - putere - lucrare)¹⁷ reprezintă la nivelul creației structura fundamentală a sa. În concepția Sfântului Maxim, fiecare natură creată conține o putere pe măsura sau capacitatea sa, în vederea actualizării potențelor ei spirituale prin lucrare. La nivel hristologic, Sfântul Maxim explică conform acestei triade existența celor două lucrări și voințe corespunzătoare celor două firi în Hristos. Aplicată la nivel trinitar, prin această triadă Sfântul Maxim vorbește de puterea și lucrarea infinit transcendentă a lui Dumnezeu.

4.1.1. Triade cosmologice

Triadele metafizice corespund și interacționează cu cele cosmologice, datorită sensului lor spiritual.

a) *Genesis - kinesis - stasis* (facere - mișcare - odihnă)¹⁸ reprezintă faimoasa triadă prin care Sfântul Maxim a respins cosmologia origenistă. Origenismul susținea existența unei henade (unități inițiale) în care pre-existau sufletele (stasis), iar din cauza plictiselii s-au mișcat (kinesis) căzând în trupuri (genesis). Acest lucru l-a determinat pe Dumnezeu, în concepția sa, să creeze lumea. Fiind rezultatul păcatului, mișcarea și creația au în viziunea origenistă un sens negativ, de care omul trebuie să se delimiteze printr-o mistică exclusiv intelectualistă.

Sfântul Maxim combate henada, demonstrând imposibilitatea logică a

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*, p. 276.

17. *Ibidem*, p. 55; H. U. von Balthasar, *op.cit.*, p. 100.

18. *Ibidem*, p. 197; H. U. von Balthasar, *op.cit.*, p. 82.

coexistenței din veșnicie împreună cu Dumnezeu a altor ființe diferite ontologic de El. Lumea creată ex nihilo din voința lui Dumnezeu (genesis) are mișcarea (kinesis) ca lege a existenței ei, în vederea realizării țintei (telos) finale (stasis). Pentru Sfântul Maxim, omul situat în lume își odihnește (stasis) puterea naturală a firii (physis) în momentul atingerii scopului său final, prin mântuire și îndumnezeire (theosis). Creația are un sens pozitiv, pentru că a fost voită de Dumnezeu, iar mișcarea îl conduce pe om, prin diferite trepte de spiritualizare, la unirea cu Dumnezeu, ca supremă odihnă a sa (stasis).

b) *Dinamis - energeia - stasis* (putere - lucrare - odihnă) caracterizează structura creației și în special a omului determinat prin puterea naturii lui de a-și lucra mântuirea (stasis) în Dumnezeu. Puterea (dinamis) spirituală este intrinsecă naturii, fiind diferită în cazul persoanelor umane. Lucrarea (energia) actualizează puterea fie în sens sinergic potrivit firii, fie în sens autonom, contrar ei și lui Dumnezeu. Odihna (stasis) este oprirea naturală a lucrării firii și schimbarea ei calitativă prin har, la nivelul îndumnezeirii (theosis). Stasis-ul negativ este mișcorarea firii la limita subzistenței.

c) *Physis - gnome - haris* (fire - liber arbitru - har) este o triadă antropologică ce situează devenirea într-o sfințenie la nivelul lui gnome. Prin gnome, firea poate fi actualizată conform ei (kata physin) sau împotriva ei (para physin). Lucrarea voluntară potrivit firii o ridică calitativ mai presus de condiția sa, prin har. Libertatea manifestată împotriva firii este de fapt o constrângere și o chinuire a ei, ce determină regresul spiritual al persoanei umane. În funcție de modul personal al activării voinței, omul poate alege între existența veșnică în Dumnezeu sau autonomia nimicului veșnic.

4.1.2. Triade existențiale

Exprimă structura existențială a omului în condițiile finitudinii deschise infinității datorită fundamentului ei spiritual.

a) *Einai - eu einai - aei eu einai* (existența - existența bună - existența veșnică bună)¹⁹ se combină cu triadele prezentate anterior, văzute de Sfântul Maxim în strânsă relație cu treptele urcușului duhovnicesc asumate de sfinți.

Natura primită prin creație (genesis) are o putere (dinamis) pe care omul trebuie s-o actualizeze prin mișcarea voinței libere, conform rațiunii

19. *Ibidem*, p. 114; H. U. von Balthasar, *op.cit.*, p. 96.

ei (logos physeos), pentru a dobândi existența bună (eu einai). Persistând în dispoziția conformă firii, omul primește ca dar existența fericită (aei eu einai), care coincide cu stabilitatea (stasis) în Dumnezeu prin îndumnezeire.

Existența nu este nici ciclică, nici liniară, ci ascendentă, orientată spre Dumnezeu. Existența bună este un plus spiritual adăugat de om, prin făptuire și contemplație, pentru a se uni apoi cu Dumnezeu. Existența este văzută ca un dar și o solicitare totală din partea lui Dumnezeu. Ca mediator al extremelor, omul unește în sine existența primară cu cea dobândită sinergic. Omul sporește în sfințenie pe durata vieții sale, străbătând distanța către Dumnezeu, în mod spiritual, pentru a se modela treptat după trăsăturile dumnezeiești ale Creatorului său.

b) O altă triadă existențială îl prezintă pe om în devenirea sa spirituală ca existent potențial în Dumnezeu, bun prin făptuire și Dumnezeu după har: *preexistență - existență bună - ființare veșnică*²⁰. Omul e preexistent în Dumnezeu prin rațiunea făptuirii lui ca întreg, nu ca suflet conatural ființei divine (simphysis) după cum susținea origenismul. Sfântul Maxim unește veșnicia relativă (eon) a omului voit de Dumnezeu, cu temporalitatea (chronos) în care trebuie să străbată prin asceză și contemplație pentru a ajunge la Dumnezeu și, de asemenea, cu veșnicia eshatologică (aei einai) care coincide cu odihna dobândită prin har în Dumnezeu (stasis).

4.2. Distincții ontologice

Sfântul Maxim folosește două distincții ontologice fundamentale inspirate din teologia capadociană, prin care explică existența umană din perspectivă spirituală.

a) *Kata physin - para physin* (potrivit firii - împotriva firii)²¹ este structura maximiană ce indică relația dintre ontologie, etică și îndumnezeire. Cele două direcții situate la nivelul voinței libere (gnome) reprezintă modurile actualizării naturii ca dat ontologic, prin lucrarea (energeia) ei naturală. În fiecare moment, omul este pus în situația de a alege. Alegând potrivit firii se autodetermină pozitiv, iar alegând contra firii, se autodetermină negativ sau negativ. De această autodeterminare depinde îndumnezeirea sau întretinerea pentru veșnicie cu nimicul.

Sfântul Maxim responsabilizează omul față de actele voinței sale de

20. *Ibidem*, p. 86.

21. *Ibidem*, p. 334.

22. *Ibidem*, p. 47.

care depinde mântuirea sa. Mișcarea „kata physin“ contribuie la sporirea în ființă a persoanei în devenirea ei în Dumnezeu, prin virtuți și dispoziție constantă potrivit rațiunii ei, iar mișcarea „para physin“ diminuează datul natural ontologic și posibilitățile spirituale ale omului. Prin primul mod, omul ajunge la unirea harică cu Dumnezeu (theosis), datorită actualizării pozitive a potențialităților spirituale ale firii. Al doilea mod de ființare reprezintă renunțarea voluntară la împlinirea spirituală și, în același timp, un refuz de a trăi conform legilor intrinseci ale existenței date de Dumnezeu. Acest refuz îi deschide însă persepectiva neantului.

b) *Logos physeos - tropos hyparxeos* (rațiunea firii - modul existenței) - este o distincție cheie a gândirii maximiene prin care este explicată relația dintre ontologie și persoană, aplicându-se în triadologie, hristologie și spiritualitate. În teologia maximiană „logos physeos“ este constitutiv firii, fiind nemodificabil. Este definiția ontologică a existențelor, care menține nealterată identitatea lor (tautotis). „Tropos hypraxis“ se referă la activitatea liberă, ipostatică, modificându-se în funcție de schimbarea voinței potrivit firii, mai presus de fire (prin har), sau împotriva firii.

În triadologie această distincție caracterizează ființa dumnezeiască (ousia) supraexistentă și modul subzistenței treimice (hyphistamene)²².

În hristologie explică modul nou al întrupării suprafirești prin care Hristos a înnoit firea omenească asumată, iar în spiritualitate, Sfântul Maxim explică îndumnezeirea (theosis), ca schimbare ontologică calitativă prin har, cu menținerea rațiunii firii.

4.3. Sinteze maximiene

Sfântul Maxim a avut viziunea unui cosmos unificat în sine și cu Dumnezeu, prin voința omului de a tinde spre împlinirea interioară în Dumnezeu. Această constatare l-a făcut pe Hans Urs von Balthasar să afirme că Sfântul Maxim gândește în sinteze²³, aplicând la nivel hristologic și cosmo-ontologic definiția calcedoniană a unirii ipostatice a firilor neamestecate (asynchytos) care salvează părțile (sozein) în rațiunile lor.

a) *Sinteza hristologică* este modelul tuturor sintezelor spre care tinde

23. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 22.

24. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în „Ortodoxia“, nr.

creația. Hristos, prin întrupare, devine un ipostas compus sau o persoană sintetică²⁴, unind ipostatic, în mod neamestecat cele două firi. Omul, prin îndumnezeire, repetă în sine sinteza hristologică, reprezentând cel mai înalt stadiu spiritual pe care-l poate atinge ca persoană, creată după chipul lui Dumnezeu.

b) *Sinteza cosmologică* reprezintă cea mai măreață și originală viziune maximiană asupra sensului creației. Creația, având prin geneză o serie de distincții, trebuia unificată prin împlinirea spirituală a omului. Căderea a făcut ca distincțiile ei să devină diviziuni aparent contrare pe care mai întâi Hristos le-a unificat în Sine, apoi prin viață ascetico-mistică, sfinții.

Diviziunile creației: 1) necreat - creat; 2) inteligibil - sensibil; 3) cer - pământ; 4) rai - cosmos; 5) bărbat - femeie,²⁵ au fost „tămăduite“ prin întruparea, înălțarea și șederea de-a dreapta Tatălui a Mântuitorului Iisus Hristos. Omul depășește aceste diviziuni, sporind spiritual prin angajarea sa ascensională către Dumnezeu. Primele două diviziuni sunt reunificate de sfinți prin făptuire (praxis), următoarele două prin contemplație (theoria physike) și viață îngerească, iar ultima, prin sinteza pe care are capacitatea de-a o împlini, este unirea cu Dumnezeu, adică îndumnezeirea (theosis). Omul ca mediator între creație și Dumnezeu, ajunge prin har „întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă“²⁶. Îndumnezeirea reprezintă odihna (stasis) mișcării sale naturale împlinite prin atingerea țintei (telos) sale existențiale.

c) *Sinteze psihologice*. Sfântul Maxim preia și dezvoltă schema psihologică antică conform căreia sufletul are o parte activă (nous, logos) și una pasivă (thymon, epithymon)²⁷. Cele trei mișcări ale sale sunt: după minte (nous), rațiune (logos) și simțire (aistesis), având ca scop unificarea interioară a omului, prin făptuire și contemplația naturală, în urma căreia ajunge să se unească întreg cu Dumnezeu, implicând astfel și scopurile generale ale existenței, de a fi, a fi bine și a fi pururi bine. Mișcarea „kata physin“ a acestor puteri sufletești, le face să-și schimbe prin har lucrarea naturală cu

2-3, 1951, p. 436.

25. S. Maxim M., *Ambigua*, ed. cit., p. 260.

26. *Ibidem*, p. 262.

27. Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 145; Sf. Maxim M., *Ambigua*, ed. cit., p. 108

28. Sf. Maxim M., ed. cit., p. 116

29. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, în *Filocalia*, vol.

una spirituală care le transfigurează. Sfinții, prin mintea și rațiunea purificate, au raționalizat simțirea, străbătând „cu tălpi neudate calea fluidă și nestatornică a vieții”²⁸.

d) *Sinteze etice*. Virtuțile sunt pentru Sfântul Maxim rezultatul mișcării sufletului „kata phisin”, în urma căreia s-a întărit în harul Duhului Sfânt și în existența bună (eu einai). Ca și Sfântul Marcu Ascetul²⁹, Sfântul Maxim susține că ființa virtuților este Hristos, iar omul, realizându-le, ajunge să se unească spiritual cu El.

Principalele sinteze ale virtuților sunt: înțelepciunea - blândețea, prudența - dreptatea, curajul - înfrânarea, înțelepciunea - seninătatea. Din aceste sinteze rezultă alte virtuți ca: nepătimirea, înțelepciunea, blândețea și iubirea, care se combină la rândul lor în alte sinteze. Virtuțile sunt forme ale echilibrului interior prin care omul întreg înduhovnicit (trup și suflet) participă la Dumnezeu. Sensul ultim al virtuților este sinteza omului cu Dumnezeu, determinată de iubirea unificatoare.

Modul mișcării sufletului „para physin” generează o altă serie de sinteze, negative. Ele întăresc iraționalitatea simțirii, corupând firea prin divizarea lucrărilor puterilor sufletești (nous, logos).

5. Idei maximiene

5.1. Rațiunea primă și rațiunile lucrurilor

Sfântul Maxim preia învățătura despre rațiunile divine din filozofia platonice și stoică³⁰, iar din tradiția creștină, de la Origen, Sfântul Atanasie cel Mare sau Sfântul Dionisie Areopagitul. Inspirată din Vechiul Testament (Ieșire 25, 9; Ps. 91, 5) teoria rațiunilor divine este o teologumenă³¹ care a avut o deosebită evoluție în tradiția creștină.

Sfântul Dionisie Areopagitul numea rațiunile divine „predeterminații”

1, Sibiu, 1947, p. 235.

30. Mihai D. Vasile, *Tradiția simbolică a Logosului creștin*, Ed. Punct, București, 2000, p. 28.

31. Ierom. Daniil Stoenescu, *Învățătura Sfântului Maxim Mărturisitorul despre rațiunile divine*, în M.B., nr. 7-8, 1985, p. 419.

32. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești, Opere complete*, Ed. Paidea, București, 1996, p. 161.

(proorismoi) sau „voiri dumnezeiești“ (theia thelimata)³², după care Dumnezeu creează existențele concrete.

Pentru Sfântul Maxim, Rațiunea primă cuprinzătoare a tuturor rațiunilor este Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu. El actualizează rațiunile divine pre-existente prin aducerea lor la existență în condiții determinate de spațiu și timp. Rațiunile divine existente întâi potențial și apoi actual sunt diferite de ființa lui Dumnezeu, existent pururea actual (kat energiea)³³. Rațiunile divine mențin neschimbabil statutul ontologic al ființelor. Sunt sesizabile din creație sau Scriptură prin contemplația naturală (theoria physike) în duh. Legea naturală și cea scrisă³⁴ îl descoperă pe Dumnezeu, ascuns în ele, în egală măsură, iar legea harului îl unește pe om cu Dumnezeu. Sensul teologic al rațiunilor din creație este de a-l orienta, ca niște lumini spirituale, pe om spre unirea cu Dumnezeu.

Prin întrupare, Hristos a coborât în multiplicitatea lumii spre a desființa legile iraționalității pătrunse în ea în urma căderii în păcat. El a unificat în Sine rațiunile tuturor și în special ale omului, restaurându-le în direcția potrivită firii lui (kata physin), pentru a se mântui. Omul, prin sfințenie, are chemarea de a unifica, la rândul său, rațiunile creației, pentru ca în final să se unească întreg cu Dumnezeu³⁵.

Mântuitorul Iisus Hristos reasează, astfel, lumea în raționalitatea ei spirituală, conform intenției divine de la începutul creației, făcând ca toate să-și revină „la ritmul lor pentru lumea de sus“³⁶.

5.2. Reciprocitatea om-Dumnezeu

Este altă idee fundamentală specifică gândirii maximiene. Ea se manifesta prin trei relații: arhetip - chip (arhetypo - eikona); model divin - model uman (paradeigma ta allelois); întreg divin - întreg uman (holon Theon - holon anthropon).

Aceste relații de reciprocitate au fost realizate prin creație (genesis) și prin spiritualitate (theosis). Ele reprezintă întâlnirea și unirea lui Dumnezeu și a omului prin kenoză și katabază (coborâre), căreia îi corespunde anabaza umană (înălțarea spirituală) extatică. În baza acestei reciprocități, Sfântul

33. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, ed. cit., p. 83.

34. *Ibidem*, p. 342.

35. *Ibidem*, p. 80.

36. *Ibidem*, p. 240.

37. *Ibidem*, p. 112.

38. *Ibidem*, p. 50.

Maxim explică întruparea (anthropesin) și îndumnezeirea (theosis). „Căci se zice că Dumnezeu și omul își sunt unul altuia modele. Și așa de mult s-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubire de oameni, pe cât de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine, lui Dumnezeu”³⁷.

Reciprocitatea dintre om și Dumnezeu, l-a determinat pe Sfântul Maxim să facă câteva analogii și corespondențe între modul viețuirii lui Hristos și ceea ce ni se iartă sau cere în funcție de cât împlinim din ceea ce a făcut El pentru noi. Hristos măsoară „precum singur știe, îndumnezeirea celor ce ne mântuiesc prin har cu smerirea (chenoza) Lui”³⁸ și ne cere „cât a făcut Acela prin fire ale noastre”, iertându-ne „cât a făcut Acela prin unire cu ale noastre, mai presus ca noi, cu condiția ca deprinderea voii noastre păcătoase să nu facă din neputința firii o materie a păcatului”³⁹.

Iubirea (agape) dintre om și Dumnezeu contribuie la realizarea unui „schimb bun” (kalen antistrophēn), încât, Dumnezeu prin înomenire a primit cele ale omului, oferindu-i prin spiritualitate puterea de a deveni asemenea Lui (homoios), adică dumnezeu după har⁴⁰, întregul om unindu-se cu Dumnezeu întreg.

6. Teme dogmatico-spirituale fundamentale

6.1. Triadologia și problema numărului

Triadologia maximiană, de inspirație capadociană, operează cu distincția fundamentală dintre teologie (theologia) și iconomie (oikonomia)⁴¹. Dumnezeu este „o singură dumnezeire ce ființează (ousa) unitar și subzistă (hyphistamenī) treimic”⁴². Unimea este Treime prin rațiunea și modul desăvârșit al existenței, excluzându-se unitatea adițională de inspirație plotiniană⁴³, prin termenii căreia s-a exprimat Sfântul Grigorie Teologul „vorbind filozofilor ca filozof spre a-i întoarce (...) la contemplarea Treimii”⁴⁴.

39. *Ibidem*, p. 53.

40. *Ibidem*, p. 87.

41. Diac. I. Ică jr., *Mystagogia...*, *op. cit.*, p. 40.

42. Sf. Maxim M., *op. cit.*, p. 47.

43. Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 46.

44. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, p. 77.

Problema numărului în Treime a fost combătută de Evagrie Ponticul⁴⁵, însă Sfântul Maxim o exclude în mod decisiv arătând că „mișcarea“ Treimii este percepția umană, prin contemplație, a modului de existență ipostatică sau a subzistenței Treimii în Unime⁴⁶.

Concretizarea spirituală a învățaturii despre modul și rațiunea existenței Treimii în Unime este imitarea de către sfinți a simplității Ei, prin despățimire și îndumnezeire. Depășind doimea materială, adică străbătând materia și forma prin făptuire și contemplație, au ajuns „nu numai la unirea adevărată și fericită cu Sfânta Treime, ci și la unitatea înțeleasă din Sfânta Treime, ca unul ce a devenit simplu și neîmpărțit și uniform după putere“⁴⁷.

6.2. Cunoașterea trăită a lui Dumnezeu

Epistemologia teologică este, în primul rând, o problemă de spiritualitate⁴⁸, Dumnezeu revelându-Se numai în urma unui intens efort de purificare interioară. Prin contemplație, sfinții au primit cunoștința caracterului necreat (aktistos) al lui Dumnezeu, supratemporal (achronos), infinit (apeiros) și nemișcat (akinetos). deși este nerelațional, au descoperit că Dumnezeu, prin relație iconomică cu creația, este începutul, mijlocul și sfârșitul (arche - mesotes - telos) existenței.

Sfântul Maxim a dezvoltat conceptele de cunoaștere apofatică (negativă) și catafatică (pozitivă), din teologia areopagitică corespunzătoare teologiei și iconomiei.

În lumina necreată a harului, sfinții l-au cunoscut pe Dumnezeu în mod contemplativ drept Creator, Proniator și Judecător al creației, pe calea catafatică, iar în mod apofatic ca nesupus nici unei categorii a finitudinii, descoperindu-le numai rațiunea și modul existenței Lui⁴⁹. Pe treapta unirii mistice, omul îl cunoaște pe Dumnezeu printr-o atingere simplă (aple prosvole), într-un mod divin (theoeidos) potrivit măsurii lui duhovnicești.

45. Evagrie Ponticul, *Epistula fidei de S. Trinitate*, apud irom. Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 195.

46. Vasile I. Bria, *Hristologia Sfântului Grigorie de Nazianz*, în „Ortodoxia“, nr. 2, 1960, p. 201.

47. Sf. Maxim, *op. cit.*, p. 183

48. I. I. Bria, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sf. Maxim Mărturisitorul*, în S.T., nr. 5-7, 1957, p. 311.

49. Sf. Maxim, *op. cit.*, p. 47.

50. *Ibidem*, p. 182.

Omul ca imago Trinitatis, depășind diviziunile creației, printr-un mod de existență bun (eu einai), a persistat în mișcarea sa „kata physin“, devenind mediator între creație și Dumnezeu. Unindu-se întreg cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul său, sfinții „prin minte, rațiune și duh, având, pe cât se poate, înrudirea cu El prin asemănare, au cunoscut tainic unimea cugetată în Treime“⁵⁰. Fără iluminare este imposibil, în concepția Sfântului Maxim, să te apropii prin cunoaștere de Dumnezeu, iluminarea fiind condiția vederii și perceperii rațiunii și modului existenței Lui, ca dar din iubire, oferit sfinților.

6.3. Hristologia idiomatică și teandrismul

Hristologia idiomatică este înțelegerea lui Hristos ca Persoană divi-no-umană prin intermediul însușirilor (ta idiomata) firilor sale manifestate prin lucrarea teandrică.

Un exponent marcant al acestei hristologii este Sfântul Grigorie Teologul care spune că „greșeala ereticilor este identificarea celor două numiri (divină și umană), câtă vreme numirile se schimbă din pricina unirii. Deci când firile se disting în cugetarea noastră, se separă și numirile“⁵¹.

Tipul de hristologie idiomatică clarifică cel mai bine neînțelegerile monofiziților și arienilor care nu distingeau însușirile specifice firilor. Hristos lucrând prin comunicarea însușirilor „a adevărit clar firile al căror ipostas era El, și lucrările naturale sau mișcărilor lor, a căror unire fără contopire era“⁵².

Modul teandric al lucrării lui Hristos caracterizează taina cea nouă a iconomiei, fiind un mod supranatural prin care a restaurat rațiunile firii căzute. Hristos „lucrând ca un stăpân în cele ale robului, adică dumnezeiește cele omenești, a arătat în cele trupești puterea nepătimitoare și prin fire stăpânitoare, care a desființat prin patimă stricăciunea și a procurat prin moarte viața nesticăcioasă“⁵³. Astfel, manifestând prin trup puterea Sa dumnezeiască, Hristos a făcut incoruptibilă firea, ridicând-o la îndumnezeire. Tot astfel și sfinții, trăind în ei taina prezenței lui Hristos, au simțit în firea lor puterea dumnezeiască a harului care i-a ridicat mai presus de condiția naturală.

51. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele 5 cuvântări teologice*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 78.

52. Sf. Maxim M., *op. cit.*, p. 53.

53. *Ibidem*; Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 86-87.

54. Arhid. I. Ică jr., *Mystagogia ...*, *ed. cit.*, p. 143.

6.3.1. Întrupare și îndumnezeire

Întruparea (sarkosis) lui Hristos și îndumnezeirea (theosis) se implică în baza reciprocității dintre om și Dumnezeu. Întruparea a produs vindecarea firii omenești datorită schimbării modurilor (tropos) zămislirii și nașterii, prin nepățimire și nesticăciune. Hristos întrupat reprezintă suprema Persoană compusă fără a avea o natură compusă⁵⁴, ci două, unite ipostatic. Prin puterea dumnezeirii Sale, Hristos a înnoit firile, desfăcând legile iraționale introduse de păcat după cădere, „folosindu-se de fire în cele ale firii, în chip mai presus de fire“⁵⁵.

Tot astfel, păstrând rațiunea firii, dar schimbând modul existenței ei, Hristos a îndumnezeit firea Sa umană, dând putere oamenilor să devină prin har, adică mai presus de fire, asemenea Lui. Hristos dorește „să se lucreze pururi și în toți taina întrupării Sale“⁵⁶ (to mysterion tes ontos ensomatoseos), în vederea îndumnezeirii lor prezente și viitoare. Îndumnezeirea este consecința firească a întrupării lui Hristos, Care comunică firii umane harul necreat. Sfinții sunt exemplele cele mai concrete ale întrupării personale a dogmei hristologice, datorită conlucrării lor spirituale cu Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Hristos prin întrupare a făcut ca omul să devină compatibil cu Dumnezeu și să participe spiritual la El.

6.3.2. Pnevmatologia și harul

Sfântul Duh este de o ființă (homoousios) cu Tatăl și cu Fiul, având un important rol iconomic: de a desăvârși creația. El adună oamenii înduhovniciți pe care îi zidește eshatologic în trupul lui Hristos printr-o lucrare arhitecturală specifică Lui⁵⁷. Întregul om unificat prin asceză și contemplație se unește prin har cu Dumnezeu, îndumnezeindu-se.

Sfântul Maxim este primul teolog care a afirmat răspicat că harul este necreat, această învățătură fiind apoi preluată de Sfântul Ioan Damaschin și dezvoltată de Sfântul Simeon Noul Teolog, Sfântul Nicolae Cabasila și Sfântul Grigorie Palama⁵⁸.

Harul este conform și indispensabil naturii umane, contribuind la dezvoltarea

55. Sf. Maxim, *op. cit.*, p. 242.

56. *Ibidem*, p. 87.

57. *Ibidem*, p. 243.

58. Pr. prof. D. Stăniloae, *Natură și har în teologia bizantină*, în „Ortodoxia“, nr. 3, 1974, p. 405.

59. Sf. Maxim, *op. cit.*, p. 141.

tarea omului ca persoană spirituală. Potrivnic naturii nu e decât păcatul, ca mișcare contra ei (para physin), ce o întărește în neexistență. Harul introduce în firea umană un nou mod de existență, suprafirească, în calitatea sa de energie sau putere necreată, dumnezeiască⁵⁹. El întărește și împlinește firea, dezvoltând-o prin dispoziția pozitivă a lucrării naturale și a voinței libere în direcția îndumnezeirii ca punct culminant pe care persoana umană îl poate atinge prin rugăciune și asceză, în comuniune cu Dumnezeu.

Harul curăță și luminează mintea capabilă de contemplație. Prin el omul îl vede pe Dumnezeu în rațiunile Sale din creație. Nu intră în categoria relației sau a lucrării firii, fiind o energie sfințitoare, din Dumnezeu, care-l ajută pe om să părăsească cele sensibile în extazul său mistic către Dumnezeu.

Harul se împărtășește, la el participându-se prin rugăciune, asceză, sfinte taine, realizând astfel, legătura noastră sfințitoare cu Dumnezeu. Viețile sfinților, ca experiențe ale Duhului Sfânt, ne arată cât de mult s-a putut transforma firea și la ce măsură a putut ajunge persoana umană sub acțiunea harului, culminând cu incoruptibilitatea prin atingerea îndumnezeirii, ca o înviere înainte de Înviere. Harul, ca dar dumnezeiesc, compatibilizează realitățile divizate din cauza păcatului.

6.4. *Cosmologia maximiană*

6.4.1. *Existență. Cauză. Scop.*

Cosmologia maximiană biblică a împrumutat elemente importante din filozofia aristotelică (cele referitoare la cauze-scop)⁶⁰, din teologia Sfântului Grigorie de Nyssa (ideea de cauză - existență - stabilitate)⁶¹ și a Sfântului Dionisie Areopagitul pe care le-a valorificat personal și decisiv împotriva cosmologiei origeniste.

Sfântul Maxim combate ideea de „henadă“ ca origine a lumii prin conceptul biblic al creației „ex nihilo“ și prin teoria rațiunilor divine. Pre-existența rațiunilor făpturilor în Hristos, diferă de pre-existența sufletelor

60. Jacqueline Russ, *Panorama ideilor filosofice. De la Platon la contemporani*, Ed. Amarcord, Timișoara 2002, p. 53.

61. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, apud, Scrieri partea a II-a, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 293.

62. Sf. Maxim, *op. cit.*, p. 161

63. *Ibidem*, p. 313

64. *Ibidem*, p. 263

din henadă. În primul caz rațiunile celor create sunt voiri (thelimata) divine diferite de ființa dumnezeiască, iar în al doilea caz, conform origenismului, sufletele din henadă și ființa divină erau identice ca natură. Sfântul Maxim a corectat definitiv problema cosmologiei origeniste prin reflecție duhovnicească, biblico-patristică.

În concepția maximiană cauza-scop a creației este Dumnezeu. Creația se transfigurează și primește valoare numai prin acțiunea omului de a se spiritualiza. Creația este un spațiu al înălțării omului, nu un loc al condamnării, chiar dacă, după căderea sa, poartă rănilor păcatului său. Concepția despre cele cinci diviziuni ale creației constituie cea mai originală contribuție a Sfântului Maxim în privința relației spirituale dintre cosmos, om și Hristos.

Inițial, distincțiile fundamentale ale creației au fost create pentru a fi unificate de om prin cunoaștere și îndumnezeire. După căderea sa, ele au devenit diviziuni aparent ireconciliabile, unite întâi de Hristos și reunificate apoi de sfinți prin viețuire deiformă.

Ca și Evagrie, Sfântul Maxim vorbește de caracterul simbolic al creației. Prin „citirea“ sa cu ajutorul contemplației naturale (theoria physike), sfinții înaintează în Dumnezeu, unificându-se și unificând creația în sine, îmbogățiri prin sensurile duhovnicești acumulate din ea. Creația este transparentă pentru sfinți, deoarece îl văd în ea pe Dumnezeu ca Rațiune a ei și a lor mișcându-i spre El ca supremă Cauză și Scop.

6.4.2. *Timp. Spațiu. Mișcare*

Sunt categorii ale finitudinii lumii create, care-l ajută pe om în efortul său de îndumnezeire, dacă uzează de ele potrivit rațiunii existenței lui.

Rațiunile timpului se află în Dumnezeu și determină durata existenței umane. Sfântul Maxim deosebește timpul (chronos) de veac (eon), spunând că timpul e caracterizat de mișcare, iar veacul de stabilitate⁶². Dumnezeu este netemporal (achronos) și mai presus de timp (hyper-chronos), conducând lumea de dincolo de timp (meta-chronos), prin rațiunile providenței (logos ponoias) și cele ale judecății (logos kriseos). Pentru Sfântul Maxim timpul are o deosebită importanță spirituală, pentru că este durata pregătirii pentru veșnicie, adică a transformării firii prin făptuire (praxis) și lucrarea harului pentru a primi plinătatea slavei dumnezeiești.

65. *Ibidem.*

Spațiul și mișcarea au un sens pozitiv, contribuind la dezvoltarea spirituală a persoanei umane aflate în timpul istoric. Spațiul se deschide veșniciei eshatologice, iar mișcarea, odihnei (stasis) în Dumnezeu printr-o supremă trecere a omului prin lume spre Dumnezeu, unde-și găsește stabilitatea prin îndumnezeire „nemaivând de făcut nici o altă trecere spre alt Paști”⁶³.

6.4.3. *Substanță. Materie. Formă.*

Sunt categorii ale creației, având un caracter finit. Efortul uman de spiritualizare contribuie la transfigurarea creației, făcând-o să se împătășească de energiile necreate ale Duhului Sfânt. Materia nu e preexistentă din veci, ci doar rațiunile creației. Substanța, materia și forma sunt în continuă prefacere, constituind suprafața exterioară a lumii de care omul nu trebuie să se alipească, ci să-și formeze voluntar dispoziția de a se detașa prin virtuți de ele, în urcușul său către Dumnezeu.

Prin atașarea față de aceste categorii, omul se imprimă de trăsăturile lor, iar prin dezlipirea de ele și vederea lui Dumnezeu, omul este imprimat de trăsăturile dumnezeiești, nepieritoare. Depășind instabilitatea categoriilor creației, omul devine, prin har, stabil în Dumnezeu. Sfinții străbătând limitările lumii au primit de la Dumnezeu Cel nelimitat, darul îndumnezeirii, ca supremă depășire a finitudinii în comuniunea personală cu El.

6.5. *Antropologia maximiană*

6.5.1. *Între genesis și stasis.*

Conform antropologiei maximiene mistice, omul a fost creat ca un microcosmos și mediator între creație și Dumnezeu. Căderea lui s-a produs din cauza nemișcării în chip natural în jurul Celui nemișcat „ca obârșie proprie”, ci a mișcării „de bunăvoie, contrar firii și fără minte”, în jurul lumii sensibile, „abuzând de puterea naturală dată lui prin creațiune spre unirea celor despărțite”⁶⁴, ajungând astfel ca mai vârtos să despartă cele unite. Din această cauză, spune Sfântul Maxim, „puțin a lipsit ca să se strămute iarăși în chip jalnic, în neexistență”⁶⁵. Pentru schimbarea acestei situații, Rațiunea cea mai presus de fire se întrupează modificând astfel modul (tropos) rău al viețuirii omului și repunându-l în direcția sa firească către Dumnezeu. Că-

66. Hans Urs von Baltasar, *op. cit.*, p. 98.

67. Sf. Maxim, *op. cit.*, p. 162.

zând din viața dumnezeiască, omul a dobândit una pe măsura alegerii lui. Pentru a reveni la forma sa autentică, el trebuie ca să se desprindă voluntar de viețuirea „para physin“ prin asceză și contemplație. Astfel, e ridicat prin har deasupra stricăciunii și a morții, Dumnezeu ajutându-l să crească spiritual în vederea îndumnezeirii.

Capătul final al existenței este pentru Sfântul Maxim superior celui inițial. Sfinții primesc ca dar de la Dumnezeu, harul existenței veșnic fericite pentru că au sporit datele ontologice ale firii prin nevoiță și sfințenie. Stasis reprezintă odihna naturală a mișcării celui ajuns în Dumnezeu ca scop final al existenței, din care nu mai poate cădea, fiind fixat prin har într-o mișcare stabilă, fericită, în comuniune cu Dumnezeu.

Între genesis și stasis, sfinții și-au actualizat la maximum potențele spirituale ale firii, printr-o viețuire deiformă, ajungând să preguste învierea.

6.5.2. *Natura și persoana*

Natura umană creată reprezintă o tendință⁶⁶ și o potențialitate spirituală ce trebuie actualizată și dezvoltată personal de om în sens dumnezeiesc. Sfântul Maxim acordă o egală importanță naturii și persoanei umane, văzându-le în unitatea identității sale individuale. Prin cădere, ca mod de mișcare a omului împotriva firii, natura lui s-a diminuat ca energie și potențialitate spirituală, determinând automat și regresia spirituală a persoanei, deoarece firea se răzbuună pe cei ce o actualizează contrar rațiunii ei de a fi. Firea a reacționat la această orientare împotriva ei, pedepsind omul ca unul ce și-a cauzat „o lipsă în ființă prin înclinarea spre neființă“⁶⁷ (me on). Micșorarea ontologică a condus la slăbirea personală a relației dintre om și Dumnezeu, încât, după ce a conștientizat că „se îndeletnicește cu nimicul“, s-a întors prin rugăciune către Cel cu adevărat existent.

Harul, ca energie divină necreată, a fost transmis omului în mod special ca putere împotriva coruptibilității firii, de către Iisus Hristos prin întruparea și învierea Sa. Hristos a redat omului puterea de a-și activa lucrarea naturală potrivit rațiunii firii lui, în comuniune personală cu Dumnezeu. Omul se poate dezvolta astfel prin har până la măsurile îndumnezeirii, ca atingere a scopului său existențial și împlinire ontologică a sa. Nefiindu-și scop în

68. Platon, *Phaidon*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 72.

69. Origen, *Despre principii*, P.S.B., nr. 8, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1982, p. 157.

70. Pr. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sf. Grigorie de Nyssa*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 95.

sine (autoteles), omul tinde spre împlinirea în Dumnezeu, fiind împins spre El de iubire și dor metafizic. În concepția Sfântului Maxim, omul este făcut pentru o existență teonomă, nu pentru una autonomă.

6.5.3. Relația suflet-trup (*psyche - soma*)

Sfântul Maxim combate ideea preexistenței sufletului sau a trupului, întâlnită la Platon, în Phaidon⁶⁸, la Origen⁶⁹ sau la Metodiul de Olimp⁷⁰. Împotriva lor, dar și a apolinariștilor, citând epistola Sfântului Grigorie Teologul către Cledoniu⁷¹, Sfântul Maxim susține coexistența lor ca părți ale întregului uman, avându-și fiecare rațiunile facerii știute numai de Dumnezeu. Fiind părți ale unei specii, trupul și sufletul se referă cu necesitate la întreg după despărțirea lor prin moarte. Sufletul străbate trainic întreg trupul având menirea de a-l raționaliza (*loghisai*) prin virtuți și a-l spiritualiza prin har pentru a-l face propriu lui Hristos (*oikeiosai*). Astfel, întreg omul (psiho-somatic) se unește cu Dumnezeu întreg. Hristos asumă întreaga fire umană pentru a mântui întregul om și a-i da posibilitatea înnoirii prin îndumnezeire. Sfântul Maxim susține conform Scripturii învierea viitoare a omului întreg, spiritualizat prin străbaterea sa de harul Duhului Sfânt, combătând ideea origenistă a „depunerii“ trupurilor.

6.5.4. *Sens temporal și eshatologic*

Sensul temporal al omului este unul spiritual care-l pregătește de întâlnirea eshatologică cu Dumnezeu. Omul a fost învățat prin întruparea lui Hristos să dobândească cele ale lui Dumnezeu conform și în relație personală cu El, nu împotriva Sa, sau fără El, așa cum s-a întâmplat la cădere⁷². El a primit capacitatea de a dezvolta în timp două triade metafizice și existențiale: să adauge la existența sa binele prin virtuți pentru a dobândi harul nemuririi, prin lucrarea potrivit puterii (*dynamis*) firii (*einai*, eu *einai*, *aei einai*; *dinamis*, *energeia*, *haris*).

Timpul mânturii se deschide veșniciei în care omul se bucură la infinit de comuniunea îndumnezeitoare personală cu Sfânta Treime. Omul este deci, responsabil pentru timpul existenței sale și pentru datele ontologice

71. Sfântul Grigorie Teologul, *Epistola ad Cledonium*, în M.A., nr. 3-4, 1957, p. 245.

72. Sf. Maxim, *op. cit.*, p. 155.

73. Pavel Florenski, *Stâlpul și Temelia Adevărului*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 41.

74. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 56.

75. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 34.

primite prin creație de la Dumnezeu. Pentru a fi autentic, trebuie să le sporească prin har în relația personală cu Dumnezeu și cu semenii, acest proces semnificând o alter creatio sinergică.

7. *Spiritualitatea maximiană*

Spiritualitatea este fundamentul întregii teologii maximiene. Dogmele au o aplicație concret spirituală, iar spiritualitatea este fundamentată teologic.

Experiența religioasă vie este singurul mijloc legitim de cunoaștere a dogmelor⁷³, spunea filosoful Pavel Florenski, iar părintele Dumitru Stăniloae, în același spirit neopatristic, afirma că dogmele sunt „puncte ale planului de mântuire și îndumnezeire a omului în Iisus Hristos”⁷⁴. Această sublimă întrepătrundere dintre dogmă și spiritualitate, întâlnită în teologia maximiană, este expresia trăirii profunde a adevărilor de credință ale Bisericii ca monah și teolog. Spiritualitatea este pentru Sfântul Maxim modul de a întrupa și verifica dogma Bisericii prin trăire.

Schema vieții spirituale întâlnită în Ambigua, de inspirație evagriană⁷⁵, cuprinde trei mari etape: făptuirea (praxis), contemplația naturală (theoria physike) și îndumnezeirea (theologia).

7.1. *Făptuirea (praxis)*

Este modul viețuirii conform rațiunii firii, prin care omul se detașează voluntar de afecțiunea pătimasă față de creație în vederea mântuirii. Faptele și virtuțile sunt dovada dispoziției sufletești prin care omul se întărește datorită harului în libertate și în existența bună. Făptuirea este prima mișcare de transformare a voinței deliberative (gnome)⁷⁶ din cauza căreia s-a produs căderea. Este începutul centrării omului în direcția mântuirii prin care unifică în sine primele două din cele cinci diviziuni ale creației. Făptuirea, ca stare de purificare și pocăința este o trudă spirituală a omului de a se elibera voluntar de forța înrobitoare a patimilor, înaintând astfel prin buna existență conform firii, către Dumnezeu, care în final îl umple de lumină și slava Sa dumnezeiască.

76. John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 158.

77. Lars Thümmberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1999, p. 56.

78. Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, p. 200.

7.2. *Contemplația naturală (theoria physike)*

Contemplația naturală este vederea lui Hristos în creație prin sesizarea rațiunilor Sale divine datorită iluminării harice a minții. Întărită cu făptuirea, contemplația îl ajută pe om să străbată materia și forma pentru a ajunge în Dumnezeu. Cunoșcând, prin iluminare, cauzele și modurile existenței tuturor făpturilor, omul învață să nu staționeze în ele, ci să se miște prin minte și rațiune către cunoașterea și vederea lui Dumnezeu. Datorită orientării puterilor sufletului (nous, logos, aistesis) spre Dumnezeu, omul se spiritualizează (progresează) după măsura sa (capacitatea naturală), devenind apt de a primi lucrarea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt. El își dezvoltă astfel posibilitățile nelimitate, sufletești, în relație cu Dumnezeu⁷⁷.

7.3. *Îndumnezeirea (theosis)*

Îndumnezeirea reprezintă atingerea încă din lumea aceasta a celei mai înalte trepte spirituale de care este capabil omul. Învățătura despre îndumnezeire este dezvoltată de Sfântul Maxim, pornind de la motivul Schimbării la Față a Mântuitorului Iisus Hristos, fiind conceptul dominant al teologiei sale⁷⁸.

Dacă prin făptuire și contemplație naturală omul a străbătut materia și forma pentru a ajunge la Dumnezeu, prin îndumnezeire omul este străbătut, la rândul său, întreg de Dumnezeu. Străbaterea harică a omului de către Dumnezeu reprezintă ultima consecință a reciprocității lor ontologice.

Îndumnezeirea ca participare a sfinților la Dumnezeu (metoche) prin har este realizarea existenței lor în mod culminant și suprafiresc. Sfinții își depășesc condiția umană naturală schimbând modul viețuirii (tropos hyparxis) cu cel sinergic, duhovnicesc, conform rațiunii firii (logos physeos), mai presus de ea. Datorită lucrării Duhului Sfânt, „ei s-au ridicat mai presus de nivelul puterilor... naturale⁷⁹“, transfigurând⁸⁰ simțurile prin schimbarea lucrării lor naturale cu cea harică.

Distanța (diastema) și diferența (diaphora) ontologică dintre om și Dumnezeu, despre care vorbește și Sfântul Grigorie de Nyssa pot fi anulate datorită întâlnirii dintre cele două iubiri, a omului și a lui Dumnezeu. Întâlnirea sfinților cu Dumnezeu culminează cu unirea lor perihoretică și neamestecată

79. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2002, p. 6.

80. Panayotis Nellas, *Omul-animat îndumnezeit*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 129.

81. Sf. Maxim M., *op. cit.*, p. 76-77.

82. *Ibidem*, p. 253.

datorită aceluși logos physeos, care menține integritatea firilor, a iubirii și a rolului fundamental al harului necreat.

La acest nivel, putem spune că sfinții au ajuns la asemănarea cu Dumnezeu pentru că chipul „s-a urcat la arhetip și s-a adecvat ca o pecete originalului (...) și nu mai poate să fie dusă de acum înainte spre altceva (...), nici nu mai poate să vrea, ca una ce a primit lucrarea dumnezeiască, mai bine-zis, a devenit Dumnezeu prin îndumnezeire și se îndulcește mai mult prin ieșire (extazul) din cele ce sunt și se cugetă din fire ale ei, din pricina harului Duhului ce a biruit și o arată având pe Dumnezeu singur lucrător în ea“.⁸¹

Sfântul Maxim vorbește despre desăvârșirea nedesăvârșită a sfinților aflați „încă în timpul și icoana arhetipurilor“⁸², comparativ cu cea a veacului viitor. Sfântul Maxim consideră că îndumnezeirea este consecința ultimă a reciprocității dintre om și Dumnezeu.

Prin îndumnezeire, sfinții unesc cele cinci diviziuni ale creației, dobândind astfel harul existenței veșnice ca răsplată a persistenței în dispoziția potrivit rațiunii firii și existenței lor.

Ca teolog al unității Treimii și a sintezei dintre om și Dumnezeu, Sfântul Maxim consideră că îndumnezeirea este ultima sinteză spre care tinde omul, transfigurând prin sine și creație. Îndumnezeirea este modul sublim al imitării de către sfinți a existenței simple, unitare și neîmpărțite a Sfintei Treimi.

8. Pledoarie pentru reconsiderarea filosofică a gândirii maximiene

Sfântul Maxim Mărturisitorul este cel mai reprezentativ exponent al tradiției patristice răsăritene cu profunde deschideri spre dialogul cu filosofia, pe care nu a considerat-o în totalitate para physin.

Caracterul holistic al cugetării sale teologice este semnul unei puternice personalități cu o riguroasă formație spiritual-monastică și filosofică. Sfântul Maxim a clarificat în mod decisiv concepte și structuri heterodoxe, sprijinindu-se pe latura obiectivă a gândirii grecești și pe tradiția dogmatică bisericească anterioară, regândindu-le și valorificându-le în mod personal. A adus astfel o contribuție esențială la înțelegerea duhovnicească a marilor

83. Arhid. I. Ică jr., *Mystagogia...*, ed. cit., p.122.

teme teologice ale Bisericii, dar și la interpretarea creștină a unor concepte filosofice.

Arhidiaconul Ioan I. Ică jr. îl compara, din această perspectivă, pe Sfântul Maxim cu Fericitul Augustin și cu Toma d'Aquino⁸³ datorită simțului său speculativ și a capacității de a aplica cugetarea filosofică obiectivă în hermeneutica sa dogmatico-spirituală.

Dacă cei doi mari teologi occidentali nu lipsesc din nici o istorie a filosofiei, absența Sfântului Maxim este, cu siguranță, o pierdere pentru cultură, deoarece profundele sale observații despre natură, persoana umană și existență nu pot fi valorificate deplin și de neteologi.

Sfântul Maxim este un monah gânditor care vorbește de rațiunile creației fără a fi raționalist și este logic și precis fără a fi dogmatic în sens îngust, pentru că teologia lui respiră spiritualitate. El este un gânditor integral care a marcat teologia ulterioară, iar cei ce-l descoperă astăzi rămân fascinați față de limpezimea formulărilor și a viziunii sale.

Filosofii manifestă, în general, o oarecare reticență față de încadrarea cugetării în sistemul revelațional creștin, considerând că ar oferi soluții gata făcute la marile probleme metafizice și n-ar conduce la reflecție, favorizând astfel lenea minții și având totuși pretenția superiorității față de orice altă formă a gândirii. În cazul Sfântului Maxim putem spune că acest sistem nu e deloc confortabil. Dimpotrivă, este extrem de solicitant la nivelul minții și, mai ales, al trăirii. Revelația indică, într-adevăr, modul de a fi și de a deveni întru sfințenie, dar nu îl și realizează. Ni se cere să-i răspundem cu viața, pentru a ne împlini, cu adevărat, pe coordonatele spirituale ale Revelației.

Astfel a gândit și a trăit Sfântul Maxim Mărturisitorul. De aceea, gândirea sa dogmatico-spirituală este o dublă provocare atât pentru filosofi, cât și pentru teologi, solicitându-i simultan la nivelul intelectual-noetic și la cel personal-formator.