

Colecția Viața în Hristos
Pagini de Filocalie

1

Sfântul Maxim Mărturisitorul

ÎNTREBĂRI ȘI NEDUMERIRI

Traducere din limba greacă veche și note
de Laura Enache

Studiu introductiv, indici, bibliografie și note
de pr. Dragoș Bahrim

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

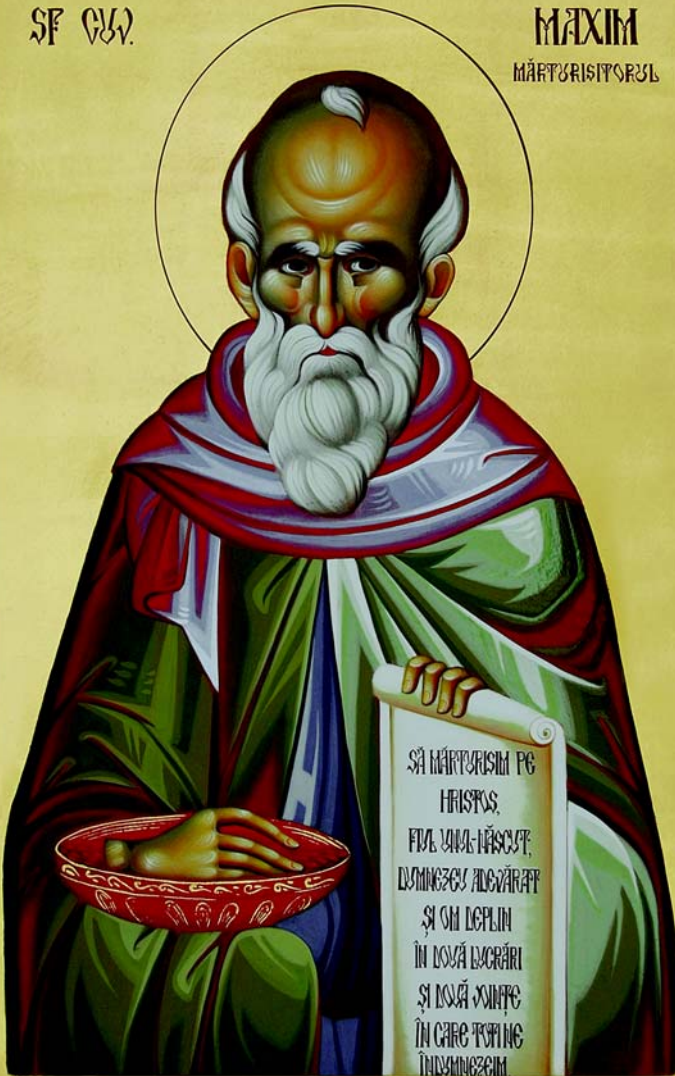
DOXOLOGIA
Iași, 2012

**Volum dedicat comemorării a 1350 de ani
de la martiriul Sfântului Maxim Mărturisitorul**

Icoana este realizată în atelierul „Sfântul Ioan Damaschin” al Mănăstirii Bucium din Iași în anul 2010, cu ocazia aducerii la Iași a moaștelor Sfântului Maxim Mărturisitorul. În prezent aceasta se găsește în parohia Munteni - Copou din Iași care are ca ocrotitori pe Sfinții Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama.

SF CVL

MAXIM
MĂRTURISITORUL



SĂ MĂRTURISIM PE
HRISTOS,
FIUL UNUI NĂSCUȚ
DOMINICELUI ADOVĂRĂȚ
ȘI OH DEPLIN
ÎN DOXĂ LA CRĂȘTI
ȘI DOXĂ VINȚE
ÎN CARE TRĂIEȘTE
ÎNDRĂMINEȘTE

CUPRINS

Pr. Dragoș Bahrim,

Theoria: o hermeneutică mystagogică

la Sfântul Maxim Mărturisitorul – studiu introductiv 9

Sfântul Maxim Mărturisitorul,

Întrebări și nedumeriri 67

Bibliografie 267

Concordanța întrebărilor din ediția Declerck
cu ediția Combefis 299

Concordanța întrebărilor din ediția Combefis
cu Vat. gr. 1703 și celelalte selecții 310

Indice de referințe patristice sau alți autori vechi 317

Indici de referințe scripturistice 320

Indici de nume proprii 330

Theoria: o hermeneutică mystagogică la Sfântul Maxim Mărturisorul

Studiu introductiv

Sfântul Maxim Mărturisorul (580-662), cel mai profund și important teolog bizantin al secolului al VII-lea¹, spirit creator, de sinteză, s-a remarcat ca un fin exeget al textelor biblice², dar și al textelor mai dificile ale unor iluștri predecesori ai săi, precum sfinții Grigorie de Nazianz, Dionisie Areopagitul³, Grigorie de Nyssa sau Vasile cel Mare⁴. O mare parte a operei sale, în special din perioada anterioară disputelor hristologice în care a fost implicat, este de factură exegetică.

Modul său de interpretare se încadrează în linii mari în contextul epocii, căpătând însă aspecte proprii care îl fac unic în toată tradiția patristică. Un aspect foarte important de remarcat e acela că, deși teologia Sfântului Maxim este în

¹ Cea mai completă și indispensabilă prezentare a documentelor biografice și hagiografice legate de personalitatea Sfântul Maxim Mărturisorul, în limba română, este volumul Ioan I. Ică jr. (ed.), *Sfântul Maxim Mărturisorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – actele procesului – documentele exilului*, Deisis, Sibiu, 2004.

² Principalele sale lucrări de exegeză biblică sunt: *Quaestiones ad Thalamium* [CPG 7688], *Quaestiones et dubia* [CPG 7689], *Expositio in Psalmum LIX* [CPG 7690], *Orationis dominicae expositio* [CPG 7691], *Quaestiones ad Theopemptum* [CPG 7696]. *Mystagogia* [CPG 7704], o altă lucrare foarte importantă a lui Maxim, vizează erminia liturgică.

³ În *Ambigua* [CPG 7705], *Patrologia Graeca* [PG], vol. 90.

⁴ De exemplu, în *Quaestiones et dubia* (*Corpus Christianorum Series Graeca* [CCSG], 10), alături de Părinții anterior menționați.

ansamblu intens studiată în ultima sută de ani⁵, exegeza și metoda sa hermeneutică rămâne încă puțin studiată și pusă în valoare⁶. Tratatetele și sintezele importante care vizează exegeza sau hermeneutica patristică în general, îl trec pe exegetul Maxim cu vederea⁷, accentul căzând de cele mai multe

⁵ Aidan Nichols prezintă o privire generală asupra cercetărilor maximiene, la sfârșitul anilor '80, în lucrarea sa *Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, Edinburgh: T&T Clark, 1993. O bibliografie exhaustivă se poate găsi la Peter Van Deun, „Maxime le Confesseur. État de la question et bibliographie exhaustive”, *Sacris Erudiri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, vol. 38, 1998-1999, pp. 485-573, idem, „Développements récents des recherches sur Maxime le Confesseur (1998-2009)”, *Sacris Erudiri. A Journal on the Inheritance of Early and Medieval Christianity*, vol. 48, 2009, pp. 97-167. O importantă prezentare generală mai recentă a vieții, operei și doctrinei lui Maxim se poate consulta la Jean-Claude Larchet, *Maxime le Confesseur (580-662)*, Cerf, Paris, 2003.

⁶ Există la acest moment doar două monografii de ansamblu asupra exegezei maximiene, pe lângă alte câteva zeci de articole și studii de mai mici dimensiuni: Paul M. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the 'Quaestiones ad Thalassium'* (Christianity and Judaism în Antiquity, 7), Notre Dame (Indiana), 1991 și Assaad Elias Kattan, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der bibelhermeneutik bei Maximus Confessor* (Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language, 63), Leiden-Boston: Brill, 2003.

⁷ A se vedea, de exemplu, Bertrand de Margerie, S.J., *An introduction to the History of Exegesis. I. The Greek Fathers*, preface by Ignace de la Potterie, S.J., translated from French by Leonard Maluf, Saint Bede's Publications, Petersham, Massachusetts, 1993 sau Donald K. McKim (ed.), *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press, 1998. Primul manual de exegeză patristică în care Sfântul Maxim este tratat ca exeget este *Handbook of Patristic Exegesis* de Charles Kannengiesser. With Special Contributions by Various Scholars (The Bible in Ancient Christianity 1), Leiden-Boston: Brill, 2004, în articolul redactat de George C. Berthold, „Maximus the Confessor: Theologian of the Word”, pp. 942-971. O altă excepție fericită este foarte recentul articol „Eastern Orthodox Biblical Interpretation” al maximologului Paul M. Blowers din volumul Alan J. Hauser, Duane F. Watson (eds.), Schuyler Kaufman

ori doar pe contribuția celor două „școli”, alexandrină și antiohiană. Ceea ce s-a întâmplat în perioada istorică imediat următoare acestora e, pentru cei mai mulți istorici ai interpretării textului, neinteresant, deși, așa cum vom vedea, contribuția lui Maxim este originală și nu este deloc de neglijat.

Nici teologia românească n-a produs studii care să evalueze în ansamblu exegeza și hermeneutica Sfântului Maxim, în afară de două contribuții ale celor doi cunoscuți profesori de teologie biblică de la Sibiu și București, pr. Vasile Mihoc⁸ și pr. Constantin Coman⁹. Cu toate aceste lipsuri, pentru o analiză aprofundată a scrierilor maximiene din perspectivă hermeneutică, teologia românească beneficiază de monumentală moștenire a Părintelui Dumitru Stăniloae, care ne-a lăsat într-o excelentă traducere opera aproape integrală a Mărturisitorului, lucrarea sa fiind continuată și aprofundată

(assoc. ed.), *A History of Biblical Interpretation*. Vol 2: *The Medieval through the Reformation Periods*, Eerdmans, 2009, pp. 172-200, unde folosește din plin rezultatele hermeneuticii maximiene.

⁸ Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, „Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți”, în James D.G. Dunn, Hans Klein, Ulrich Luz, Vasile Mihoc (editori), *Interpretarea Sfintei Scripturi din perspectivă ortodoxă și apuseană. Documente ale Simpozionului Est-Vest al specialiștilor în Noul Testament de la Neamț (4-11 septembrie 1998)*, Teofania, Sibiu, 2003, pp. 15-88. Acest studiu, deși urmărește o privire mai largă asupra exegezei patristice și importanței ei, cuprinde o secțiune relevantă privind contribuția Sfântului Maxim.

⁹ Pr. prof. dr. Constantin Coman, „Premise ermeneutice în lucrarea *Răspunsuri către Talasie* a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Contribuții la o ermeneutica ortodoxă”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Iustinian”*. Anul universitar 2000-2001, Editura Universității din București, 2001, pp. 69-105, reluat în volumul *Erminia Duhului*, Editura Bizantină, București, 2002, pp. 152-200. Mai menționăm între textele românești scurta prezentare a pr. Doru Costache, „Programul hermeneuticii tradiționale. Trei scrieri ale Sfântului Maxim Mărturisitorul”, *Bărăganul Ortodox (Slobozia)*, mai 2004, pp. 4-5, iunie 2004, p. 4, și volumul irelevant semnat Petru Florea, *Opera exegetică a Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Editura Academos, Târgu Mureș, 1998, ce nu tratează aproape nimic legat de tema anunțată în titlu.

prin traduceri și studii personale de neobositul părinte Ioan I. Ică jr. de la Sibiu¹⁰.

Interpretare spirituală vs. literalism

Sfântul Maxim interpretează și utilizează Scriptura, dar și textele patristice în două contexte: unul spiritual și unul dogmatico-polemic. Primul context e specific lucrărilor sale mai timpurii, dar și celor de până la intrarea sa în lupta împotriva monoenergismului și monotelismului. Aici Maxim folosește textele scripturistice în scrierile sale duhovnicești, urmărind, prin interpretare, ridicarea înțelegerii spirituale a cititorului prin *theoria*¹¹. Al doilea context este caracteristic perioadei de luptă împotriva ereziilor hristologice ale timpului său, în care eroismul său duhovnicesc l-a făcut să-și asume până la capăt martiriul pentru salvarea adevărului mântuitor¹².

Ca exeget, Sfântul Maxim urmează metodei de interpretare a școlii alexandrine, dar își aduce o puternică contribuție

¹⁰ În bibliografia volumului de față, facem și o prezentare de ansamblu a operei Sfântului Maxim cu menționarea principalelor traduceri românești. O primă evaluare în această direcție a făcut și Marius Portaru, „Contribuția Pr. Dumitru Stăniloae (1903-1993) în domeniul traducerilor patristice românești. Problema cronologiei traducerilor, principiile traductologice și receptarea critică”, *Studii Teologice*, anul IV (seria a III-a), 2008, nr. 3, pp. 103-141.

¹¹ Un exemplu notabil de folosire masivă de către Maxim a textului biblic în context duhovnicesc îl oferă *Cuvântul ascetic (Liber asceticus)*, operă timpurie, datată de P. Sherwood la anul 626. Vezi Pablo Argarate, “«Car mes iniquités dépassèrent ma tête». Les fonctions du texte biblique dans la section katanyktique du *Logos Asketikos* de Maxime le Confesseur”, în L. Di Tommaso and L. Turcescu (eds.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity. Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006* (The Bible in Ancient Christianity), Leiden, E.J. Brill, 2008, pp. 17-36.

¹² Cele două tipuri de utilizare au fost evidențiate de Vittorio Croce, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore* (Studia Patristica Mediolanensia 2), Milano, 1974, pp. 31-63.

personală, potrivită cu propriile sale presupoziii teologice-filosofice. Opera exegetică a lui Origen este una dintre sursele principale de inspirație pentru Maxim, așa cum s-a arătat în unele lucrări mai recente¹³, deși nu-i pomenește aproape niciodată numele¹⁴, mai mult, corectând explicit, în unele lucrări ale sale, mai ales în *Ambigua*, erorile teologice ale celebrului alexandrin¹⁵.

Sfântul Maxim practică o metodă de interpretare numită în genere anagogie (ἀναγωγή). Alegoria în sensul origenian este mai rar folosită. Uneori, ca și la Origen, această metodă este

¹³ Vezi Paul M. Blowers, „The Anagogical Imagination: Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics”, în G. Dorival – A. Le Boulluec (éd.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 118), Leuven, 1995, pp. 639-654.

¹⁴ Singura pomenire nominală a lui Origen o face Sfântul Maxim în cadrul procesului său din anul 655: „Și pe când erau duși ei în temniță, îl ia în primire acum pe bătrânul [Maxim] Mina, zicându-i în prezența arhonților:

- Dumnezeu te-a azvârlit și adus aici ca să primești și tu câte ai făcut altora ducându-i în rătăcire [amăgindu-i] pe toți spre dogmele lui Origen.

Iar robul lui Dumnezeu i-a spus în prezența tuturor:

- Anatema asupra lui Origen și a dogmelor lui și a oricui gândește ca el!

Atunci patriciul Epifanie a zis:

- S-a desfăcut și destrămat, domnule avva Mina, reproșul adus de tine împotriva lui, căci chiar dacă era origenist, după ce l-a anatemitat, s-a eliberat pe sine de un asemenea reproș. Eu, cel puțin, nu mai accept să se spună așa ceva despre el.”, în *Relatio motionis* (CPG 7736), § 5, trad. rom. în vol. *Sfântul Maxim Mărturisorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – actele procesului – documentele exilului*, trad. și prezentare de diac. Ioan I. Ica jr., Deisis, Sibiu, 2004, p. 124.

¹⁵ Fapt evidențiat timpuriu în exegeza maximiană de Polycarp Sherwood, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Studia Anselmiana, 36), Roma, 1955.

Întrebarea 1¹

*** *** *** prin patimi îi micșorează aplecarea cea rea și îl restaurează iarăși la frumusețea lui cea dintâi, adică la dorirea² cea după fire, dacă unii *** tinderea și însetarea după Dumnezeu³. Iar acel *a băga mâna în sân*⁴ Îl desemnează pe Domnul nostru Iisus Hristos, Cuvântul Cel de la Tatăl, Care

¹ Întrebarea lipsește. Propriu-zis, se păstrează doar o parte din răspuns. Cum acesta încearcă să tâlcuiască expresia *a băga mâna în sân* din Ieș. 4, 6, e posibil ca întrebarea să fi vizat tocmai explicarea acestui fragment biblic. Aici Dumnezeu încearcă să-l convingă pe Moise că îi va da putere pentru a elibera poporul evreu din robia lui Faraon. Unul dintre argumentele divine folosite e tocmai această schimbare a pigmentației pielii odată cu introducerea mâinii în sân, pe lângă transformarea toiagului în șarpe. Nu se specifică în ce ar consta albirea pielii, potrivit Septuagintei. Textul masoretic e diferit aici și mai precis, când spune că „mâna devenise leproasă, de culoarea zăpezii” (cf. *Septuaginta*, vol. 1, volum coordonat de Cristian Bădiliță, Francesca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Dan Slușanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă/Polirom, 2004, p. 203). Interpretarea Sfântului Maxim atinge și varianta masoretică a textului, deoarece lepra e văzută în general ca simbol al păcatului ce cuprinde firea omenească. Hristos, prin Întrupare, Își asumă această fire căzută, o vindecă și o înalță la sânul lui Dumnezeu și Tatăl.

² Grecescul ἐπιθυμία de obicei desemnează la Sfinții Părinți pofta cea rea a sufletului, referindu-se în general la partea pătimasă a sufletului. În acest caz însă este folosit cu sens pozitiv, Sfântul Maxim, așezându-l alături de termenii dionisienei ἔφεσις și πόθος, îl revalorizează, dar nu ca sens, ci ca intensitate. În acest context arată intensitatea trăirii, a tinderii spre Dumnezeu. Mai poate fi luat în considerare, în această situație, și înțelesul lui ἐπιθυμία ca putere naturală a sufletului.

³ Cf. Ieș. 4,1-5(?).

⁴ Ieș. 4,6.

S-a întrupat din însuși sânul⁵ firii noastre. Căci aceasta înseamnă sânul și mâna albă.

Și iarăși mâna⁶ restaurată la forma cea dintâi arată că, după înviere, Domnul, fiind înălțat la cer cu trupul, a stat în sânul Tatălui. Căci și Moise⁷, pe când era mijlocitor între Dumnezeu și popor, oferea când chipul lui Dumnezeu și Tatălui⁸, când chipul firii noastre.

Întrebarea 2

Ce semnifică turnul care s-a zidit în pământul Sennaarului⁹?

Și noi zidim acest turn când suntem deturnați de la răsărit¹⁰ sau, mai bine zis, când ne abatem de la cunoștință: ajungem atunci în pământul Sennaarului, adică la patima lăcomiei pântecelui. Căci Sennaar se tâlcuiește „neodihna dinților”¹¹, pentru aceasta și noi de multe ori zidim turn,

⁵ [ἐν τῷ ἡμετέρῳ τῆς φύσεως] ἐργαστηρίῳ înseamnă „atelier”, „laborator” sau oricare loc unde se desfășoară o activitate. Mai înseamnă, cf. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1961, „pântece”, cu referire la Maica Domnului. Am tradus prin *sânul*, fiindcă tâlcuirea Sfântului Maxim explicitează de fapt expresia „a băga mâna în sân” și din această tâlcuire se subînțelege că „sânul” se referă la firea omenescă. Literal însă se traduce „în atelierul firii noastre” (n. trad.).

⁶ Cf. Ieș. 4,7.

⁷ După ce Moise a vorbit cu Dumnezeu pe munte, când s-a întors la popor și i s-a adresat, îi strălucea fața ca soarele. Aceasta înseamnă că el purta atunci chipul feței Domnului. Iar *când* trăia amestecat cu poporul, avea iarăși chipul firii noastre omenești.

⁸ Ef. 5,20.

⁹ Cf. Fc. 11,1-9.

¹⁰ Cf. Fc. 11,2.

¹¹ Acest turn care se zidește este, evident, turnul Babel, iar pământul Sennaar pe care se zidește este interpretat de Maxim ca patima lăcomiei pântecelui (γαστριμαργίας). Sfântul Părinte interpretează aici Σενναάρ prin γρηγόρησις ὀδόντων, adică „privegherea (trezvia) dinților”. Expresia se

adică facem covârșitoare patimile trupești și le zidim, clădind patimă peste patimă. *Până la cer*¹², căci nu vor să se oprească vreodată din strădania lor pentru cele deșarte, ci pofta lor pentru ele este nesățioasă. Dar Dumnezeu oprește zidirea turnului și amestecă limbile¹³, fiindcă ori de câte ori ne pedepsește spre folos, taie de la noi răul. Alteori însă, prin boală îl pedepsește pe cel biruit de necurăția desfrânării sau îl înțelepțește pe cel robit patimii lăcomiei prin lipsuri, ca și cum ar opri zidirea turnului patimilor, totodată amestecând și

găsește doar în acest loc. În *Thal.* 28, CCSG 7, p. 203 (trad. rom. FR 3, 1999, p. 134), el dă o etimologie diferită pentru Sennaar, prin βλασφήμους ὀδόντας, adică „dinți hulitori”. Potrivit lui Antoon Schoors, „Biblical Onomastics in Maximus Confessor’s *Quaestiones ad Thalassium*” în A. Schoors – P. Van Deun (éd.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* (Orientalia Lovaniensia Analecta 60), Leuven, 1994, p. 268, această etimologie stranie este ebraică, adjectivul *hulitor* fiind de origine midrașică; după Schoors, lui Maxim nu-i erau străine interpretările iudaice. E posibil ca acesta fie un semn al originii palestiniene a sfântului, despre care s-a vorbit mult în ultimul timp, după descoperirea așa-numitei *vieți siriace* a Sfântului Maxim de către Sebastian Brock. Cf. S. Brock, „An Early Syriac Life of Maximus the Confessor”, *Analecta Bollandiana*, 91 (1973), pp. 299-346, retipărit în S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Variorum Reprint. Collected Studies 199), London, 1984, n° XII, traducere românească (ultima variantă) în volumul diac. Ioan I. Ică jr. (editor), *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – actele procesului – documentele exilului*, Deisis, Sibiu, 2004, pp. 209-225. Teza originii palestiniene a Sfântului Maxim a fost reevaluată și susținută recent cu multe argumente interne ale operei maximiene de Christian Boudignon, „Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?”, în B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (éd.), *Philomathestatos. Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* (Orientalia Lovanensia Analecta 137), Peeters, 2004, pp. 11-43, și în *idem*, „Le pouvoir de l’anathème, ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VII siècle”, în A. Camplani, G. Filoramo (éds.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism* (Orientalia Lovaniensia Analecta 157), Peeters, 2007, pp. 245-274.

¹² Fc. 11,4.

¹³ Fc. 11,7.

limbile¹⁴. Căci pe cel desfrânat, care cugetă fără încetare cele ale desfrânării, îl oprește prin boală, făcându-l să fie preocupat de sănătatea trupului, ca și cum ar amesteca limba cugețării celei fără încetare a patimii¹⁵.

Întrebarea 3 (I, 38; 817AB)

*Ce semnifică David care cânta și duhul rău se depărta de la Saul?*¹⁶

Oricine, precum fericitul David, paște turmele, adică partea rațională a sufletului (τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς), și care biruie mânia (θυμὸν) și pofta (ἐπιθυμίαν), precum biruia acela leul și ursul¹⁷, acela, folosindu-se de cuvântul învățaturii, împreună cu unele contemplații înalte, îl desfată pe ascultător și face astfel să se liniștească în el patimile răutății.

Întrebarea 4

De vreme ce este scris în Evanghelie că „de nu se va naște cineva din apă și din duh”¹⁸, și într-alt loc iarăși, „Acela vă va boteza pe voi cu Duh Sfânt și cu foc”¹⁹, te rog, învață-mă care este diferența?

Când Duhul Sfânt este prezent în fiecare, ca apă, El curățește întinăciunea trupului, ca duh, spală petele sufletului,

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Cunoașterea (γνώσις) pe care o pierdem prin lucrarea patimilor trupului este cunoașterea lui Dumnezeu. Dumnezeu intervine fie prin boală, pentru cel desfrânat, fie prin sărăcie, pentru cel lacom, demolând astfel turnul patimilor.

¹⁶ Cf. I Reg. 16,23.

¹⁷ Cf. I Reg. 17,34-36.

¹⁸ In 3,5.

¹⁹ Mt. 3,11; Lc. 3,16.

iar ca Duh Sfânt întemeiază modurile virtuții, iar ca foc, îl face pe el dumnezeu după har²⁰ și atunci dumnezeieștile întipăriri/semne ale virtuții strălucesc în acesta.

Întrebarea 5

De vreme ce, potrivit Sfântului Grigorie Teologul, care zice în Cuvântul său la Pogorârea Duhului Sfânt²¹ că Apostolii au primit Duhul Sfânt desăvârșit, prin trei harisme: mai întâi, vindecând pe bolnavi și izgonind duhurile necurate, apoi, după înviere, când Domnul a suflat asupra lor²², și a treia oară, când au primit pe Însuși Duhul în mod fințial (οὐσιωδῶς) în chipul limbilor de foc²³; te rog, lămurește-mă printr-un exemplu: cum cineva, dacă ar fi de aceeași stare cu Apostolii în privința virtuții, ar putea primi harismele amintite și cum ar trebui să-l înțelegem pe acel „fințial” (οὐσιωδῶς)?

Este cu putință ca și noi să fim asemenea cu Apostolii, de ne vom strădui să-i imităm [în trei chipuri]: mai întâi, prin lucrarea practică, trebuie să poruncim patimilor și să ne

²⁰ Întrebarea remarcă o posibilă contradicție între botezul din apă și din duh și botezul cu Duh Sfânt și cu foc, ambele evidențiate de Hristos în Evanghelii. Maxim vede aici o complementaritate între cele două, de fapt le vede ca două etape diferite ale unei aceleiași lucrări. După curățirea trupului și a sufletului, Duhul Sfânt desăvârșește pe om prin modurile virtuților (τρόπους τῶν ἀρετῶν), făcându-l pe acesta dumnezeu după har (Θεὸν κατὰ χάριν). Avem aici o referire la tema îndumnezeirii după har a omului, specifică teologiei Sfântului Maxim, proces în care Duhul Sfânt joacă un rol esențial. A se vedea pentru aceasta monumentală monografie dedicată subiectului a lui Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, 1996, și mai nou trecerea în revistă a aceleiași teme în tradiția patristică greacă, sintetizată de Sfântul Maxim Mărturisitorul, la Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2005, în special pp. 262-295.

²¹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. XLI, In Pent., II*, PG 36, 444BC.

²² Cf. In 20,22.

²³ Fap. 2,1-4.

vindecăm rănilile sufletului, în al doilea rând, prin contemplațiile naturale (τῆς φυσικῆς θεωρίας), să restaurăm firea în ea însăși, iar în al treilea rând, prin cuvântul învățăturii²⁴ – căci aceasta semnifică limbile, care devin foc pentru cei ce ascultă; acestea ard ca un foc patimile acelor și totodată îi luminează. Iar cum lucrează mai întâi Duhul Sfânt și cum vine apoi în chip desăvârșit ființial în Apostoli este necesar să o arătăm printr-un exemplu. Așa cum se pune lemnul în vatră și dacă focul se aprinde de dedesubt lemnul primește căldura focului printr-un grătar, tot astfel, la început neobservat, lucrează Duhul în sfinți, iar dacă cineva – potrivit aceluiași exemplu – ar îndepărta mijlocirea grătarului, și focul ar cuprinde în chip nemijlocit lemnul, atunci lemnul îndată ar fi asemenea cu firea proprie [focului]. Tot astfel, prin exemple sensibile de acest fel trebuie să ne reprezentăm ceea ce înseamnă aici „ființial”.

Întrebarea 6 (I, 39, 817BC)

Fiindcă Scriptura nu spune limpede²⁵ că Avraam i-a dat lui Melchisedec zeciuială²⁶, de alininteri dacă Avraam i-a dat totul îndărăt, precum însuși Avraam spune că nu a primit nimic din pradă, nici măcar o curea de încălțăminte, de unde atunci i-a dat zeciuială²⁷? Căci acesta nu a adus nimic cu sine dintr-ale sale când, înspăimântat, a plecat la luptă.

De vreme ce dumnezeiasca Scriptură spune că Melchisedec era preot al lui Dumnezeu²⁸, oare Avraam, ca unul care avea rânduială de laic, nu se cuvenea să dea el zeciuială

²⁴ Cele trei modalități de împărtășire a Duhului Sfânt sunt puse de Sfântul Maxim în paralel cu cele trei etape ale urcușului mistic în viziunea sa: despățimirea prin lucrare practică, contemplația și teologia, ca ultima etapă.

²⁵ Ediția Declerck este radical opusă față de PG aici: τρᾶνῶς οὐ λέγει, în loc de τρᾶνῶς λέγει.

²⁶ Cf. Fc. 14,20.

²⁷ Fc. 14,23.

²⁸ Fc. 14,18.

preotului? Cât privește de unde avea să dea, e limpede că [din ținuturile] de acolo: căci regii care luptaseră împotriva Sodomei aveau nu numai ceea ce răpiseră de la sodomeni, ci aveau cu ei și prăzile luate de la alte țări pe care le robiseră mai dinainte. Pe acestea toate luându-le Avraam, după ce i-a ucis pe ei, pe cele ale sodomenilor le-a înapoiat, iar pe celelalte le-a păstrat pentru sine. Și dintr-acestea a dat zeciuială lui Melchisedec.

Întrebarea 7 (I, 40, 817CD)

Pentru care pricină cei care erau preoți în Lege nu erau împiedicați să aibă soții, iar preoții după Hristos sunt opriți într-atât din obicei?

Pe de o parte, fiindcă acest lucru, *fecioria*, este acum mai la îndemână. Cum Evanghelia este mai înaltă decât Legea și cum Stăpânul tuturor a binevoit a Se întrupa în feciorie, fecioria a devenit cu putință multora, pe când la cei vechi era lucru rar²⁹. Iar pe de altă parte, fiindcă preoția Evangheliei se crede că este după rânduiala lui Melchisedec³⁰, iar nu după rânduiala lui Aaron. Iar că Melchisedec ar fi avut soție³¹, nici aceasta nu este scris, și atunci în chip necesar și episcopii (ἐπίσκοποι) care slujesc ca preoți (ιερατεύοντες) după rânduiala lui Melchisedec, nu se apropie de femei.

Întrebarea 8 (III, 3)

Fiindcă este scris că profetul Amos era păstor și adunător de sicomore³², ce înseamnă păstor și ce înseamnă adunător?

²⁹ Răspuns incomplet până aici, în versiunea PG, după care a tradus pr. D. Stăniloae.

³⁰ Cf. Evr. 5,6 și 10 (Ps. 109,4).

³¹ Cf. Fc. 14,18.

³² Am. 7,14.

Αἰπόλος³³ este „păstor de capre”, iar κνίζειν este, de fapt, „a tăia”. De vreme ce seva sicomorului este acră și groasă și vătămătoare, adunătorii de sicomore le crestează cu cuțitul și fac astfel să se scurgă seva. Insecte mici intră înlăuntru și, când soarele își aruncă razele, îndulcesc și înmoaie suculele sicomore³⁴. Acestea se referă însă la literă. Potrivit modului de lectură anagogic (τῆς ἀναγωγῆς τρόπον), păstorul caprelor este cel care păstorește prin rațiune partea pătimasă (ἐπιθυμητικόν) a sufletului. Taie sicomorele cel care își mortifică trupul prin înfrânare și care face să se scurgă acreala patimilor; căci acela, în felul acestor mici insecte, primește înlăuntru său dumnezeieștile cugetări și prin soarele dreptății³⁵ îndulcește și înmoaie sufletul, și unul ca acesta este pus de Dumnezeu profet și învățător pentru alții.

Întrebarea 9

Ce semnifică șarpele de aramă, care, prin porunca lui Dumnezeu, a fost ridicat de Moise pe stâlp în pustie³⁶?

Fiindcă șarpele cel înțeleghător³⁷ încă de la început l-a înșelat pe om prin neascultare și a amestecat în însuși trupul nostru legea păcatului, strecurându-se ca un șarpe în noi prin plăcere, de aceea cel care umblă în [calea] virtuții, lipsit de patimi, dacă se va întoarce spre Egipt³⁸, adică din

³³ Tâlcuirea Sfântului Maxim pornește de la etimologia cuvântului Αἰπόλος.

³⁴ Aceeași metodă se aplică la stafide. Dar și așa, oricare fructe înțepate de insecte sunt mai dulci decât celelalte. Sicomorele sunt fructe de pădure sălbatice, foarte acre, care strepezesc și dinții.

³⁵ Mal. 4,2.

³⁶ Cf. Num. 21,8-9.

³⁷ ὁ νοητὸς ὄφις, șarpele cel înțeleghător sau inteligibil semnifică, prin aluzia la căderea adamică, diavolul.

³⁸ Cf. Fap. 7,39.

nou spre întunecimea păcatului³⁹, va fi rănit de șarpele cel înțeleghător; dacă însă își va aținti privirea către Domnul cel răstignit pe cruce, al Cărui trup, fiind spânzurat pe înălțime, a avut moartă și nelucrătoare legea șarpelui păcatului din trupul nostru, atunci acela se va mântui. Iar șarpele este de aramă fiindcă natura aramei nu permite nici micșorare, nici nu ruginește, precum nici Domnul nu a fost atins de rugina păcatului și nici trupul Lui nu a văzut vreodată stricăciunea⁴⁰.

Dar fiindcă Grigorie Teologul pomeneste și el [de aceasta], zicând că „șarpele de aramă este spânzurat ca remediu împotriva șerpilor care mușcau, nu ca un tip al Celui care a pățimit pentru noi pe cruce, ci ca un antitip”⁴¹; și că cel ce crede „ucidea împreună [cu șarpele] și puterile de sub el”⁴², este deci necesar să lămurim și acest lucru [anagoric]. Cel ce-și curățește vederea sufletească prin virtute și prin cunoștința de Dumnezeu va cunoaște limpede că răul este ne-ipostatic⁴³, nefiind în nici una dintre ființe, cu excepția prezenței lui în

³⁹ Cf. și *Quaestiones et dubia* 122.

⁴⁰ Fap. 2,31.

⁴¹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or.*, XLV, *In s. Pascha*, 22, PG 36, 653B.

⁴² *Ibidem*, 653C.

⁴³ Răul nu are ipostas propriu (este ἀνοπόστατος) și nici ființă sau substanță. El există numai în măsura în care ființele libere și-l asumă în propria lor lucrare, împotriva firii. Conform firii este numai binele. Tema aceasta va fi dezvoltată mai târziu de Sfântul Maxim în Prologul *Răspunsurilor către Talasie*: „Răul nici nu era, nici nu va fi ceva ce subzistă prin firea proprie. Căci nu are în nici un fel ființă sau fire, sau ipostas, sau putere, sau lucrare în cele ce sunt. Nu e nici calitate, nici cantitate, nici relație, nici loc, nici timp, nici poziție, nici acțiune, nici mișcare, nici aptitudine, nici patimă (pasivitate, afect) contemplată în chip natural în vreo existență și în nici una din acestea toate nu subzistă prin vreo înrudire naturală. Nu e nici început (principiu), nici mijloc, nici sfârșit. Ci, ca să-l cuprind într-o definiție, voi spune că răul este abaterea lucrărilor (facultăților) sădite în fire de la scopul lor și nimic altceva” [Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Quaestiones ad Thalassium, Introductio*, în CCSG 7, p. 29, PG 90, 253AB, trad. pr. D. Stăniloae, FR 3, 1999, p. 29]. Nici una din categoriile care pot descrie ființele create nu poate fi aplicată răului

faptele [noastre]. Astfel deci șarpele cel începător al răutății a amestecat în om viclenia păcatului prin neascultare, așadar, i s-a poruncit lui Moise să înalțe un șarpe de aramă, anunțând ceea ce avea să fie la venirea Domnului: căci El Însuși și numai prin patima pe cruce a răstignit păcatul și l-a arătat nelucrător și mort. Oricine deci își va aținti ochii la El și va crede că vrăjmașul este omorât și nelucrător, acela omoară puterile de sub el⁴⁴; căci cu nici un chip, nici prin simțiri, nici prin cele sensibile, a căror stăpânire o are acela, nu poate vătăma [pe cineva]. De aceea spune și Părintele nostru Grigorie că acest [șarpe] nu este ca un tip, ci ca un antitip⁴⁵, ca unul care închipuie omorârea diavolului.

Întrebarea 10

Cum trebuie și noi, dacă legea e duhovnicească⁴⁶, să prăznuim sabatul zilelor⁴⁷ și sabatul săptămânilor⁴⁸ care este Cincizecimea, sabatul anilor⁴⁹, perioada de șapte ani și sabatul celor șapte ani⁵⁰, care este jubileul?

(ἡ κακία), pentru că acestea caracterizează numai ceea ce este creat de Dumnezeu, iar răul este singurul accident, lipsit de toate acestea. Viziunea aceasta este în general comună teologiei patristice grecești și latine. A se vedea și scrierea antimaniheistă a lui Augustin, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*, traducere, note și comentarii de Cristian Șoimușan, prefață, cronologie și bibliografie de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, București, 2004, precum și analiza editorului volumului, intitulată „Ordinea creației și răul în viziunea augustiniană”, pp. 99-117.

⁴⁴ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Or. XLV, In s. Pascha*, 22, PG 36, 653C.

⁴⁵ *Ibidem*, 653B.

⁴⁶ Rom. 7,14.

⁴⁷ Cf. Lev. 23,3.

⁴⁸ Cf. Lev. 23,15-16.

⁴⁹ Cf. Lev. 25,4.

⁵⁰ Cf. Lev. 25,10.

Ținem sabatul zilelor atunci când încetăm orice lucrare a faptelor rele. Sabatul săptămânilor îl cinstim atunci când încetăm să ne învoim [până și] cu gândurile cele rele. Iar sabatul anilor îl cinstim atunci când nu primim deloc momeala⁵¹ poftei, fiindcă anul are odrăslirea roadelor, dar și pofta stărnită de acestea. Jubileul îl sărbătorim și atunci când până și amintirile răutăților și închipuirile ce ni s-au întâmplat nouă din conceperea păcatului în minte (προλήμψεως) vor înceta în chip desăvârșit; jubileul se tâlcuiește ca izbăvirea [sufletului] din legăturile acestei vieți sau eliberarea lui din plânsul acestei vieți, căci atunci când cineva va dobândi desăvârșita nepătimire⁵², va fi dezlegat din legăturile păcatului și, fiind slobozit de plâns, se sălășluiește în suflet bucuria.

Întrebarea 11

Ce semnifică Elisei care l-a înviat pe fiul sunamitencei⁵³?

Elisei profetul Îl arată pe Domnul, iar copilul sunamitencei [arată] firea omenească. Și fiindcă aceasta se îmbolnăvise prin cădere și fusese omorâtă de arsura diavolului, Domnul l-a trimis mai întâi pe Moise făcând minuni prin toiag⁵⁴,

⁵¹ προσβολήν, „momeală”, dar și „atac”, „asalt”.

⁵² Diferitele forme de sabat din Legea veche, sunt interpretate de Maxim ca stadii ale lepădării de diversele forme ale păcatului, ajungându-se până la nepătimire (ἀπάθεια), ce ar corespunde jubileului. Aceasta este adevărata odihnă. Interpretarea aceasta este prezentă și în alte texte ale Sfântului Maxim. Vezi de exemplu, *Capete gnostice*, I, 36-39, PG 90, 1097AC [trad. rom. pr. D. Stăniloae, FR 2, 1999, p. 137-138], *Thal.* 65, PG 90, 756C [trad. rom. pr. D. Stăniloae, FR 3, 1999, p. 395]. Mai multe despre interpretarea sabatului la Sfântul Maxim Mărturisitorul se pot afla la Grigory Benevich, „The Sabbath in St. Maximus the Confessor”, *Studi sull' Oriente Cristiano*, diretta Gaetano Passarelli, 9,1, Roma, 2005, pp. 63-81.

⁵³ Cf. IV Reg. 4,32-35.

⁵⁴ Cf. Ieș. 7,9 - 8,13.

precum și Elisei pe Giezi⁵⁵, care nu l-a înviat pe om și nici profeții nu au putut aceasta. Așadar, Domnul Însuși, luând trupul nostru din iubire de oameni, a înviat firea noastră cea omorâtă prin patimile ei.

Întrebarea 12 (III, 4)

Pentru care pricină unul dintre evangheliști a alcătuit genealogia [lui Iisus] începând de jos în sus, iar altul, dimpotrivă, de sus în jos⁵⁶?

Socotesc că nu fără pricină, ci, mai degrabă, după chipul tainei⁵⁷ au făcut aceasta, fiindcă unii dintre credincioși au coborât de la propovăduire⁵⁸ la lucrarea poruncilor, iar alții, care au început de la lucrarea poruncilor, au urcat la propovăduire, și pentru această pricină, în desfășurarea genealogiei, unul coboară și altul urcă.

Întrebarea 13 (I, 41; 820A)

Pentru care pricină la punerea înaintea (προθέσει) a preacinstitului trup și sânge al Domnului este obiceiul în Biserică să fie puse înaintea pâinile și potirele și acestea în mod inegal?

Toate cele săvârșite în Biserică au o rațiune mai presus de fire. Fiindcă, în chip deosebit, aceste simboale⁵⁹ sunt taine și

⁵⁵ Cf. IV Reg. 4,29-31.

⁵⁶ Este vorba despre prologurile Evangheliilor după Matei și, respectiv, după Luca (Matei 1,1-16; Luca 3,23-38).

⁵⁷ μυστικῶς, în mod mistic, tainic.

⁵⁸ ἐπαγγελίας, sensul literal este cel de „făgăduință”, dar în acest context are sensul de „vestire”, „propovăduire”.

⁵⁹ Darurile euharistice sunt numite aici simboale (σύμβολα), indicând alături de textul din *Mystagogia* 24, PG 91, 705A [trad. pr. D. Stăniloae,

chipuri⁶⁰ ale dumnezeieștii firi, dar aceasta este necompusă – în vreme ce întreaga făptură este compusă și numai Sfânta Treime, precum s-a spus, este simplă și necompusă –, pentru acest motiv, Biserica pune înainte pâinile și potirele în mod inegal, caracterizând prin acestea ceea ce este dumnezeiesc⁶¹.

în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, EIBMBOR, București, 2000, p. 44] concepția profund realistă pe care o are Maxim față de conceptul de simbol. Acesta are drept funcție, descoperirea unei taine, a unui mister, care stă ascuns în spatele acestuia. Despre simbol și mai ales despre legătura lui cu realismul euharistic, a se vedea Lars Thunberg, „Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor. With particular reference to the doctrine of eucharistic presence”, în F. Heinzer – C. Schönborn (éd.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980 (Paradosis 27), Fribourg (Suisse), 1982, pp. 285-308 și R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII au XV siècle* (Archives de l'Orient Chrétien 9), Paris, 1966, pp. 117-118. Discuția acestei probleme a fost reluată exhaustiv de J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Cogitatio Fidei 194), Paris, 1996, pp. 426-430.

⁶⁰ ἀπεικονίσματα = „reprezentări, chipuri”.

⁶¹ Întrebarea vizează simbolismul liturgic și este singura cu acest subiect din *Quaestiones et dubia*. Subiectul va fi dezvoltat pe larg în *Mystagogia*. Mai precis, are în vedere momentul pregătirii pâinilor și vinului pentru jertfa liturgică, adică a ceea ce numim astăzi *proskomidie*. Sfântul Maxim dă o interpretare simbolică faptului că numărul pâinilor (ἄρτους) este diferit de cel al potirelor (ποτήρια, astăzi în practică se folosește un singur potir). Această inegalitate sugerează Sfântului o inegalitate simbolică între darurile oferite, simbol al făpturii compuse și multiple, și Dumnezeu Cel Unu, necompus și simplu. S-ar putea vedea aici și o semnificare a celor două firi ale lui Hristos, pâinea semnificând trupul, firea creată în multiplicitatea și diversitatea ei, iar vinul semnificând unitatea, dumnezeirea, firea dumnezeiască. Despre posibilitatea folosirii liturgice astăzi a mai multor potire, vezi articolul Mitropolitului Ilarion Alfeev, „Potirul euharistic la Liturghiile slujite în sobor”, <http://www.teologie.net/2011/10/31/mitropolitul-ilarion-alfeev-potirul-euharistic-la-liturghiile-slujite-in-sobor/>