

UNIVERSITATEA „OVIDIUS” DIN CONSTANȚA
ȘCOALA DOCTORALĂ DE TEOLOGIE
DOMENIUL DE DOCTORAT: TEOLOGIE

TEZĂ DE DOCTORAT

- REZUMAT -

„ÎNDUMNEZEIREA OMULUI ÎN GÂNDIREA
SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL”

Conducător de doctorat:

Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Radu

Student-doctorand:

Cheran Daniel Sorin

CONSTANȚA

2014

Îndumnezeirea omului este considerată ca fiind modul teologiei răsăritene de a exprima „desăvârșirea și deplina întrepătrundere a omului cu Dumnezeu”¹, „participarea la viața dumnezeiască a Sfintei Treimi”² și, în același timp, „scopul binecuvântat pentru care au fost create toate”³. Departe de a fi „o fantasmă mitologică” sau „o speculație metafizică oțioasă”, potrivit lui Panayotis Nellas, îndumnezeirea reprezintă „o constantă a condiției și istoriei umane în ansamblul ei”, una dintre ideile contemporane „cele mai active și mai penetrante”⁴ ce „marchează profund utopiile și angoasele epocii moderne”⁵.

Această idee a ridicării omului la statutul de dumnezeu, prin har, reprezintă un adevărat fir roșu al teologiei ortodoxe ce străbate întreaga tradiție patristică. Avându-și originea în Sfânta Scriptură, ea are, totodată, anumite paralele în filosofia antică greacă. Deși vocabularul său este străin de limbajul biblic care accentuează transcendența absolută a lui Dumnezeu, totuși există numeroase mărturii scripturistice care au fost preluate de Sfinții Părinți ca bază a învățăturilor despre îndumnezeire.

În tradiția răsăriteană, noțiunea de îndumnezeire este prezentă încă de la început, neexistând însă un consens între părinții creștinismului timpuriu despre înțelesul exact al acesteia. Aceasta mai ales datorită faptului că, în primele cinci secole, ideea îndumnezeirii a fost abordată doar în contextul controverselor trinitare și hristologice. Dezvoltarea și răspândirea acesteia în întregul răsărit creștin se datorează Sfântului Maxim care, datorită utilizării ei ca fundament și totodată centru al întregii sale teologii, a fost numit, în mod absolut întemeiat, și Teologul îndumnezeirii.

Formula clasică a îndumnezeirii îi aparține Sfântului Atanasie cel Mare: „Dumnezeu s-a făcut om ca noi să ne îndumnezeim prin el”. Pentru el, ca și pentru restul Sfinților Părinți, întruparea constituie unicul fundament al îndumnezeirii omului.

Grigorie de Nazians îi atribuie Sfântului Vasile cel Mare următoarea formulare: „omul este un animal care a primit poruncă să devină dumnezeu”⁶. Cu toate acestea, dumnezeu este doar o titulatură, acordată de Dumnezeu celor vrednici, ce exprimă împlinirea eshatologică a omului. Pentru Grigorie de Nazians, îndumnezeirea este scopul ființei umane, obținut prin puterea îndumnezeitoare a Duhului Sfânt - primit la botez - și prin efortul ascetic de a duce o viață morală. Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că omul își transcede, în cele din urmă, propria-i natură și devine imun în fața coruptibilității și morții, dar ezită să numească această stare îndumnezeire. Pentru el, îndumnezeirea este eminamente un concept hristologic, care prin extensie, poate fi aplicat și Euharistiei.

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura EIBMBOR, București, 2002, p. 425

² Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 202

³ Panayiotis Christou, *Partakers of God*, Editura Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass, 1984, p. 36

⁴ Christoph von Schönborn, *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen* apud Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 15

⁵ Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 15

⁶ Ilarion Alfeyev, *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2010, p. 314

Evagrie consideră că titulatura de dumnezei acordată oamenilor are doar un sens metaforic. Cel inefabil trebuie slăvit în liniște iar, pentru a se apropia de El, este necesar ca omul să își depășească patimile și să își elibereze mintea de imaginile lumii materiale. Dionisie Areopagitul este primul care oferă o definiție a îndumnezeirii: dobândirea asemănării cu Dumnezeu și unirea cu El pe cât posibil. În viziunea sa, scopul vieții creștine este unirea tuturor celor create cu Dumnezeu, printr-un proces de sfințire, iluminare și perfecționare.

Una dintre caracteristicile permanente ale gândirii Bisericii răsăritene fiind fidelitatea totală față de Sfinții Părinți⁷, ca mărturisitor, teolog și părinte, Sfântul Maxim Mărturisitorul trebuia să păstreze și să apere învățătura lăsată de aceștia căci *orice mărturisire făcută cu inima și cu gura* însemna a profesa învățăturile părinților⁸. Întrucât în orice nouă dezvoltare doctrinară⁹, ca de altfel în orice dispută teologică¹⁰, era necesar să se facă auzită vocea Părinților ca mărturie a credinței Bisericii, este evidentă influența și rolul acestora în modelarea gândirii Sfântului Maxim.

Scrierile Părinților au dat valoare și finalitate învățăturilor dogmatice. Opiniile lor nu au fost acceptate numai ca obiecții sau păreri formale ale autorității externe din cauza evidenței interne a adevărului lor universal¹¹. Ei au fost considerați promotorii și păstrătorii credinței creștine, tocmai pentru că au fost cei responsabili pentru protejarea credinței de orice greșeală, și în același timp, pentru deschiderea credincioșilor către cunoașterea lui Dumnezeu.

Scrierile Sfinților Părinți au avut o importanță deosebită pentru teologia maximiană, mare parte din caracteristicile teologiei lor regăsindu-se în învățătura Sfântului: concepția despre Dumnezeu a Sfântului Grigorie Teologul și a lui Dionisie Areopagitul, antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa, răscumpărarea și îndumnezeirea din teologia Sfântului Atanasie cel Mare, teoria despre *λογος* a lui Clement Alexandrinul și Dionisie Areopagitul, praxisul negativ al lui Evagrie Ponticul¹². Teologia Sfântului Maxim va reuși să unifice concepțiile scriitorilor amintiți într-o combinație integră și unitară, aceasta neimplicând totuși o dependență servilă față de Părinți, scrierile lor oferindu-i doar principii de orientare pe care, ulterior, să le dezvolte și aprofundeze potrivit propriilor sale convingeri.

⁷ Noțiunea de „Părinți ai Bisericii” provine din dogmatică și a apărut din nevoia de a stabili mărturii ale tradiției autentice catolice. Cf. Hans von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 9; Erau numiți Părinți cei care îndrumau spiritual și învățau în același timp, cei care, datorită nașterii lor nu biologice ci spirituale, ocupau o poziție importantă în comunitatea creștină. Cf. Panagiotes K. Crestou, George Dion Dragas, *Greek Orthodox Patrology: An introduction to the study of the Church Fathers*, Editura Orthodox Research Institute, Rollinsford, 2005, p. 11

⁸ Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. Spiritul creștinătății răsăritene*, vol II, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 37

⁹ „Urmând Sfinților Părinți” era formula obișnuită pentru a introduce o afirmație doctrinară în Biserica primară.

¹⁰ Sfinții Părinți au fost cei care au stat la baza sinoadelor, în prezența sau în absența, sau chiar după mutarea lor la cele veșnice.

¹¹ Georges Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, pp. 100-101

¹² S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, pp. 196-197

Scrierile Sfântului Maxim sunt extrem de valoroase atât din punct de vedere teologic cât și din punct de vedere filosofic, opera sa reprezentând „o sinteză grandioasă și personală a marilor curente filosofice ale antichității și a principalelor idei patristice”¹³. Concepția sa despre lume, potrivit lui Epifanovici, nu poate fi considerată ca fiind „nici curat teologică, nici curat filosofică”¹⁴, ci prezentând „în sine o unire armonioasă a teologiei și filosofiei, a credinței și cunoștinței”¹⁵. Filosofia este cuprinsă însă în credință, fapt demonstrat de predominarea elementelor mistice în gândirea maximiană. Căci și atunci când avem în vedere reflecțiile teologico-filosofice ale Sfântului Maxim, remarcăm fundamentarea acestora cu texte din Sfânta Scriptură, mai ales când subiectele sunt legate de contemplare, întrupare sau îndumnezeire. Vocabularul Sfântului cuprinde mulți termeni filosofici încreștinați de Sfinții Părinți, aceștia schimbându-le sensul lor obișnuit pentru a exprima adevărul de credință¹⁶.

Folosindu-se de experiența sa liturgică dar și de propria erudiție teologică de a îmbina tradiția patristică și filosofică într-un mod creativ, Sfântul Maxim reușește să exprime în mod coerent și pătrunzător implicațiile liturgico-ascetico-mistice asupra cosmologiei și antropologiei creștine, incluzând aici și îndumnezeirea¹⁷. Mai mult, teologia maximiană nu se pierde niciodată la nivel conceptual sau speculativ, ea găsimu-și întotdeauna calea către cea mai simplă și clară înțelegere a vieții practice creștine¹⁸.

Cunoscând implicațiile mitului platonico-origenist asupra doctrinei îndumnezeirii omului, Sfântul Maxim a combătut cu vehemență acest mit, principalele sale argumente fiind întemeiate pe doctrina mișcării și odihnei, doctrina liberului arbitru și doctrina Logosului.

Triada lui Origen compusă din petrecere în henadă (μὴν), mișcare prin păcat (κίνησις) urmată de cădere și crearea lumii văzute (γενεσις) și odihnă în noua henadă, este inversată în gândirea maximiană, unde triada devine: creație (γενεσις), mișcare (κίνησις) și odihnă deplină și definitivă în Dumnezeu (στασις). Mai mult, mișcarea are rol creator și conduce persoanele umane către odihna eternă din care nu mai pot cădea – îndumnezeirea este nesfârșită și neplafonată și, prin urmare, nu poate conduce la saturație.

Contrazicând origenismul, Sfântul Maxim plasează facerea înaintea mișcării și, cum facerea este un act al libertății și dragostei lui Dumnezeu, mișcarea nu poate avea o conotație negativă. Din cauză a păcatului (în origenism) devine cauză a îndumnezeirii, căci mișcarea maximiană înseamnă înălțarea spre Dumnezeu.

¹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și răspunsuri*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 21

¹⁴ S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și Teologia Bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 71

¹⁵ Idem, p. 71

¹⁶ Torstein T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Editura Oxford University Press, New York, 2008, pp. 10-11

¹⁷ Idem, p. 13

¹⁸ Christoph von Schonborn, *Icoana lui Hristos*, Editura Humanitas, București, 2011, p. 107

Disputele cu pelagienii au constituit principala motivație a Fericitului Augustin pentru a demonstra natura arbitrară și nemeritată a harului divin, acțiune care s-a concretizat, pe parcurs, în elaborarea doctrinei predestinației – manifestarea teribilei omnipotențe divine și a suveranității harului în raport cu libertatea umană. Dumnezeu, susține Fericitul Augustin, a predestinat sau a hotărât din veci pe unii la fericirea veșnică iar pe alții la pedeapsa focului veșnic¹⁹.

Deși cunoștea doctrina augustină a predestinației, Sfântul Maxim îi acordă acesteia un cu totul alt sens decât Augustin. Chiar dacă Dumnezeu cunoaște dinainte tot ce se va întâmpla, prin atotputernicia Sa, predestinația Sa nu privește decât derularea naturală a lucrurilor în succesiunea cauzelor și efectelor²⁰, lăsând intactă libertatea ipostatică a omului în fața lucrurilor și suferințelor ce i se întâmplă. Mai mult, împlinirea sau refuzul acestei sinergii ipostatice are consecințe naturale diferite și influențează cursul evenimentelor²¹. Predestinația după voință, conform căreia destinul omului este stabilit de Dumnezeu și indiferent de cursul de acțiune și de alegerile sale, omul nu se poate abate de la destinul său, este contestată cu vehemență de Sfântul Maxim. El consideră că Dumnezeu nu intervine la nivelul voinței omului și nu încalcă liberul arbitru al ființelor raționale create după chipul și asemănarea Sa²².

Cu toate că recunoaște existența unei prăpastii fundamentale (χασμα)²³ între natura creată și cea necreată, totuși, Sfântul Maxim Mărturisitorul evidențiază faptul că aceasta poate fi depășită prin voința creatoare a Lui Dumnezeu. Nu doar iconomia mântuirii - instituită pentru omul căzut - ci și actul originar al creației trebuie înțeles ca expresie a iubirii lui Dumnezeu: în creație Dumnezeu concepe ca partener al Său o lume cu totul distinctă de El și pe care vrea să o aducă la unirea cu Sine, fără a-i anihila distincția. Iar lucrarea de unificare, de depășire a distanței fără a o suprima, este realizată doar de Dumnezeu, căci numai natura dumnezeiască poate rămâne neafectată de o astfel de lucrare.

Dumnezeu așteaptă din partea omului ceva mai mult decât o participare oarbă, și anume, să-și asume în mod conștient propria natură, să o stăpânească în mod liber ca pe o natură bună, să descopere, cu recunoștință, în viață și în univers darurile iubirii divine. Participarea creatului la viața dumnezeiască nu rămâne un dat static, omul fiind chemat să crească în viața divină, proces care are aspectul de „asimilare” cu Modelul, în comuniune cu acesta. Această asimilare însă nu pune niciodată problema atenuării sau

¹⁹ Fericitul Augustin, *Scrisori Alesse I*, în *PSB*, vol. 64, Editura EIBMBOR, București, 1985, p. 27

²⁰ *Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – actele procesului – documentele exilului*, trad. și prezentare diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2004, pp. 138-139

²¹ Alain Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, Edition Beauchesne, Paris, 1973, p. 197

²² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire la Tatăl nostru*, în *Filocalia sfântelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 239

²³ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 66

eliminării libertății umane, ci dimpotrivă, deschide posibilitatea exersării plene a libertății²⁴.

Respingând preexistențialismul origenist, Sfântul Maxim privește omul ca unitate dihotomică alcătuită din suflet (ψυχή) și trup (σῶμα), ambele sale componente coexistând atât inițial cât și continuu²⁵. Mai mult decât atât, Sfântul Maxim afirmă existența unei relații reciproce indisolubile între suflet și trup (σχεσις)²⁶ - care alcătuiesc împreună o specie completă, neputând exista separat²⁷.

Pe lângă dihotomia fundamentală trup-suflet, Sfântul Maxim folosește și trihotomia minte (νοῦς) - suflet (ψυχή) - trup (σῶμα) pentru a ilustra arhitectura umană²⁸. Desigur că nu este vorba de o trihotomie *stricto sensu*, ontologică, ci doar de o preferință a Sfântului Maxim de a folosi aranjamentele triadice pentru a descrie alcătuirea omului²⁹.

Potrivit gândirii maximiene, chipul lui Dumnezeu (εἰκὼν) în om este intim legat de mintea (νοῦς) și de natura lui rațională (λογος)³⁰: cum natura sa rațională este făcută după chipul lui Dumnezeu (εἰκὼν θεοῦ), omul este destinat nu numai să existe, ci să existe veșnic³¹. Cel care, prin propria alegere, își folosește existența potrivit naturii sale, dobândește, în cele din urmă, cu ajutorul harului divin, existența veșnică (εὖ εἶναι) sau existența veșnic bună (ἀεὶ εἶναι)³² - stare care corespunde îndumnezeirii omului, adică atingerii asemănării depline cu Dumnezeu, prin unirea cu El.

Creat după chipul lui Dumnezeu, omul deține - prin natura sa - o deschidere spre necreat și infinit care, actualizată, îl conduce către atingerea asemănării cu El. În timp ce chipul implică destinația omului spre îndumnezeire, asemănarea reprezintă nu doar starea finală de îndumnezeire, ci întregul parcurs de dezvoltare a chipului - prin *vita practica* și *vita contemplativa*³³. Ca rezultat al împlinirii asemănării, omul ajunge să

²⁴ Părintele Dumitru Stăniloae vorbește de o libertate teonomă (care se autodetermină spre Dumnezeu și împreună cu Dumnezeu), care își regăsește adevărata natură sau modelul ființării teologice, adică deschiderea originară spre Modelul său.

²⁵ John Meyendorff, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, Editura Nemira, București, 2011, p. 208

²⁶ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 115

²⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 145

²⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia despre sfânta biserică și sfânta Sinaxă*, în Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului: Integrala comentariilor liturgice bizantine: studii și texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 211

²⁹ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 124

³⁰ Polycarp Sherwood, *The ascetic life, the four centuries on charity, Ancient Christian Writers vol. XXI*, Editura The Newman Press, New York, 1955, p. 98

³¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 85

³² S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 98; Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 409

³³ Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Editura EIBMBOR, București, 1996, pag. 80

participe la viața dumnezeiască, participare ce culminează cu îndumnezeirea sa prin har, din acel moment împlinirea vocației sale identificându-se întocmai cu ceea ce i-a fost menit prin natura sa umană.

Progresând duhovnicește spre scopul său final, omul adaugă binelui primit prin fire, binele înfăptuit prin libera alegere, adică înaintează, prin virtute, de la chip (εικόν) la asemănare (ομοιωσις), până la starea de îndumnezeire (θεωσις): „străbătând acest drum devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin liberă alegere la binele natural al chipului asemănarea prin virtuți, datorită urcușului firesc spre cauza proprie și intrării în intimitatea ei”³⁴.

Potrivit Sfântului Maxim, omul primordial nu avea în constituția firii sale nici plăcerea și nici durerea ci doar o capacitate de plăcere prin care se putea bucura de prezența Divinității: „Dumnezeu, care a zidit firea omenească, nu a creat împreună cu ea nici plăcerea, nici durerea din simțire, ci a dat minții ei o anumită capacitate de plăcere, prin care să se poată bucura în chip tainic de El”³⁵. Această poftă (ηδονή) se manifesta la nivelul minții (νοῦς) și nu al simțurilor, fiind un fel de plăcere spirituală - o plăcere rezultată din unirea minții cu Dumnezeu³⁶. Întrebuițând plăcerea în mod greșit, omul a transformat-o în poftă nefirească și astfel, aceasta a început să fie asociată cu durerea (οδυνή)³⁷.

Deși fericită, starea paradisiacă a omului nu echivala totuși cu îndumnezeirea căci atingerea asemănării și îndumnezeirea reprezintă un scop pe care omul trebuie să-l realizeze prin voința sa liberă: „nu era cu putință ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năștea mai înainte cu voința din Duh, datorită puterii de-sine-mișcătoare și liberă aflată în el prin fire”³⁸. Așadar, departe de a considera starea originară a omului ca fiind o stare în care Adam dobândise deja perfecțiunea, îndumnezeirea sau existența veșnică bună, Maxim este de părere că Adam, în starea originară era asemenea unui copil fragil și imatur, chemat de Dumnezeu să crească și să se dezvolte spiritual. Perfecțiunea rămânea pentru el un ideal de împlinit, dar numai în măsura în care dorea să înfăptuiască acest lucru³⁹.

Conform antropologiei maximiene, căderea a avut loc ca urmare a ispitei diavolului și a relei întrebuițări a libertății omului, acesta preferând, în locul unei

³⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, pp. 125 -126

³⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 293

³⁶ Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Mediator între Răsărit și Apus*, Editura Doxologia, Iași, 2010, p. 89

³⁷ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, pp. 172-173

³⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 440

³⁹ Jean-Claude Larchet, *La Divinisation de l'Homme Selon Saint Maxime le Confesseur*, Editura Cerf, Paris, 1996, pp. 183-184

libertăți teonome, o libertate autonomă îndreptată împotriva lui Dumnezeu⁴⁰. Greșeala primordială nu a fost una ontologică ci personală și a constat într-o abatere de la porunca dată de Dumnezeu în rai⁴¹. Pentru Jean-Claude Larchet, Adam a fost o victimă a înșelătoriei diavolului, el lăsându-se sedus de iluzia îndumnezeirii imediate⁴² - o împlinire a menirii sale fără ajutorul divin: „Protopărintele Adam ... pipăind și mângâind cu amândouă mâinile amestecătura materiei, ca un orb, în întunericul neștiinței, s-a aplecat întreg spre simțire, ... încercând să dobândească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu și înainte de Dumnezeu și nu după Dumnezeu”⁴³. Uitându-și adevărata hrană - vederea duhovnicească (θεωρία) -, mintea (νοῦς) s-a alipit de simțuri și s-a afundat în nevederea lui Dumnezeu (αγνοία) pierzându-și capacitatea de a contempla cele dumnezeiești și de a se înălța spre Creator⁴⁴. În loc să aștepte momentul în care era pregătit să se dedice contemplării spirituale a ființelor create, omul s-a abandonat, grăbit, într-o cunoaștere exclusiv sensibilă a creaturilor, izvor al desfătărilor și al suferinței, dând astfel naștere patimilor⁴⁵. Concluzionând, omul nu numai că nu și-a înduhovnicit trupul său ci s-a supus lui prin cunoaștere și simțire⁴⁶, rupându-se de Dumnezeu - existența adevărată - și încredințându-se materiei - neființa, nimicul⁴⁷.

Pervertindu-și capacitatea firească pentru cunoașterea adevărată și plăcerea duhovnicească, omul s-a reorientat spre plăcerea senzuală - alimentată fără încetare de filautie (φιλαυτία) - și spre neștiință (αγνοία) - necunoașterea Creatorului și a scopului său. Sfântul Maxim subliniază că păcatul nu aparține naturii umane ci voinței mișcate contrar rațiunii (λογος): „păcatul ... [ține de] abaterea și alunecarea socotinței (γνώμη), mișcată contrar rațiunii și legii firii”⁴⁸.

Rolul decisiv în îndepărtarea omului de Dumnezeu îl deține voința, prin reaua întrebuințare a capacității sale de autodeterminare⁴⁹. Ruperea comuniunii cu Dumnezeu a determinat o pervertire a acestei capacități de autodeterminare, pervertire ce a condus la

⁴⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 297

⁴¹ Jean-Claude Larchet, *La Divinisation de l'Homme Selon Saint Maxime le Confesseur*, Editura Cerf, Paris, 1996, pp. 187-188

⁴² Idem, p. 188

⁴³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 233

⁴⁴ S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 106

⁴⁵ Jean-Claude Larchet, *La Divinisation de l'Homme Selon Saint Maxime le Confesseur*, Editura Cerf, Paris, 1996, p. 191

⁴⁶ S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 109

⁴⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 126

⁴⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 1990, p. 279

⁴⁹ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 252

formarea în om a unei dispoziții păcătoase a voinței (γνώμη)⁵⁰.

Libertatea de alegere, în viziunea Sfântului Maxim, este considerată ca fiind chiar o nedesăvârșire, o mărginire a realei libertăți căci o fire desăvârșită nu are nevoie să aleagă, cunoscând, în chip firesc, binele⁵¹. Pe de altă parte, fără libertate, unirea omului cu Dumnezeu ar fi fost una mecanică. Filantropia divină implică libertatea, posibilitatea omului de a alege sau, dimpotrivă, de a refuza împlinirea în Dumnezeu. Chiar dacă a fost creat doar prin voința divină, omul nu poate fi, însă, îndumnezeit numai prin ea căci, așa cum afirma Vladimir Lossky, trebuie „o singură voință pentru creație, dar două pentru îndumnezeire. O singură voință pentru a da viață chipului; însă două pentru a transforma chipul în asemănare”⁵².

Eșuând în demersul său de a-și împlini misiunea de mediator al creației și de a o îndumnezei împreună cu el însuși, omul a căzut pradă legii nașterii, păcatului și stricăciunii. Mărețul plan divin părea astfel năruit căci omul nu putea, prin propriile sale puteri/forțe să renască și să se elibereze singur de robia patimilor și a morții⁵³. Numai Dumnezeu avea această putere dumnezeiască - prin introducerea unui nou principiu în umanitate - ce putea învinge neputința firii. Era firesc și logic ca noul principiu să intre și să salveze omul în același fel în care principiul corupției și al morții a pătruns în Adam. Pentru Sfântul Maxim era cu neputință ca firea omului căzut, supusă plăcerii și durerii, să fie „readusă iarăși la viața de la început dacă nu se făcea Dumnezeu om”⁵⁴.

Întruparea lui Hristos reprezintă taina cea mare și ascunsă, ținta fericită pentru care s-au întemeiat toate, „scopul dumnezeiesc, gândit mai dinainte de începutul lucrurilor ... taina care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu”⁵⁵. Taina înomenirii Cuvântului, cea conformă providenței, face posibilă, prin har, „îndumnezeirea mai presus de fire a celor ce se mântuiesc”⁵⁶. Putem spune că principala contribuție adusă de Sfântul Maxim la doctrina îndumnezeirii este felul în care combină învățătura despre întrupare și deificare, pe baza formulei *tantum-quantum*⁵⁷, întruparea lui Dumnezeu fiind cheazășia sigură a nădejzii de îndumnezeire⁵⁸.

Firea umană, asumată de Hristos, este trecută prin două etape, una a

⁵⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 1990, p. 30

⁵¹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Humanitas, București, 2010, p. 143

⁵² Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2006, p. 94

⁵³ S. L. Epifanovci, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, pp. 114-115

⁵⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 303

⁵⁵ Doru Costache, *Elemente de hristologie soteriologică la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian*, Universitatea din București, 2001, p. 287

⁵⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 329

⁵⁷ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 472

⁵⁸ Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 84

mântuirii, cealaltă a îndumnezeirii. În timp ce prima etapă constă în eliberarea de sub domnia păcatului și a morții și la readucerea firii la adevăratul λογος, cea de-a doua presupune transfigurarea deplină a firii prin îndumnezeire: „[Hristos] a făcut iarăși curată firea ca la început. Ba încă a făcut-o să întreacă prin îndumnezeire prima ei plăsmuire. Și precum neexistând la început a întemeiat-o, așa surpându-se pe urmă a făcut-o neschimbabilă, ca să numai cadă. Prin aceasta a împlinit tot sfatul lui Dumnezeu și Tatăl, îndumnezeind-o prin întrupare”⁵⁹.

Pironind pe cruce zăpăditul păcatului, Hristos a desființat dușmănia și a surpat peretele cel din mijloc al despărțirii, făcând pace și împăcându-ne prin Sine cu Tatăl⁶⁰. El a învins astfel toate ispitele pricinuite de plăcere și suferință. Răscumpărarea apare ca un aspect negativ al planului divin căci presupune vindecarea unei realități anormale, tragice și anti-naturale⁶¹. Pentru Sfântul Maxim, opera lui Hristos este o recapitulare/restaurare, în sensul de reîntoarcere a omului la condiția sa naturală primordială, de conformitate a ei cu țelul final care i-a fost hărăzit de Creator⁶².

Întruparea, moartea pe Cruce, Învierea, Înălțarea și șederea de-a dreapta Tatălui reprezintă întreaga operă mântuitoare și îndumnezeitoare săvârșită de Hristos pentru noi: „Conducătorul și Desăvârșitorul mântuirii noastre ... S-a întrupat pentru noi, ca să mistuie în Sine păcatul nostru ... murind, înviind și înălțându-Se la ceruri și șezând în trup la dreapta lui Dumnezeu-Tatăl”⁶³.

Odată cu întruparea, Logosul nu a asumat și liberul arbitru, marcat de păcat și potrivit lui Dumnezeu, care îl caracterizează pe om. Prin întrupare, El a asumat un liber arbitru nepervers de păcat: „necunoscând Domnul păcatul meu, adică povărnirea voinței mele libere, nu a luat și păcatul meu”⁶⁴ și, datorită statorniciei neschimbabile a voii Sale, a îndreptat „trăsătura pătimitoare a firii prin nestrăciunea voii Sale libere”⁶⁵. Imuabilitatea voinței umane a lui Hristos și acordul Său permanent cu voința divină dețin un rol decisiv în concepția maximiană a mântuirii⁶⁶.

Fără a nega omenescul din Hristos, Sfântul Maxim afirmă că omenescul Lui nu se mișcă prin libera alegere între bine și rău - ca în cazul nostru -, căci fiind și Dumnezeu

⁵⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 221

⁶⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și de iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 232

⁶¹ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2006, p. 149

⁶² N. Macsim, *Răscumpărarea în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 57, 1981, p. 458

⁶³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 426

⁶⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 143

⁶⁵ Idem, p. 143

⁶⁶ Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Mediator între Răsărit și Apus*, Editura Doxologia, Iași, 2010, p. 118

adevărat, el cunoștea binele în mod firesc, neavând nevoie deci să aleagă⁶⁷. Imposibilitatea căderii în păcat a lui Hristos se datora, pe de o parte, nașterii Sale supraomenești, El neavând o voință umană înclinată spre păcat iar, pe de altă parte, faptului că, prin îndumnezeirea firii omenești - rezultat al comunicării firilor -, era îndumnezeită și voința umană⁶⁸.

Supunându-și voința umană celei divine, Hristos a realizat mântuirea și, datorită întipăririi și mișcării permanente a acesteia, a îndumnezeit-o: „a fost îndumnezeită voința Lui omenească în întregime prin consimțire cu cea dumnezeiască, fiind mereu mișcată și întipărită de ea”⁶⁹. Deși modelată de Cuvântul lui Dumnezeu, voința omenească nu era pasivă în acel act ci se voia ea însăși modelată de voința divină⁷⁰. Procesul îndumnezeirii voinței Sale umane are loc cu acordul acesteia și nu are ca rezultat absorbirea voii umane de către cea divină, căci firea umană se păstrează intactă⁷¹. Așadar, îndumnezeirea voinței umane nu înseamnă transformarea naturii umane în altceva, ci unirea deplină a omenescului cu divinul.

Săvârșind mântuirea noastră, Hristos a realizat și marea destinație a omului de a uni toate părțile despărțite ale existenței și de a aduce făptura rațională la îndumnezeire⁷². Această unire, precum și mântuirea omului, nu a fost înfăptuită de Cuvânt/Logos prin energia Sa creatoare, prin care cuprindea toate și le unea dinainte de Întruparea Sa, ci prin voința Sa omenească, unită cu cea divină, prin sinergie, a unit ceea ce voința omului nu a reușit⁷³.

Potrivit Sfântului Maxim, Hristos a unit pe om „înlăturând tainic, în duh, deosebirea dintre bărbat și femeie, întrucât a eliberat din amândoi rațiunea firii de caracteristicile crescute din patimi”⁷⁴. Hristos a curățat rațiunea firii omenești de caracteristicile provenite de la patimi, arătându-o identică în bărbat și femeie - subsumând caracteristicile lor în rațiunea (λογος) lor comună și evitând folosirea greșită a facultăților pătimitoare. A doua sinteză, cea dintre rai și lumea locuită, se înfăptuiește tot printr-o conformitate cu λογος-ul comun al naturii umane, conformitate realizată prin despățimire și cultivarea virtuților. Astfel, prin Hristos, pământul a redevenit un paradis în potență, urmând să fie actualizat prin efort propriu de către om⁷⁵.

⁶⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 1990, pp. 191-192

⁶⁸ Demetrios Bathrellos, *The Temptations of Jesus Christ according to St Maximus the Confessor*, în *Studia Patristica* vol. XLII, Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2006, pp. 48-49

⁶⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 1990, p. 222

⁷⁰ Idem, p. 202

⁷¹ Idem, p. 223

⁷² S. L. Epifanovci, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 124

⁷³ Idem, p. 124

⁷⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, pp. 161-162

⁷⁵ Idem, p. 162

A treia mediere, cer - pământ, a fost săvârșită de Hristos prin înălțarea Sa la cer cu trupul Său pământesc - trup de aceeași natură ca al omului - demonstrând astfel unitatea lumii sensibile⁷⁶. A patra sinteză, sensibil - inteligibil, a fost realizată de Hristos în înălțarea Sa continuă cu firea Sa umană prin categoriile inteligibile ale puterilor cerești⁷⁷. Tocmai această înălțare, atât cu trupul - legătura cu lumea sensibilă - cât și cu sufletul - relația cu creația inteligibilă - așadar cu întreaga fire umană, la lumea spirituală, este o manifestare a unității întregii creații⁷⁸.

Ultima și, totodată, cea mai înaltă formă de mediere pe care Hristos a înfăptuit-o, este cea dintre creat și Necreat. Acesta a unit „într-un mod (τροπος) și după o rațiune (λογος) mai presus de fire toată firea creată cu Cuvântul”⁷⁹. Această sinteză are un caracter paradoxal căci realizarea ei se produce datorită unui principiu supranatural, supralogic, pe care Dumnezeu îl posedă în vederea unirii cu omul.

Definită drept comuniunea ființelor înzestrate cu rațiune și inteligență, Biserica reprezintă, prin excelență, spațiul manifestării depline a divinității. Destinația finală a Bisericii constă în unirea, prin sine, a tuturor membrilor săi și de a-i aduce uniți înaintea lui Dumnezeu. În calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, Biserica îi conduce pe creștini spre îndumnezeire - prin care harul divin se revarsă peste ei iar Dumnezeu însuși se unește în chip desăvârșit cu ei și cu întreaga creație⁸⁰.

Biserica este spațiul în care Dumnezeu se revelează, acest lucru nerezumându-se doar la simpla informare ci însemnând o participare reală la Dumnezeu Însuși, prin energiile Sale. Acest lucru se răsfrânge atât asupra Bisericii ca și comunitate cât și în activitatea ei liturgică - dimensiunea liturgică fiind spațiul în care Biserica se manifestă la nivelul cel mai clar și mai profund⁸¹.

Bazându-se pe relația de imagine existentă între Dumnezeu, lume și Biserică, Maxim afirmă că unitatea divină actualizează unitatea universului, Biserica având rolul impulsului fundamental în îndeplinirea acestei unități. Prin intermediul ei, universul, în pofida diversității lucrurilor create și diferențelor existente între ființele raționale, își poate afla comuniunea și unitatea - fapt de neînțeles dacă Biserica nu ar reprezenta imaginea lui Dumnezeu și, în același timp, Cauza universului creat⁸². Astfel, putem susține că Biserica joacă rolul puterii unificatoare în mijlocul fracțiunilor creației - fiind

⁷⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, pp. 395 - 396

⁷⁷ Idem, p. 396

⁷⁸ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 439

⁷⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 162

⁸⁰ S. L. Epifanovci, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 137

⁸¹ Andrew Louth, *The Ecclesiology of Saint Maximus the Confessor*, în *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 4, Nr. 2, 2004, p. 112

⁸² Nikos A. Matsoukas, *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur*, Editura Axios, Nethen, 1994, p. 236

manifestarea esențială a Providenței divine, fără de care creația și-ar pierde coeziunea și ar sfârși inevitabil în neant.

După înălțarea la cer și șederea sa de-a dreapta Tatălui, Hristos L-a trimis pe Duhul Sfânt „ca arvună a vieții și spre luminarea și sfințirea sufletelor noastre, ca și spre ajutorul celor ce se nevoiesc pentru mântuirea lor”⁸³. Prezența pneumatică nu s-a limitat doar la opera răscumpărătoare ci s-a manifestat, de-a lungul istoriei mântuirii, atât în cei care trăiau sub lege - susținând legea, vestind tainele viitoare proorocilor, trezind conștiința - cât și în creștini - susținându-le și mișcându-le rațiunea naturală, descoperindu-le călcarea poruncilor și vestind desăvârșirea viitoare⁸⁴. Mai mult, în cei care au purtat cu vrednicie numele de creștini, prin păzirea poruncilor, Acesta a zidit „înfieră cea după har, dăruită prin credință ... [iar] prin cunoștința simplă și nematerială ... [a întipărit] în mintea lor preacuratele și negrăitele înțeleșuri, care îi ridică la îndumnezeire”⁸⁵. Așadar, la înțelepciune și la cunoașterea simplă și mai presus de înțelegere nu ajung toți oamenii ci doar cei care, prin efort ascetic, au depășit primele două trepte ale urcușului mistic - făcându-se astfel vrednici de sălășluirea lui îndumnezeitoare.

Îndumnezeirea și împărăția cerurilor se vor realiza prin împărtășirea de harul Duhului: „[Hristos] ne va face părtași ai firii dumnezeiești, prin împărtășirea de Duhul după har, iar în temeiul acestui fapt vom fi fii ai lui Dumnezeu”⁸⁶. Filiația divină a omului va fi dată ca „dar și har al Duhului Sfânt”, un dar extraordinar prin care „toți vor deveni și vor fi fii ai lui Dumnezeu”⁸⁷.

Liturghia, în gândirea Sfântului Maxim, nu reprezintă altceva decât mișcarea de înălțare a Bisericii spre Dumnezeu și de desăvârșire a unității ei în El. Prin urmare, Biserica nu poate fi înțeleasă, fără Liturghie, drept actualizare a mișcării Bisericii, nici Liturghia, fără Biserică, drept spațiu spiritual și vizibil în care se oficiază Liturghia.

Întreaga dinamică a liturghiei este o mișcare spre îndumnezeire. Prin urmare, comuniunea - care reprezintă scopul și finalitatea acțiunii liturgice - reprezintă completarea și realizarea acestei mișcări de îndumnezeire, comuniunea totală cu Dumnezeu⁸⁸. Fiind imagine și a lui Dumnezeu și a cosmosului, Biserica, prin liturghie, participă la starea eshatologică a creației, în care întreg universul este întreg cu

⁸³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 24

⁸⁴ Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 63

⁸⁵ Idem, pp. 63-64

⁸⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire la Tatăl nostru*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 252

⁸⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia despre sfânta biserică și sfânta Sinaxă*, în Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului: Integrala comentariilor liturgice bizantine: studii și texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 226

⁸⁸ V. M. Zhivov, *The Mystagogia of Maximus the Confessor and the development of the Byzantine Theory of the Image*, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 31, nr. 4, 1987, p. 359

Dumnezeu. Astfel, Liturghia conduce întreaga comunitate spre o unire perfectă cu Dumnezeu - Care este deasupra lumii -, descoperind sensul eshatologic al istoriei întregii lumi și întreținând tensiunea istoriei spre sfârșitul ei în Dumnezeu, iar în credincioși, conștiința acestei tensiuni.

Tot ceea ce se întâmplă în cadrul Liturghiei, reprezintă întregul proces al îndumnezeirii: sărutul păcii manifestă armonia eshatologică, rostirea Simbolului de credință - mulțumirea adusă lui Dumnezeu pentru mântuire, trisaghionul serafimic - egalitatea în cunoașterea Treimii cu îngerii, rugăciunea „Tatăl nostru” - înfierea noastră de către Dumnezeu, cântarea „Unul Sfânt” - unirea cu El, iar Euharistia - îndumnezeirea finală⁸⁹.

În timp ce Biserica este mediul în care omul poate întrezări mântuirea, mijloacele efective prin care urmărește dobândirea acesteia sunt Sfintele Taine. Funcția lor esențială este reunirea definitivă a simbolului cu modelul său arhetipal⁹⁰: prin participarea la Sfintele Taine, primitorii acestora vor deveni asemenea lui Dumnezeu, astfel încât vor putea fi numiți dumnezei prin har, datorită lui Dumnezeu care scaldă creștinul, în integralitatea lui sufletească și trupească, în prezența Lui⁹¹.

Prin Taina Botezului, creștinul primește consecințele economiei mântuitoare pe care Logosul întrupat le-a oferit firii umane asumate⁹². Urmările botezului constau în regenerarea (παλιγγενεσία) firii omului prin anularea nașterii din trup a omului căzut și prin renașterea (αναγεννησις) sa în Duh. Aceste două aspecte își au fundamentul în moartea și învierea lui Hristos, simbolizate în cadrul botezului prin afundarea și ridicarea din apă: „botezul poartă chipul îngropării și al Învierii. Cufundarea în apă și ridicarea aceasta arată”⁹³.

Prin Taina Euharistiei, adică prin trupul cel nestricăcios și îndumnezeit al lui Hristos, omul se împărtășește de nestricăciune și se unește cu însuși Dumnezeu: „prin sfânta împărtășire a preacuratelor și de viață făcătoarelor Taine face comuniunea și identitatea cu El potrivit participării prin asemănare, prin care omul e învrednicit să se facă din om dumnezeu”⁹⁴. Harul oferit omului, prin această taină, îndepărtează tot ceea ce a fost întinat în firea lui de păcat, aducându-l la asemănarea cu Arhetipul său și făcându-l participant la viața divină și dumnezeu după har: „[Euharistia îi] preface ... pe cei ce se împărtășesc cu vrednicie ... să poată să fie și să fie numiți prin instituire

⁸⁹ Andrew Louth, *The Ecclesiology of Saint Maximus the Confessor*, în *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 4, Nr. 2, 2004, p. 113

⁹⁰ Nikos A. Matsoukas, *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur*, Editura Axios, Nethen, 1994, p. 245

⁹¹ Polycarp Sherwood, *The ascetic life, the four centuries on charity*, în *Ancient Christian Writers vol. XXI*, Editura The Newman Press, New York, 1955, p. 80

⁹² Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Mediator între Răsărit și Apus*, Editura Doxologia, Iași, 2010, p. 124

⁹³ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, Editura Doxologia, Iași, 2012, p. 172

⁹⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia despre sfânta biserică și sfânta Sinaxă*, în Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului: Integrala comentariilor liturgice bizantine: studii și texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 231

dumnezei după har (θεσει κατα την χαριν θεους)⁹⁵.

Filosofia practică (πραξις) constituie prima etapă a întreitului urcuș duhovnicesc către Dumnezeu și are drept scop lupta cu patimile și dobândirea virtuților⁹⁶. Cel mai important scop al străduințelor ascetice, prin filosofia practică, constă în potolirea puterilor pătimase ale sufletului și supunerea lor minții - redirectionarea lor către lucrurile dumnezeiești⁹⁷. Efectul patimilor și păcatelor asupra omului este unul dezastruos, căci acestea distrug ordinea și buna întrebuințare a facultăților omului și transformă unitatea inițială a complexului structural uman în dezbinare și haos, atât la nivel individual cât și la nivel macrouman⁹⁸.

Locul iubirii de sine (φιλαυτια) în raport cu patimile este același cu cel al dragostei (αγαπη) în raport cu virtuțile⁹⁹. În timp ce dragostea implică o relație a omului cu Dumnezeu și atingerea scopului vieții sale, filautia reprezintă pervertirea acestei relații și o sursă a dezordinii umane. Ea presupune atașamentul pătimas al omului față de trup, o iubire irațională pentru acesta¹⁰⁰, fiind indiscutabil legată de facultatea concupiscentă a sufletului¹⁰¹. Provenind din necunoaștere¹⁰², ea imprimă această patimă tuturor păcatelor cărora, la rândul ei, le dă naștere. Atât filautia cât și păcatele asociate ei au drept caracteristică încercarea omului de a-și împlini setea de absolut și de a dobândi starea de fericire complementară acesteia, în absența lui Dumnezeu, în lucrurile sensibile ce țin de lumea creată¹⁰³.

Continuând tradiția antecesorilor săi, Sfântul Maxim utilizează în sistemul său teologic trihotomia rațional - irascibil - concupiscent, aceste trei elemente constituind de fapt facultățile sufletului uman¹⁰⁴. Partea irascibilă (θυμος) și partea concupiscentă (επιθυμις) reprezintă partea pătimitoare a sufletului, în timp ce partea rațională (λογος) este partea logică, conducătoare. Această diferențiere a sufletului uman, pe care o implică trihotomia λογικη – επιθυμητικη – θυμικη, poate fi privită atât dintr-o perspectivă

⁹⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia despre sfânta biserică și sfânta Sinaxă*, în Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului: Integrala comentariilor liturgice bizantine: studii și texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 227

⁹⁶ S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, pp. 153-154

⁹⁷ Idem, p. 157

⁹⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura EIBMBOR, București, 2002, pp. 80-81

⁹⁹ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 258

¹⁰⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 82

¹⁰¹ Polycarp Sherwood, *The ascetic life, the four centuries on charity, Ancient Christian Writers vol. XXI*, Editura The Newman Press, New York, 1955, p. 62

¹⁰² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 1990, p. 30

¹⁰³ Irene Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi a la charite selon saint Maxime le Confesseur*, Editura Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1952, pp. 59-60

¹⁰⁴ Polycarp Sherwood, *The ascetic life, the four centuries on charity, Ancient Christian Writers vol. XXI*, Editura The Newman Press, New York, 1955, p. 84

negativă - dezintegrarea prin patimi - cât și dintr-o perspectivă pozitivă - reintegrarea prin virtuți¹⁰⁵.

Sfântul Maxim evidențiază existența unei legături între concepția trihotomică a sufletului și diferențierile patimilor și păcatelor¹⁰⁶, urmărind să sublinieze faptul că, pe de o parte, patimile se nasc din relațiile pe care le întreține trupul cu lumea sensibilă iar, pe de altă parte, că acestea acaparează omul întreg, nici o componentă umană nefiind exclusă¹⁰⁷. Reaua întrebuintare a facultăților sufletești este cea care generează patimile¹⁰⁸, fiecare patimă, luată individual, implicând o întrebuintare greșită a uneia sau a alteia dintre facultăți: patimile părții raționale sunt neștiința și nehibzuința - pereche legată de mândrie și slava deșartă; facultatea irațională are în comun cu cea concupiscentă patimile necumpătării și urii - prima este legată de lăcomie și desfrânare iar cea de-a doua de mânie. Mai mult, înțelegerea trihotomică a patimilor conduce la o evidențiere a filautiei și a efectelor dezastruoase ale acesteia asupra complexului uman.

Iubirea sau dragostea (αγάπη) este cea mai însemnată dintre virtuți, încununare și rezumat al lor. Virtuțile conduc la dragoste și sfârșesc în ea: „toate virtuțile ajută mintea să câștige dragostea dumnezeiască”¹⁰⁹. În timp ce teofilia se opune patimilor și păcatelor facultății concupiscente, prin înfrânarea de la plăceri, dragostea pentru aproapele se opune facultății irascibile¹¹⁰. În schimb, facultatea rațională se află sub incidența ambelor forme ale iubirii. Totodată, dragostea este o dispoziție datorită căreia nimic nu este cinstit mai presus de cunoașterea lui Dumnezeu¹¹¹. Deși mintea (νοῦς) îl reprezintă pe om ca ființă inteligibilă, totuși iubirea (αγάπη) este cea care are puterea de a-l uni pe om cu Dumnezeu, unire care este mai presus de orice cunoaștere (γνῶσις)¹¹². Mintea, dorind să-L cunoască pe Dumnezeu caută ceva ce nu îi este permis să găsească dar tocmai această dorință plină de dragoste este cea care îi permite de fapt să se unească cu El¹¹³.

Omul care, în cadrul vieții ascetice, a reușit să își biruie patimile, dobândind în același timp virtuțile, a primit drept răsplată pentru efortul său harul nepătimirii¹¹⁴. Astfel, starea de nepătimire (απαθεια) reprezintă încununarea vieții practice, o stare de

¹⁰⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 171

¹⁰⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 58

¹⁰⁷ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 290

¹⁰⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 82

¹⁰⁹ Idem, p. 52

¹¹⁰ Idem, p. 109

¹¹¹ Idem, p. 51

¹¹² Idem, p. 63

¹¹³ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 354

¹¹⁴ S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 165

mijloc între dobândirea virtuților și virtutea supremă - iubirea¹¹⁵. Nemaiprivind și nemaicugetând lucrurile prin prisma patimilor, nepătimitorul nu mai face din lucruri și din oameni obiecte raportate la sine - simple mijloace ale egoismului său¹¹⁶. Pentru el, lucrurile nu mai gravitează în jurul său ci în jurul lui Dumnezeu. Nepătimirea nu reprezintă o condiție negativă sau neutră pentru atingerea contemplației ci deschiderea cea mai activă a sufletului față de Dumnezeu și de semenii printr-o iubire dezinteresată¹¹⁷.

Nepătimirea este „o stare pașnică a sufletului care face ca sufletul să se miște cu anevoie spre răutate”¹¹⁸ și, totodată, o dispoziție psihică pentru lauda lui Dumnezeu. Nu putem spune că patimile au devenit pentru suflet o imposibilitate ontologică, ca în cazul lui Dumnezeu, ci o imposibilitate morală¹¹⁹. Nepătimirea ar fi starea sufletului în care omul biruie orice ispită. Totuși, această stare nu a devenit o însușire inalienabilă a firii, ca în cazul îngerilor, omul putând primi ispita și căderea din această stare.

Sfântul Maxim identifică, la nivelul creației, existența a cinci polarități (διαιρεσεις) care trebuie depășite de om în vederea unificării și îndumnezeirii întregii creații: Dumnezeu și creația, mintalul și senzorialul, cerul și pământul, raiul și lumea, bărbatul și femeia¹²⁰. Acestea le corespund sintezele realizate de om datorită sinergiei libertate - har¹²¹.

Pentru a împlini misiunea lui, îndumnezeirea, omul trebuie să „scuture” însușirea de bărbat și de femeie prin „afecțiunea atotnepătimașă față de virtutea dumnezeiască”¹²². Deși relația sexuală nu va rămâne, Sfântul Maxim arată că facultățile pătimitoare pe care le înfățișează vor rămâne și vor susține omul în relația sa cu Dumnezeu. Tocmai această transformare este scopul acestei medieri. Așadar, medierea nu se realizează prin eliminarea unui element al naturii bărbatului/femeii sau a facultăților pătimitoare¹²³ ci prin ordonarea lor principiului naturii create - ordonare realizată, evident, prin *vita practica*.

Ca și în cazul primei medieri, cea de-a doua, dintre rai și lumea locuită, se

¹¹⁵ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 329

¹¹⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura EIBMBOR, București, 2002, p. 212

¹¹⁷ Idem, p. 206

¹¹⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 54

¹¹⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura EIBMBOR, București, 2002, p. 207

¹²⁰ John Meyendorff, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, Editura Nemira, București, 2011, p. 210

¹²¹ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2006, p. 94

¹²² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 390

¹²³ Datorită patimilor, partea bărbătească și cea femeiască devin principalele expresii ale întrebunțării greșite a iușimii și concupiscentei. Aceste două facultăți ale sufletului uman, orânduite și supuse rațiunii, sprijină omul în nevoițele sale spirituale.

realizează tot prin prima treaptă a urcuşului duhovnicesc, *vita practica* - constând în despătimire, practicarea virtuţilor şi iubirea pentru aproapele. Pământul poate redeveni raiul sensibil atunci când omul, printr-o viaţă curată, va restabili înţelegerea dintre el şi semenii lui¹²⁴. Aşadar nu o graniţă geografică desparte paradisul original de pământul locuit ci păcatul. Purtând întotdeauna în el însuşi raiul, într-o comuniune statornică cu Dumnezeu, omul va transforma tot pământul în rai¹²⁵ şi, mergând mai departe, din mediere în mediere, va reuşi să reunească în sine întreg universul creat şi să se îndumnezeiască împreună cu el.

Contemplaţia naturală (θεωρία)¹²⁶ reprezintă cea de-a doua treaptă a progresului duhovnicesc, care, în viziunea maximiană, se află nu într-un raport de inferioritate/superioritate cu filosofia practică ci, dimpotrivă, într-o relaţie sinergică, teandrică¹²⁷, amândouă reprezentând etape necesare pentru atingerea îndumnezeirii.

Deşi *πραξις* şi *θεωρία* sunt trepte diferite, fiecare avându-şi rolul propriu în ascensiunea spirituală a omului, totuşi niciuna nu poate fi luată separat, izolată de cealaltă - ambele trepte ale urcuşului duhovnicesc sunt strâns legate între ele, neputând fi reduse la simple etape preliminare prin care omul trece pasager în misiunea sa de a se uni cu Dumnezeu¹²⁸.

În fiecare om sunt prezente amândouă străduinţele, şi cea făptuitoare şi cea contemplativă, însă doar dezvoltându-le împreună şi menţinându-le active pe amândouă în sine, poate omul să îşi atingă scopul său suprem, îndumnezeirea: „atunci când [omul] va putea să le lege şi să le ţeasă între ele pe acestea: raţiunea cu mintea ... acţiunea cu contemplaţia, virtutea cu cunoaşterea ..., nici una nefiind micşorată sau înmulţită faţă de cealaltă, orice exces sau deficit privitor la ele fiind eliminat ... se va uni şi el cu Dumnezeu Cel Adevărat ... şi va deveni frumos şi măreţ şi asemenea Lui, pe cât e cu putinţă”¹²⁹.

Contemplarea lui Dumnezeu în creaţie reprezintă treapta premergătoare contemplării Lui nemijlocite, raţiunile lucrurilor din întreaga creaţie ajutându-ne să descoperim „fecunditatea Raţiunii divine”¹³⁰ şi, în acelaşi timp, să cunoaştem Logosul divin în calitatea sa de Creator a toate. Raţiunile (λογοι) nu reprezintă altceva decât o

¹²⁴ S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul şi teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, Bucureşti, 2009, p. 102

¹²⁵ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010, p. 127

¹²⁶ Denumirea se datorează faptului că aceasta este orientată spre natură şi nu împlinirii sale prin puterea naturală a minţii umane căci, dimpotrivă chiar, ea reprezintă un dar al iluminării harice care conduce mintea la cunoaşterea adevărată (γνωσις). Cf. S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul şi teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, Bucureşti, 2009, p. 152

¹²⁷ Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, Bucureşti, 2006, pp. 156-157

¹²⁸ Paul M. Blowers & Robert L. Wilken, *On the cosmic mystery of Jesus Christ. Selected writings from St. Maximus the Confessor*, Editura St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, pp. 133-137

¹²⁹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia despre sfânta biserică şi sfânta Sinaxă*, în Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului: Integrala comentariilor liturgice bizantine: studii şi texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 20

¹³⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura EIBMBOR, Bucureşti, 2002, p. 226

exemplificare a Rațiunii supreme (Λογος), precum razele soarelui sunt „o exemplificare și o manifestare a luminii Lui”¹³¹.

În forma ei inferioară, contemplarea (φυσικη θεωρια) constă în examinarea rațiunilor (λογoi) lucrurilor sensibile și a Cauzei lor, însă, în forma ei superioară, mintea (νοος) trece la contemplarea lumii spirituale, căutând atât rațiunile și Cauza existenței lor cât și rațiunile proniei și judecății¹³². Misiunea contemplației naturale nu rezidă doar în a vedea și înțelege rațiunile lucrurilor create și relația lor cu Cauza lor, Logosul, ci și în a vedea în rațiuni o „relație ierarhică cu caracter profetic”¹³³ ce ne conduce spre Creator. Contemplația naturală, pe de o parte, conduce omul la cunoștință iar, pe de altă parte, îl vindecă de de neștiință (αγνοια)¹³⁴.

Contemplarea nu reprezintă o practică filosofică - exercițiile exterioare ale acestei trepte fiind: citirea Scripturii, vederile duhovnicești și rugăciunea¹³⁵ - ci un dar al iluminării harice, fără iluminare fiind „cu neputință de a te apropia prin cunoaștere de dumnezeire”¹³⁶.

În *Ambigua 10*, Sfântul Maxim menționează cele cinci moduri¹³⁷ ale contemplației naturale (τροπον της φυσικης θεωριας): „distingând creația, sfinții au adunat cu evlavie rațiunile tainice din ea, deosebind-o în: substanță (ουσια), mișcare (κινεσις), diferență (διαφορα), unire (κρασις) și stabilitate (θεσις)”¹³⁸.

Cele cinci moduri ale contemplației naturale sunt grupate în două categorii: primele trei - substanța (ουσια), mișcarea (κινεσις) și diferența (διαφορα) - sunt, *prin excelență*, modurile cunoașterii lui Dumnezeu; ultimile două - unirea (κρασις) și poziția /stabilitatea (θεσις) - sunt modurile care privesc în mod direct omul.

Primele trei moduri ale contemplației naturale revelează trei aspecte - creator, proniator, judecător - ale aceleiași energii divine prin care omul reușește să cunoască energiile divine, creația desfășurându-se asemenea unei cărți în fața sa, învățându-l

¹³¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura EIBMBOR, București, 2002, p. 226

¹³² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 63

¹³³ Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 386

¹³⁴ S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 168; Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005, p. 64

¹³⁵ Idem, p. 104; S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 169

¹³⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 344

¹³⁷ Aceste moduri sunt de fapt cinci dintre cele zece categorii aristotelice pe care le păstrează Sfântul Maxim. cf. Dragoș Bahrin, *Despre cosmos și împlinirea sa în om după teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în *Teologie și viață*, nr. 5-8, mai-august 2012, p. 94

¹³⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 197

rațiunile divine și rațiunile ființelor create¹³⁹. Ultimile două moduri ale φυσικη θεωρια consfințesc ideea potrivit căreia cunoașterea prin legea naturală nu poate fi realizată prin simpla inteligență nativă (intelect) ci printr-o participare personală. Pentru ca omul să atingă îndumnezeirea, trebuie „să sufere” transformările divine prin aceste moduri, unire și stabilitate, fapt care îi asigură asemănarea cu Dumnezeu¹⁴⁰. Constatăm că ultimile două moduri ale contemplației naturale diferă de primele trei atât prin caracter și conținut, cât și prin scop, ele fiind „povățuitoare spre virtute și spre apropiere de Dumnezeu [...] Prin acestea modelându-se omul se face dumnezeu”¹⁴¹.

Contemplarea înțeleșurilor scripturii este socotită parte a contemplației naturale de întreaga tradiție patristică, tradiție la care aderă și Sfântul Maxim¹⁴². El consideră că Scriptura, interpretată duhovnicește, are mai multe înțeleșuri, aceasta nu spre rătăcirea minții omului, ci spre folosul lui spiritual¹⁴³. Lectura duhovnicească întrezărește, într-un text biblic, semnificația istorică, dar, în același timp, și încărcătura lui revelată și nivelul lui contemplativ¹⁴⁴.

Idolatrizarea literală a Scripturii este potrivnică spiritului creștinismului iar cel ce ține de litera Scripturii alege latura opusă a lui Hristos, uitând de desființarea literei legii și neajungând la înțelegerea tainei Întrupării¹⁴⁵. Asemenea naturii, Scriptura este un simbol al realității spirituale a lui Dumnezeu, un mediu care relevă infinita adâncime a sensurilor duhovnicești comunicate de Acesta. Prin urmare, limitarea la înțelesul istoric/literal al textului scripturistic, conduce la ruperea legăturii dintre Dumnezeu și Scriptură.

În continuarea parcursului său duhovnicesc către îndumnezeire, omul este chemat să împlinească și medierile cer - pământ și inteligibil - sensibil, medieri realizate prin contemplația naturală.

Cea de-a treia mediere, cer - pământ, reprezintă o formă inferioară a contemplației naturale, cea a creaturilor, misiunea omului fiind de a desființa condițiile spațiale atât pentru minte cât și pentru trupul său, adunând cerul și pământul, adică întreaga lume văzută¹⁴⁶. Contemplativul, observând și urmărind λογος lumii sensibile până la sursa lor comună, adică Logosul Hristos, realizează că există o singură fire a

¹³⁹ Vasilios Karayiannis, *Maxime le Confesseur, essence et énergies de Dieu*, Edition Beauchesne, Paris, 1993, p. 345

¹⁴⁰ Dragoș Bahrim, *Despre cosmos și împlinirea sa în om după teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în *Teologie și viață*, nr. 5-8, mai-august 2012, p. 94

¹⁴¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 200

¹⁴² Cf. Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 385; D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, p. 252

¹⁴³ Cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 154

¹⁴⁴ Enzo Bianchi, *Ascultând Cuvântul: pentru lectura duhovnicească a Scripturii în Biserică*, trad. de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2011, p. 100

¹⁴⁵ S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 181

¹⁴⁶ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Humanitas, București, 2010, p. 127

întregii lumi sensibile ce se manifestă/există diferențiat în natura fiecărei specii. Sau, altfel spus, fiecare λογος/rațiune al unui lucru sensibil tinde spre un λογος general, logos care le unește pe toate celelalte într-un scop comun, îndumnezeirea întregului univers.

Cea de-a patra mediere, între lumea sensibilă și lumea spirituală reprezintă, de fapt, o unificare a întregii lumi create, căci „firea care a luat existență de la Dumnezeu se deosebește în inteligibilă și în sensibilă”¹⁴⁷. Rațiunea „unică, simplă, indefinită și nediferențiată”¹⁴⁸, ascunsă în sfatul tainic al lui Dumnezeu, reprezintă principiul comun al întregii creații. Acest principiu comun conține motivul fundamental pentru care Dumnezeu a creat lumea și scopul (τελος) către care trebuie să tindă. Înțelegând rațiunile (λογoi) creației prin harul lui Dumnezeu și comunicând cu acestea prin propria-i rațiune (λογος), omul poate relaționa cu λογος-ul universal al creației.

Deși, prin contemplație, dobândește o anumită cunoaștere a rațiunilor (λογoi) creației și Scripturii, progresând în acea cunoaștere, omul conștientizează că Dumnezeu depășește ceea ce poate fi exprimat prin concepte sau cuvinte¹⁴⁹ și, ca urmare, nu poate fi cunoscut ci doar experiat. Pe măsură ce urcă spre misterul divin și dobândește tot mai multă cunoaștere, omul realizează că Dumnezeu este mai presus de orice cunoștință. Orice încercare a sa de a-L cuprinde sau a-L înțelege nemijlocit pe Dumnezeu, este sortită eșecului, căci mintea umană poate cunoaște doar faptul că există o Cauză a întregii creații și nu ceea ce este acea Cauză. În gândirea maximiană, Dumnezeu este mai presus de orice putem raționa despre El, singura cunoaștere autentică a lui Dumnezeu de către om fiind necunoașterea¹⁵⁰.

Sfântul Maxim distinge între o cunoaștere comprehensibilă dar relativă și bazată pe rațiune, și una incomprehensibilă constând în experierea și participarea la Cel Necreat: „[cunoașterea apofatică procură] toată simțirea Celui cunoscut prin participarea la El după har. Prin aceasta vom primi în viața viitoare îndumnezeirea (θεωσις) mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare”¹⁵¹.

Dumnezeu, ca ființă supremă, este mai presus de infinitatea energiilor Sale, energii de care, însă, făpturile create se pot împărtăși. Pentru Sfântul Maxim, θεολογια nu este doar forma supremă de cunoaștere ci o relație mai presus de orice cunoștință cu Dumnezeul Cel mai presus de orice cunoștință. Cunoștința cea mai înaltă este de fapt o supra-cunoaștere (υπερεγνωκως) - suprema neștiință prin care Dumnezeul cel necunoscut

¹⁴⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 388

¹⁴⁸ Idem, p. 398

¹⁴⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura EIBMBOR, București, 2002, pp. 259-260

¹⁵⁰ S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009, p. 75

¹⁵¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 289

se face cunoscut¹⁵².

A treia etapă a vieții spirituale și, totodată, ultima este *teologia mistică*¹⁵³ (μυστική θεολογία) sau unirea cu Dumnezeu, etapă în care omul devine participant la viața divină¹⁵⁴. Această etapă presupune depășirea de către om a oricărei alte preocupări în afară de cea pentru Dumnezeu, mintea umplându-se de harul divin și făcându-se asemenea Lui, nu prin natură ci prin har¹⁵⁵.

Teologia nu este o simplă vorbire despre Dumnezeu ci vedere și participare directă la Dumnezeu prin energiile Sale¹⁵⁶. Cea care are capacitatea de a simți prezența divină este mintea. Aceasta, înălțându-se la Dumnezeu cel nemărginit, părăsește orice legătură cu universul creat, experiind sentimentul prezenței infinite a lui Dumnezeu¹⁵⁷.

Mintea, „îndrăgostită de teologia mistică ... se roagă”¹⁵⁸, pătrunzând la vederile tainice în chip neștiut. Unirea mistică cu Dumnezeu, în Dumnezeu, nu se poate săvârși în afara rugăciunii căci rugăciunea este legătura personală a omului cu Dumnezeu¹⁵⁹. Experiența mistică, nedespărțită de calea spre unire, nu poate fi dobândită așadar decât prin rugăciune. Mai mult, rugăciunea curată, acel „extaz al tăcerii interioare”¹⁶⁰, îl aduce pe om în fața lui Dumnezeu, singur. Ajunsă pe această culme a rugăciunii, mintea contemplantă ceea ce este simplu și fără formă, adică pe Dumnezeu, devenind ea însăși simplă și asemănătoare Lui - deiformă.

Ieșirea misticului atât în afara tuturor lucrurilor create și creaturilor cât și în afara percepției lor și reprezentărilor lor constituie pentru Maxim starea de extaz¹⁶¹ (εκστασις). Extazul maximian este „nebunia sobră”, „ieșirea din sine”, starea care „scoate mintea afară din lucrurile create”¹⁶², fapt care îl distinge în mod evident de Evagrie, pentru care starea de extaz presupunea doar ieșirea în afara lucrurilor create¹⁶³. Așa cum observa și Polycarp Sherwood, doctrina maximiană despre extaz are la bază concilierea teologiei mistice imanentiste a lui Evagrie Ponticul și a celei transcendentaliste a lui

¹⁵² Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005, p. 394

¹⁵³ *Teologia* nu este o simplă vorbire despre Dumnezeu ci vedere și participare directă la Dumnezeu prin energiile Sale. cf. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, Editura Doxologia, Iași, 2012, p. 44

¹⁵⁴ Ioan Gh. Savin, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, 1996, p. 132

¹⁵⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 321

¹⁵⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, Editura Doxologia, Iași, 2012, p. 44

¹⁵⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 175

¹⁵⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 93

¹⁵⁹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Humanitas, București, 2010, p. 218

¹⁶⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura EIBMBOR, București, 2002, p. 290

¹⁶¹ Jean-Claude Larchet, *La Divinisation de l'Homme Selon Saint Maxime le Confesseur*, Editura Cerf, Paris, 1996, p. 534

¹⁶² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 239

¹⁶³ Jean-Claude Larchet, *La Divinisation de l'Homme Selon Saint Maxime le Confesseur*, Editura Cerf, Paris, 1996, note de subsol, p. 535

Dionisie Areopagitul, în pofida caracteristicilor complet opuse ale acestora¹⁶⁴.

Privită din punct de vedere al oricăruia dintre cele trei sensuri ale sale - abandonarea lucrărilor naturale, ridicarea la unirea cu Dumnezeu și mișcarea omului de către energiile divine către Dumnezeu - starea de extaz realizează trecerea misticului din domeniul natural în cel supranatural al realităților divine, unde acesta devine participant deplin la îndumnezeire.

Extazul însoțește procesul unirii mistice cu Dumnezeu și presupune pătimirea de către om a unor fenomene sau experiențe care îi depășesc facultățile naturale. Cel mai important efect al acestei stări este impregnarea facultății voliționale a omului de voința divină¹⁶⁵, și nu alterarea simțurilor exterioare, efect pe care Sfântul Maxim îl consideră a fi unul secundar. Aceasta deoarece el are în vedere starea viitoare a ființei umane și nu cea actuală, obținută de către sfinți prin extaz¹⁶⁶.

Tandemul logos-tropos (λογος – τροπος) ocupă un loc esențial în gândirea maximiană, oferindu-i posibilitatea să identifice soluții pentru probleme complexe din domenii precum teologia trinitară, hristologie, antropologie sau mistică¹⁶⁷. Mai mult, această distincție este cea care face posibilă dezvoltarea unei doctrine a îndumnezeirii¹⁶⁸.

În timp ce logusul lucrului nu este schimbat prin nici un mod de activitate, tropusul poate fi schimbat nu numai cu alte moduri naturale, ci și prin înlocuirea lui cu unul ce depășește posibilitatea naturală a lucrului de a se actualiza, fără ca acest lucru să schimbe rațiunea lui. Lucrarea suportată de firea umană sau lucrarea pe care o poate realiza printr-un mod de existență ce îi depășește posibilitățile naturale, este totuși o lucrare conformă naturii ei; prin modul acesta de existență, firea umană este chemată să împlinească o lucrare superioară, dovedind astfel că posedă capacitatea de a se desăvârși la nesfârșit prin puterea dumnezeiască.

În hristologie, distincția maximiană logos-tropos rezolvă antinomia constituită, pe de o parte, din faptul că natura umană a lui Hristos a fost îndumnezeită și, pe de altă parte, din faptul că aceasta și-a păstrat nealterate caracteristicile sale esențiale. Putem aplica această distincție și în cazul omului, afirmând că natura umană este transformată prin îndumnezeire, păstrându-i-se nealterate însă proprietățile esențiale: omul devine dumnezeu nu după rațiunea (λογος) naturii sale ci după modul său de existență

¹⁶⁴ În timp ce, pentru Evagrie, culmea vieții contemplative consta într-o viziune/vedere a minții - purificată la nivelul avut în starea originară, adică de imagine a Sfintei Treimi - prin care se dobândește cunoașterea Sfintei Treimi, pentru Dionisie reprezenta o stare de extaz - de existență sau de ființare nu numai în afara lucrurilor create dar și în afara propriei ființe (această ultimă idee deosebindu-l total de Evagrie) - cf. Polycarp Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* 36, Roma, Editura Herder, 1955, note de subsol, pp. 124-125

¹⁶⁵ Polycarp Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* 36, Roma, Editura Herder, 1955, p. 154

¹⁶⁶ Idem, p. 153

¹⁶⁷ Jean-Claude Larchet, *La Divinisation de l'Homme Selon Saint Maxime le Confesseur*, Editura Cerf, Paris, 1996, p. 141

¹⁶⁸ Polycarp Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* 36, Roma, Editura Herder, 1955, p. 165

(τροπος)¹⁶⁹

Ultima și totodată cea mai importantă mediere a teoriei maximiene *despre tot* aparține celei de-a treia etape a urcușului duhovnicesc, teologia (θεολογια) sau unirea mistică a omului cu Dumnezeu. Recunoscând existența prăpastiei ontologice (χασμα) dintre Dumnezeu și lumea creată, Sfântul Maxim consideră că nu poate fi concepută nici o paralelă între natura divină și natura creată¹⁷⁰. În timp ce restul diferențierilor sunt de natură existențială, reprezentând grade diferite ale organizării aceleiași naturi create, ultima diviziune este ontologică, neexistând nicio similitudine între realitatea creată și cea necreată¹⁷¹.

Deși reală unirea dintre creat și Necreat, modul (τροπος) și principiul (λογος) acestei uniri este mai presus de natură: „[Hristos] a unit într-un mod și după o rațiune mai presus de fire toată firea creată cu Creatorul”¹⁷². Există, așadar, un principiu supranatural și supralogic prin care Dumnezeu se unește cu făptura creată. Depășirea polarității creat - Necreat înseamnă de fapt îndumnezeirea omului - acesta ajungând la posesiunea habituală a harului, e întrepătruns întreg cu Dumnezeu întreg iar Dumnezeu se sălășluiește deplin în el.

Departat de a separa omul de cosmos, Sfântul Maxim consideră, dimpotrivă, că universul tinde -în mod natural- spre unificare, drum imposibil de străbătut fără aportul omului. Universul face parte din ființa umană, omul fiind integrat creației din care face parte prin natura ființei sale¹⁷³, existând o legătură internă și o intercondiționare a omului și a cosmosului¹⁷⁴. Numai misticii sau sfinții, a căror psihologie este întotdeauna cosmică¹⁷⁵, înțeleg că tot ce se petrece în om are o rezonanță și o semnificație universală, ordonând sau dezorganizând cosmosul. Ființa umană este imaginea concentrată a universului (microcosmos), în timp ce cosmosul este imaginea lărgită a omului (macrantrop)¹⁷⁶.

¹⁶⁹ Jean-Claude Larchet, *La Divinisation de l'Homme Selon Saint Maxime le Confesseur*, Editura Cerf, Paris, 1996, p. 606

¹⁷⁰ Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy. The Universe according to Maximus the Confessor*, Editura Ignatius Press, San Francisco, 2003, p. 89

¹⁷¹ Doru Costache, *The Unifying Ladder of St Maximus the Confessor: Going Upwards with Everything You Are*, în *Science and Orthodoxy: A Necessary Dialogue*, Editura Curtea Veche, București, 2006, p. 138

¹⁷² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005, p. 162

¹⁷³ Există o legătură indisolubilă între om și cosmos: prin om, universul poate relaționa și se poate împărtăși de Dumnezeu și își poate împlini scopul. Eșecul acestei misiuni nu este unul personal ci cosmic, urmarea fiind transformarea întregului univers care nu mai este caracterizat prin ordine și frumusețe ci prin obscuritate, întuneric și primejdie. cf. Andrew Louth, *The Cosmic Vision of Saint Maximos the Confessor*, în *In Whom we live and move and have our being*, William B Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2004, p. 187

¹⁷⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006, p. 167

¹⁷⁵ Nicolae Berdiaev, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 72.

¹⁷⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre mistagogia bisericească*, trad. de diac. Ioan Ică jr. în *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului: integrala comentariilor liturgice bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 2012, pp. 211-212

Omul urcă prin tot cosmosul, adică folosindu-se ca de niște trepte de rațiunile din fapte prin contemplație, și prin om urcă tot cosmosul. Cosmosul se unifică în om, e recosmizat în om și de om prin epectază, prin urcușurile pe care acesta le săvârșește spre Dumnezeu prin creație¹⁷⁷.

Concluzionând, ideea centrală a teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul este cea a îndumnezeirii omului. Toate temele teologice tratate de Sfântul Maxim, precum antropologia, hristologia, eclesiologia, pnevmatologia, ascetica și mistica au fost abordate de acesta din perspectiva unirii omului cu Dumnezeu. Așadar, Maxim nu abordează unilateral o perspectivă sau alta a îndumnezeirii ci, întotdeauna, îmbină armonios toate perspectivele/concepțiile sale într-un organism viu, capabil să exprime multidimensional ideea îndumnezeirii omului. Contribuția majoră adusă de Sfântul Maxim doctrinei îndumnezeirii rezidă atât în originalitatea abordării acesteia cât și în dezvoltarea ei multilaterală, reușind, prin stilul său creativ și sintetizator, să alcătuiască o vastă și complexă rețea de idei care, cu greu, pot fi înțelese izolat una de cealaltă.

¹⁷⁷ Doru Costache, *Omul și lumea în viziunea Părinților răsăriteni sau despre ieșirea din criză*, în *Glasul Bisericii* nr. 6-12, 1995, p. 97

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005
2. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005
3. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, Editura Doxologia, Iași, 2012
4. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire la Tatăl nostru*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. II, Editura Humanitas, București, 2005
5. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. III, Editura Humanitas, București, 2005
6. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 2006
7. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia despre sfânta biserică și sfânta Sinaxă*, în Ioan I. Ică jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului: Integrala comentariilor liturgice bizantine: studii și texte*, Editura Deisis, Sibiu, 2012
8. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete Gnostice*, Editura Herald, București, 2008
9. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura EIBMBOR, București, 1990
10. Ioan Ică jr., *Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Atanasie Monahul, Atanasie Apocrisiarul*, Editura Deisis, Sibiu, 2004
11. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura EIBMBOR, București, 2002
12. Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, Editura Deisis, Sibiu, 1999
13. Panayiotis Christou, *Partakers of God*, Editura Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass, 1984
14. Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 15
15. Ilarion Alfeyev, *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2010
16. Hans von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, Editura Humanitas, București, 2005
17. Panagiotes K. Crestou, George Dion Dragas, *Greek Orthodox Patrology: An introduction to the study of the Church Fathers*, Editura Orthodox Research Institute, Rollinsford, 2005
18. Jearoslav Pelikan, *Tradiția creștină. Spiritul creștinătății răsăritene*, vol II, Editura Polirom, Iași, 2004
19. Georges Florovsky, *Biblie, Biserică, Tradiție*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006
20. S. L. Epifanovici, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009
21. Torstein T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Editura Oxford University Press, New York, 2008
22. Christoph von Schonborn, *Icoana lui Hristos*, Editura Humanitas, București, 2011

23. Fericitul Augustin, *Scrieri Alese I*, în *PSB*, vol. 64, Editura EIBMBOR, București, 1985
24. Alain Riou, *Le monde et l'eglise selon Maxime le Confesseur*, Edition Beauchesne, Paris, 1973
25. Lars Thunberg, *Antropologia Teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul – Microcosmos și Mediator*, Editura Sophia, București, 2005
26. Christoph von Schönborn, *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen* apud Panayotis Nellis, *Omul, animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 2002
27. John Meyendorff, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, Editura Nemira, București, 2011
28. Polycarp Sherwood, *The ascetic life, the four centuries on charity, Ancient Christian Writers vol. XXI*, Editura The Newman Press, New York, 1955
29. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, Editura EIBMBOR, București, 1996
30. Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Mediator între Răsărit și Apus*, Editura Doxologia, Iași, 2010
31. Jean-Claude Larchet, *La Divinisation de l'Homme Selon Saint Maxime le Confesseur*, Editura Cerf, Paris, 1996
32. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Humanitas, București, 2010
33. Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Sophia, București, 2006
34. Doru Costache, *Elemente de hristologie soteriologică la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian*, Universitatea din București, 2001
35. N. Macsim, *Răscumpărarea în teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 57, 1981
36. Demetrios Bathrellos, *The Temptations of Jesus Christ according to St Maximus the Confessor*, în *Studia Patristica* vol. XLII, Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2006
37. S. L. Epifanovci, *Sfântul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*, Editura Evanghelistos, București, 2009
38. Andrew Louth, *The Ecclesiology of Saint Maximus the Confessor*, în *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 4, Nr. 2, 2004
39. Nikos A. Matsoukas, *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur*, Editura Axios, Nethen, 1994
40. V. M. Zhivov, *The Mystagogia of Maximus the Confessor and the development of the Byzantine Theory of the Image*, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 31, nr. 4, 1987
41. Irene Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi a la charite selon saint Maxime le Confesseur*, Editura Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1952
42. John Meyendorff, *Teologia Bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, Editura Nemira, București, 2011
43. Paul M Blowers & Robert L. Wilken, *On the cosmic mystery of Jesus Christ. Selected writings from St. Maximus the Confessor*, Editura St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2003
44. Dragoș Bahrim, *Despre cosmos și împlinirea sa în om după teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, în *Teologie și viață*, nr. 5-8, mai-august 2012
45. Vasilios Karayiannis, *Maxime le Confesseur, essence et énergies de Dieu*, Edition Beauchesne, Paris, 1993

46. Enzo Bianchi, *Ascultând Cuvântul: pentru lectura duhovnicească a Scripturii în Biserică*, trad. de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2011
47. Ioan Gh. Savin, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, 1996
48. Hans Urs von Balthasar, *Cosmic Liturgy. The Universe according to Maximus the Confessor*, Editura Ignatius Press, San Francisco, 2003
49. Doru Costache, *The Unifying Ladder of St Maximus the Confessor: Going Upwards with Everything You Are*, în *Science and Orthodoxy: A Necessary Dialogue*, Editura Curtea Veche, București, 2006
50. Andrew Louth, *The Cosmic Vision of Saint Maximos the Confessor*, în *In Whom we live and move and have our being*, William B Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 2004
51. Nicolae Berdiaev, *Sensul creației*, Editura Humanitas, București, 1992
52. Doru Costache, *Omul și lumea în viziunea Părinților răsăriteni sau despre ieșirea din criză*, în *Glasul Bisericii* nr. 6-12, 1995

CUPRINS

Motivația alegerii temei pentru teza de doctorat

CAPITOLUL I: Introducere

- 1.1. Noțiunea de îndumnezeire și locul ei în teologia ortodoxă
- 1.2. Sensul apelului la Sfinții Părinți
- 1.3. Viziunea tradiției patristice asupra îndumnezeirii omului
- 1.4. Ideea de îndumnezeire – centru al teologiei maximiene

CAPITOLUL al II-lea: Doctrina deificării în teologia Părinților Greci ai Bisericii

- 2.1. Aportul creștinismului timpuriu: unirea participativă cu Hristos
- 2.2. Întruparea - punctul de plecare al tradiției alexandrine.
Întâlnirea dintre filosofie și mediul eclesial
- 2.3. Contribuția capadociană: rolul praxisului în atingerea asemănării; urcușul neîncetat al sufletului spre Dumnezeu
- 2.4. Sinteza monastică: conlucrarea minte-inimă în vederea comuniunii depline a omului cu Dumnezeu

CAPITOLUL al III-lea: Premisele logice maximiene ale îndumnezeirii omului

- 3.1. Raportul Sfântului Maxim cu filosofia păgână: refuzul conceptualizării și speculației teologice
- 3.2. Combaterea pre existențialismului platonian-origenist și a saturației (κορεσμός)
- 3.3. Providență și predestinație – respingerea tezei augustinene și susținerea ideii liberului arbitru
- 3.4. Participarea omului la viața divină sau depășirea prăpastiei fundamentale creat - Necreat

CAPITOLUL al IV-lea: Fundamentele antropologice ale deificării

- 4.1. Constituția deiformă a persoanei umane – imago Dei
- 4.2. Progresul de la chip la asemănare; actualizarea potențelor chipului în asemănare
- 4.3. Paradoxul libertății și starea primară fericită
- 4.4. Căderea protopărinților – eșecul originar al îndumnezeirii și efectele sale
- 4.5. Voința naturală și voința gnomică. Rolul voinței în unirea omului cu Dumnezeu

CAPITOLUL al V-lea: Întruparea Fiului lui Dumnezeu: asumarea, ridicarea și îndumnezeirea firii Sale omenești

- 5.1. „Cur Deus homo?” sau scopul întrupării – filiația divină
- 5.2. Restaurarea naturii umane la starea paradisiacă prin opera mântuitoare a Cuvântului întrupat
- 5.3. Perihoreza naturilor ipostasului - premisă a îndumnezeirii voinței umane a Mantuitorului
- 5.4. Unirea întregii realități create prin lucrarea îndumnezeitoare a lui Hristos

CAPITOLUL al VI-lea: Caracterul pnevmatologic și ecleziologic al îndumnezeirii omului

- 6.1. Cadrul manifestării *par excellence* al prezenței lui Dumnezeu în lume: Biserica
- 6.2. Duhul Sfânt, factor al sfințirii și îndumnezeirii omului
- 6.3. Sfânta Liturghie, mijloc de comuniune și unire a omului cu Hristos
- 6.4. Mijloacele împlinirii operei răscumpărătoare a Domnului: Sfintele Taine

CAPITOLUL al VII-lea: Filosofia practică: dezintegrarea prin patimi, reintegrarea prin virtuți

- 7.1. Filautia, izvor al patimilor și al păcatelor; schema evagriană a păcatelor și dezvoltarea lor ulterioară de Sfântul Maxim
- 7.2. Diviziunea tripartită a sufletului și înțelegerea trihotomică a patimilor
- 7.3. Iubirea, încununare integratoare a virtuților; corespondența virtuților la ierarhia patimilor
- 7.4. Nepătimirea, *pacea sufletului*: golirea de patimi și imitarea nepătimirii divine
- 7.5. Înfăptuirea medierii bărbat-femeie și rai-pământ prin *vita practica*

CAPITOLUL al VIII-lea: Contemplarea naturii lucrurilor sau înțelegerea ideilor tainiceale existenței

- 8.1. Raportul dintre *vita practica* și *vita contemplativa*: împletirea/îmbinarea armonioasă dintre *πραξις* și *θεωρια*
- 8.2. Contemplarea naturală - cunoașterea rațiunilor divine (*λογoi*) ale lumii sensibile și ale lumii spirituale
- 8.3. Teoria celor cinci moduri ale contemplației naturale
- 8.4. Lectura duhovnicească a Scripturii – sesizarea rațiunilor tainice (*λογoi*) ascunse în ea
- 8.5. Împlinirea sintezelor cer-pământ și sensibil-inteligibil prin *vita contemplativa*

CAPITOLUL al IX-lea: Îndumnezeirea – unirea mistică cu Dumnezeu și participarea la viața divină

- 9.1. Paradoxul supra-cunoașterii divine: suprema necunoaștere
- 9.2. Teologia mistică - unirea omului cu Dumnezeu prin rugăciunea curată
- 9.3. Ieșirea minții din realitatea creată prin iubire: extazul
- 9.4. Principiul (*λογος*) și modul (*τροπος*) unirii mistice
- 9.5. Medierea creat-Necreat sau realizarea Scării unificatoare a Sfântului Maxim

CAPITOLUL al X-lea: Importanța gândirii teologice a Sfântului Maxim

- 10.1. Dezvoltarea doctrinei despre îndumnezeire a Sfântului Maxim Mărturisitorul în perioada bizantină târzie
- 10.2. Cosmoteoza sau îndumnezeirea prin om a întregii creații a lui Dumnezeu
- 10.3. Eșecul autodivinizării omului modern și alternativa maximiană a îndumnezeirii
- 10.4. Influența învățăturii Sfântului Maxim Mărturisitorul asupra teologiei răsăritene și apusene

Concluzii

Curriculum vitae

Declarație de onestitate

Bibliografie

Cuprins