

HANS URS VON BALTHASAR

LITURGHIA COSMICĂ

LUMEA ÎN GÂNDIREA
SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Colecția „Patristica” este coordonată de
Dragoș Dâscă și Pr. Cezar Țăbârnă

Referenți științifici:

John Behr (St Vladimir's Orthodox Theological Seminary,
New York)
Paul Gavrilyuk (St Thomas University, Minnesota)
Alexis Torrance (Notre Dame University, Indiana)
Josiah Trenham (Ss Cyril and Athanasius Orthodox Institute,
San Francisco)
Ștefan Munteanu (Institutul de Teologie Ortodoxă „Saint Serge”,
Paris)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BALTHASAR, HANS URS von

Liturgia cosmică : lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul /
Hans Urs von Balthasar ; trad. din lb. germană: pr. Alexandru I. Roșu. - Iași :
Doxologia, 2018

Conține bibliografie

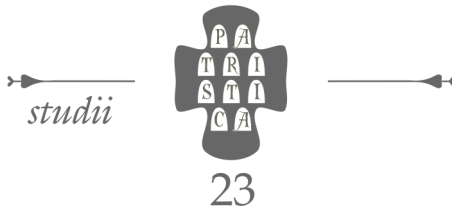
ISBN 978-606-666-704-3

I. Roșu, Alexandru I. (trad.)

2

© Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg (1961, ³1988). Hans Urs
von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner*
© Editura DOXOLOGIA, 2018

ISBN: 978-606-666-704-3



HANS URS VON BALTHASAR

LITURGHIA COSMICĂ

LUMEA ÎN GÂNDIREA
SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Traducere din limba germană
PR. ALEXANDRU I. ROȘU

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

Editura DOXOLOGIA
2018

CUPRINS

Cuvânt înainte la ediția a doua 13

Nota traducătorului 19

I. Introducere

1. Spiritul liber 35

a) Scoaterea la lumină a Tradiției 35

b) Între împărat și papă 45

2. Răsărit și Apus 54

a) Religie și Revelație 54

b) Scolastică și mistică 61

3. Sinteza 67

a) Conținuturi și trepte 67

b) Hristos și sinteza 79

4. O cronică a vieții și a operei 88

II. Dumnezeu

1. Raza cea din întuneric 97

a) *Dialectica transcendenței* 97

b) *Dialectica analogiei* 102

2. Necunoașterea divină 108

3. Unimea Întreit-slăvită 115

a) *Chipul răvășit* 115

b) *Tainica fecunditate* 122

4. Metamorfozele Unului	126
a) <i>Motive tradiționale</i>	126
b) <i>Număr și Supranumăr</i>	129

III. Ideea

1. Ideea în Dumnezeu (critica Areopagitului)	137
a) <i>Calea ontologică</i>	137
b) <i>Calea gnoseologică</i>	146
2. Ideea și Lumea (critica origenismului)	151
a) <i>Corectarea mitului</i>	151
b) <i>Veridicitatea mitului</i>	156

IV. Sintezele Cosmosului

1. Ființă și mișcare	163
a) <i>Eon</i>	163
b) <i>Diastază</i>	170
c) <i>Actualizare și har</i>	175
d) <i>Între Răsărit și Apus</i>	183
2. General și particular	185
a) <i>Existența mișcată</i>	185
b) <i>Firea mișcată</i>	190
c) <i>Echilibrul mișcărilor contrare</i>	191
3. Subiect și obiect	199
4. Duh și materie	206
a) <i>Macrocosmic</i>	206
b) <i>Microcosmic</i>	209

V. Omul și vina

1. Istorie și Parusie	215
2. Paradis și libertate	217
3. Pathos și stricăciune	222

4. Existența ca o contradicție	225
5. Dialectica pătimirii	232
6. Sinteza sexuală	236

VI. Hristos, sinteza

1. Interogația	247
2. Chestiuni terminologice	258
3. Persoana compusă	281
a) <i>Analogii intracosmice</i>	282
b) <i>De la Leonțiu la Maxim</i>	286
c) <i>Sinteza liberă</i>	288
d) <i>Hristologia firii și a existenței</i>	294
e) <i>Dincolo de Antiohia și Alexandria</i>	298
4. Mântuirea ca păstrare	305
a) <i>Comunicarea însușirilor</i>	305
b) <i>Înțelesul învățăturii despre cele două voințe</i>	310
c) <i>Drama mântuirii</i>	314
5. Sintezele mântuirii lumii	324

VII. Sintezele spirituale

1. Actualizarea hristică	331
2. Sinteza celor trei facultăți	340
3. Sinteza celor trei legi	348
a) <i>Natură și Scriptură, întemeiate în Hristos</i>	348
b) <i>Raportul dintre legea naturală și cea scrisă</i>	355
c) <i>Esența polilor aflați în tensiune</i>	360
d) <i>Contemplația naturală</i>	362
e) <i>Legea scrisă</i>	367
f) <i>Sinteza hristică</i>	372
4. Sinteza celor trei închinări	375
a) <i>Cultul bisericesc-sacramental</i>	376

b) Închinarea teologic-pneumatică	388
c) Închinarea cea după iubire	391
5. Sinteza celor trei acte	394
a) <i>Faptă și contemplație</i>	394
b) <i>Iubirea ca unitate</i>	404
6. Prezent și veșnicie	409
a) <i>Capetele despre cunoștință</i>	409
b) <i>Mișcare și nemișcare</i>	418
c) <i>Reașezarea tuturor</i>	422

Anexă

Problema Scoliiilor la Sfântul Dionisie	429
--	------------

Indici	465
---------------------	------------

I

Introducere

1. Spiritul liber

a) Scoaterea la lumină a Tradiției

Când tânărul Staudenmaier* s-a văzut în fața sarcinii teologice de a răsturna panteismul hegelian și s-a uitat în jur, căutând un model în măsură nu numai să îl inspire, ci să aibă și consistență istorică, i-a ieșit în cale figura lui Scotus Eriugena (1834). S-a dovedit că acesta nu a fost un punct de sprijin rău ales, întrucât în opera lui era contemplat – dintr-o perspectivă esențial creștină, deși înveșmântată într-o haină panteistă neoplatonică – raportul dintre Dumnezeu și lume, adică ieșirea lucrurilor de la Dumnezeu și întoarcerea lor la El. Din pricina acestei interferențe între formă și conținut, persistă încă până astăzi o umbră asupra acestei magistrale figuri, care la începutul Evului Mediu a ridicat pe moștenirea Fericitului Augustin și a Sfinților Grigorie al Nyssei, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul cea mai impunătoare construcție spirituală anterioară lui Toma din Aquino; de aceea el nu a devenit niciodată o figură iconică.

* Franz Anton Staudenmaier (1800-1856), unul dintre cei mai importanți teologi catolici germani ai secolului al XIX-lea; a fost profesor de Teologie Dogmatică la universitățile din Gießen (începând cu 1830) și Freiburg i. Br. (din 1837). Autor și editor prolific, a scris între altele *Ioan Scotus Eriugena și știința vremii sale* (1834), mult-circulata lucrare *Spiritul creștinismului, reflectat în timpul sacru, acțiunile sfinte și arta sacră* (1835) și o *Dogmatică* în patru volume (1852), rămasă neîncheiată [n. tr.].

Sfântul Maxim, în schimb, cu două sute de ani înainte de traducătorul său hiberno-scoțian, în vremuri tot atât de măturate de năpaste și de pustiire, nu s-a dovedit a fi numai cel mai îndrăzneț teolog sistematic al epocii sale, ci, prin influența sa în calitate de călugăr, părinte duhovnicesc, scriitor și sfânt, și – nu în ultimul rând – prin moartea sa martirică împreună cu papa Martin I pentru dogma de la Calcedon, a devenit unul dintre stâlpii de neclintit ai Bisericii. Opera sa are, în toate dimensiunile ei, sinteza ca formă interioară, iar aceasta nu numai prin lucrurile pe care le-a urmărit în chip conștient și le-a realizat, ci mai mult decât atât, prin *kairos*-ul ei, adică prin localizarea sa într-un anumit moment și loc istoric, între Bizanț, Africa și Roma, între epoca patristică și Evul Mediu bizantino-carolingian și, de ce nu, prin rolul ei în lupta hristologică de proporții eshatologice – a cărei balanță Maxim realmente a înclinat-o –, între teologia și spiritualitatea răsăriteană și cea apuseană.

Pentru ca o astfel de figură tipologică* să-și poată pune amprenta asupra istoriei duhului, era nevoie ca propria-i capacitate de a întipări și de a se lăsa întipărit să se condiționeze interior reciproc prin destin; la cel mai profund nivel, cele două se reclamă reciproc și pot deveni realitate numai acolo unde acel personaj remarcabil și-a reperat steaua proprie – dincolo de configurațiile spiritual-politice și de toată neputința – și a urmărit-o în duhul unei libertăți mai presus decât lumea. Prinzând iradierea acestei stele, el devine un om „prins”, căruia lucrurile și cursul istoriei pur și simplu i se adaugă. Sfântul Maxim nu a făcut nimic ca să confere operei sale aparența autorității: din afară privite, operele sale de căpătâi par să fie amorfe, iar corpusul scrierilor sale uimește prin aparența de contingentă; cele conducătoare în spațiul duhului sunt cu bună intenție aproape obnubilate și ascunse sub vâl de către smeritul monah; niciieri nu este de găsit vreun gest care să trădeze vreo pretenție. Însăși urma pe care viețuirea sa a lăsat-o în lume a dispărut cu totul pe perioade mari, despre cei cincisprezece ani petrecuți în nordul Africii neștiindu-se nimic. Și totuși, nu putem să nu ne minunăm cum strălucește el dintr-odată în disputa cu Pyrrhus, ce superioritate în

* Joc semantic: *Gleichnisgestalt* este figura alegorică, figura metaforică, însă *Gestalt* este forma plămădită, înfățișarea exterioară [n. tr.].

precizie relevă acest spirit contemplativ cufundat în rugăciunea curată! Nu se amestecă nicăieri, însă este întotdeauna pregătit să intervină. Sfântul Maxim coagulează spiritele în modul cel mai natural în jurul posturii sale echilibrate și superioare. În mănăstirile îngheșuite în care trăiește, se dezlănțuie valurile invidiei și ale defăimării, cum i se va releva ochiului atent care se va opri asupra *Celor patru sute de capete despre dragoste*. Tuturor acestora el le răspunde cu dragostea, o dragoste care se păstrează în afara sferei patimilor (πάθη), specifice condiției căzute, și întemeiată în libertatea unei catholici-tăți universale, care o imită pe aceea a lui Dumnezeu: se va putea vedea cum această iubire evanghelică, care nu reclamă vreo putere în nume propriu, reprezintă suprema putere sintetizatoare a gândirii și vieții sale. În cazul lui nu se aplică dihotomia între duh și genialitate, după cum nici aceea dintre libertate și îndrăzneală. Cine este capabil să înțeleagă rolul său sesizează cu claritate că cele mai îndrăznețe realizări spirituale ale sale au fost dictate de o iubire catholică, ele împreunând două lucruri: acceptarea valorilor obiective, autentice, și respectiv unirea acestor valori, pe care inima le găsește ca indispensabile pentru propria existență. Pentru aceasta, Sfântul Maxim rămâne un model pentru ceea ce se cheamă a fi purtător al Tradiției creștine.

Să încercăm să aducem în contemporaneitate contextul istoric. Ne aflăm la patru sute de ani după Origen și în curând vor fi trecut trei sute după marii Capadocieni, Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Ieronim, și nu cu mult mai puțini după Fericitul Augustin. Perioada de aur a definirii învățaturii trinitare și a celei hristologice își cunoscuse apusul odată cu ținerea celor două sinoade de la Efes (431) și Calcedon (451). La puțin timp după aceea, moare Teodoret al Cyruului, și veacul își arată cu asupră de măsură oboseala spirituală. În jurul anului 500, pe firmament apare încă o stea, în mod straniu dezlegată de orice istoricitate: anonimul care se recomandă drept Dionisie din Areopag. Urmează apoi secolul al VI-lea, al cărui chip creștin este dominat la nivel oficial de un nume teribil: Justinian. La sfârșitul acestei epoci, în anul 580, se naște Sfântul Maxim; și viața sa a stat în umbra unui nume imperial, cel al lui Heraclie, la a cărui curte a slujit ca prim-secretar.

Deja sinodul de la Efes se dovedise, într-o înfricoșătoare măsură, dominat de politica de curte. Hotărârea Calcedonului le este literalmente smulsă de către comisarii imperiali reluctantilor episcopi, care nu înțelegeau pe deplin consecințele noii terminologii. Începând cu acest moment, curtea imperială influențează într-o măsură mereu crescândă cursul istoriei dogmelor. Încleștată de politica imperiului, care-i dictează orientarea, reflecția bisericească asupra Revelației nu poate face decât pași mici, timizi. Nu este nevoie să repunem aici în scenă tragedia acestei terori, venită prin mâna unui integralism religios-politic; ea este ilustrată suficient de înjosirea căreia i-a căzut pradă papalitatea, care – cu toată compasiunea pe care o putem nutri pentru Papa Vigiliu – nu atinge măreția nici măcar întru tragism. Pulbera maladivă a integralismului, la care se reduce formula dogmatică cu efecte politice [a Sinodului al V-lea; *n. tr.*], a ucis trei lucruri în Biserică: o teologie biblică vie, aceasta încetându-și pulsația cam în vremea Calcedonului, apoi, în al doilea rând, schimbul fructuos dintre teologie și spiritualitatea monahală, care a marcat întreaga literatură patristică clasică – după decisiva politizare a teologiei, monahismul retrăgându-se în anistoric – și, în fine și cel mai grav, republica liberă a spiritelor, prin denunțarea caeretici a unora dintre cei mai mari gânditori ai ei și prin destabilizarea obținută prin toate mijloacele puterii politice, culminând cu distrugerea echilibrului spiritual, singurul care poate promova prin *dia-logos* orice formă de gândire, inclusiv cea teologică. Calcedonul a reușit pentru ultima oară – iar aceasta, așa cum am notat, nu fără o puternică presiune politică – să producă un astfel de echilibru dialogic, motiv pentru care va și rămâne precum o stea călăuzitoare în ochii posterității. Însă înainte de aceasta, Sfântul Chiril și, împreună cu el, hristologia și cosmologia alexandrină avuseseră câștig de cauză în fața lui Nestorie și a gândirii antiohiene, nu însă înainte ca puterea duhovnicească să intre într-o alianță cu puterea politică, care a avut urmări semnificative. Nu întâmplător, cel care va modela în manieră aproape despotică istoria spirituală a perioadei cuprinse între Calcedon și activitatea Sfântului Maxim este tocmai patriarhul a cărui reputație este umbrată de modul autoritar de cîrmuire și de propensiunea către a face apel la violență. Reabilitarea

care i se va face gândirii antiohiene la Calcedon va veni însă prea târziu: sub semnul Sfântului Chiril, frontul alexandrin se întărise până la măsura unui monofizitism pe care nici măcar abilitatea unui secol de politică imperială unionistă nu l-a mai putut urni spre conciliere. Acestei politici i se raliază deja partida teologică de mijloc din Biserică. Acestei direcții, emergentă la puțină vreme după Calcedon și care se va bucura de câștig de cauză practic până în vremea Sfântului Maxim, avea să-i fie dat numele de *neocalcedonism*. Pentru a le lua monofiziților vântul din pânze, neocalcedonismul a căutat să îl reconcilieze pe Sfântul Chiril cu Calcedonul – însă nu un Chiril trunchiat, cum se întâmplase în extrasele prezentate la Calcedon, ci un Chiril integral (care nici în această dimensiune nu fusese cruțat de supralicitările și falsificările apolinariste)¹. Oricât de mare ar fi numărul comorilor pentru care îi suntem îndatorați acestei mișcări, fără de care sinteza Mărturisitorului nu ar fi fost posibilă, nu ne este permis să uităm că ea a fost expresia unui echilibru adânc perturbat. În scaunul antiohian se afla monofizitul Sever, duhul antiohian fusese stins, în vreme ce nestorianismul, surghiunit la granița răsăriteană a Imperiului și dincolo de aceasta, în Persia, figurează în schema teologică doar ca anti-icoană, ca paiață, care poate fi batjocorită și căreia îi pot fi atribuite cele mai rele lucruri, fără frica vreunei rezistențe. Disputa „Celor trei capitole”, impunerea teologiei imperiale la cel de-al V-lea Sinod Ecumenic (553), care îi condamnă definitiv pe antiohieni în baza unor texte falsificate², contradicția dintre cele două declarații papale, adică între chibzuitul *Constitutum* (14 mai 553) și silitul *Judicatum* (554) – toate așază întreaga desfășurare istorică într-o lumină de natură să ne pună pe gânduri; este confirmată astfel observația făcută de Moeller, potrivit căruia inclusiv conceptul de „sinod ecumenic” este unul analog, astfel că Sinodul al II-lea de la Constantinopol [553] poate fi socotit o simplă anexă explicativă a Calcedonului – cum de altfel

¹ M. Richard, „Le néochalcedonisme”, în *Mélanges de science religieuse* 3 (1946), pp. 156-161. Ch. Moeller, „Le Chalcedonisme et le néo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle”, în A. Grillmeier, H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, Echter, Würzburg, 1951, vol. I, pp. 637-720.

² M. Richard, „L'introduction du mot «Hypostase» dans la théologie de l'incarnation”, în *Mélanges de science religieuse* 2 (1945), pp. 21-29.

I-a și înțeles Sfântul Grigorie cel Mare – iar cel de-al doilea document papal se cuvine a fi înțeles în duhul primului³. Însă ce se mai poate câștiga prin astfel de relativizări târzii? În vremea despre care vorbim, orice opoziție fusese spulberată și desființată prin ridiculizare.

Omul care însă l-a dirijat pe împărat către această mutare pe tabla politică, Teodor Askidas, era origenist; prin aceeași mișcare, lui i-a reușit propria mutare de șah, aceea de a devia interesul împăratului de la o cruciadă având ca obiectiv nimicirea lui Origen. Numai cine are în vedere întregul fenomen Origen, cine îl prețuiește pe incandescentul „om al Bisericii” care a murit ca martir, pe marele iubitor al Sfintei Scripturi (atât în literă, cât și în duh), și nu mai puțin pe îndrăznețul teolog care a căutat să le transforme în slujitoare ale adevărului lui Hristos pe toate cele mai mărețe și mai bune din câte au dat Grecia și gnoza – numai acela poate înțelege cum se face că Origen poate fi și trebuie să rămână o sursă a unei noi și rodnice inspirații a teologiei Bisericii. Din vremea lui Evagrie Ponticul (+399), monahii l-au redus însă pe Origen la o schemă unidimensională ascetic-mistică și, prin aceasta, anumite tendințe ale gândirii sale, altminteri echilibrate în ansamblul operei, au căpătat aparența unor linii guvernatoare exclusive. În favoarea acestei imagini spirituale schimonosite s-a făcut din nou, la începutul secolului al VI-lea, o fanatică propagandă ezoterică în mănăstirile din Palestina, ceea ce nu face mai scuzabilă violența contrareacției imperiale. Anatemele Sfântului Împărat Justinian împotriva maestrului alexandrin (543), pare-se, confirmate de Papa Vigiliu, lovesc mai întâi de toate în chipul distorsionat al lui Origen, promovată de extravagantul origenism al timpului⁴, însă nu este mai puțin adevărat că

³ Ch. Moeller, „Le 5^e concile œcuménique et le magistère ordinaire au 6^e siècle”, în *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 35 (1951), pp. 413-423; tot acolo și verdictul similar al lui E. Amann.

⁴ „În vreme ce edictul și condamnarea dată de episcopi în anul 543 loveau cu anatema atât greșelile de care Origen însuși se făcea vinovat, cât și persoana sa, campania inițiată acum (552) era îndreptată împotriva origeniștilor din Palestina timpului”, F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster, 1899, p. 130. Una dintre justificările pentru anatema lui Justinian privitoare la persoana lui Origen a constituit-o legenda, pe care

Origen însuși dăduse, într-o oarecare măsură, prilej acestei condamnări. Însă nu în aceasta consta catastrofa, cât în aceea că teologia creștină a permis din nou ca o sperietoare instalată de integralismul politic să-i tulbure perspectiva asupra realității istorice a teologiei într-o măsură ale cărei consecințe se pot compara cu acelea ale condamnării imediat următoare a „Celor trei capitole”. Legende aberante pe care Evul Mediu le-a țesut în jurul lui Origen, investigate de Henri de Lubac, dau mărturie pentru influența înspăimântătoare a politicii în spațiile spirituale; ca și în cazul lui Teodor al Mopsuestiei, aici a fost vorba nu numai de o „radiere” a învățaturii, ci și a personalității întregi, această defăimare având drept scop imediat susținerea eficacității verdictului privitor la învățătură.

Odată cu acestea, izvorul din care se adăpaseră nu numai împreună-condamnații Didim și Evagrie, ci și Sfinții Vasile și cei doi Grigorie, a devenit invizibil, fiind răpit întru cele inaccesibile; unde însă izvoarele spirituale s-au ascuns în subteran sau au fost otrăvite – acolo gândirea nu se mai poate mișca liber și fără mască. Cam în aceeași vreme răsare, pare-se din regiunea izvoarelor [creștinismului; *n. tr.*], steaua Sfântului Dionisie și în jurul lui se adună într-o clipită toate spiritele treze și libere. Remarcabil de repede amuțesc îndoielile la adresa autenticității sale istorice; se prea poate ca Ioan din Scitopolis, primul său comentator inspirat, să-i fi luat apărarea tocmai pentru că a văzut în el în sfârșit o mult așteptată forță spirituală, în jurul căreia se putea construi un nou cosmos intelectual [*geistig*] în spațiul pustiit al Bisericii. Cu toate acestea, mâini monofizite au fost acelea prin care Areopagitul a fost făcut cunoscut publicului, el fiind invocat în disputele teologice ale anului 532 și fiind respins ca fals de către episcopul Ipatie al Efesului, conducătorul partidei ortodoxe. Un oarecare iz de îndoială cu privire la autenticitatea sa îi va fi asociat pe parcursul veacului al VI-lea: el rămâne un fel de autor ezoteric în cercurile unor *σχολαστικοί* și ale unor *γραμματικοί*, adică ale umaniștilor cultivați ai epocii.

împăratul a considerat-o de adevărată, că Origen nu ar fi arătat până la capăt tărie în timpul martiriului, ci L-ar fi negat pe Hristos și s-ar fi închinat zeilor (*Ibidem*, p. 74). Împăratul a hotărât că pe viitor nimeni nu avea să primească hironomia până ce mai întâi nu se va fi lepădat de ereticii notorii și de Origen.

Numai ținând cont de fundal putem aprecia realizările intelectuale ale Sfântului Maxim la adevărata lor valoare. Pentru a le duce la bun sfârșit, a fost nevoie de libertate spirituală în cel mai înalt grad. Sfântul Maxim a citit* fără îndoială mult⁵, însă el și-a așezat edificiul intelectual pe doar câțiva piloni bine aleși, care i-au permis să treacă pe deasupra tuturor spectaculoaselor eșafoduri și păpuși de paie și să pună din nou piciorul pe tărâmul ferm al Tradiției celei vii. Sfântul Dionisie nu trebuia omis și Sfântul Maxim este acela care-i va mijloci obținerea statutului de cetățean cu drepturi depline al cetății teologiei oficiale a Bisericii. Fie și numai prin această realizare, el poate fi socotit un împreună-fondator al Evului Mediu, în mod special al celui latin. Însă Sfântul Dionisie nu era de ajuns, întrucât profilul său era prea delicat pentru a putea purta întreaga greutate a Tradiției bisericești: din nou era nevoie de însuși Origen. Acest lucru se putea realiza pe două sau trei căi. Prima dintre ele poartă numele Capadocienilor: Sfântul Grigorie din Nazianz, întruchiparea Ortodoxiei, însă adânc impregnat de gândirea lui Origen, era o punte sigură, mai ales că el putea deveni o exemplificare a sensului unei întoarceri la Origen în acest secol al VII-lea. *Tâlcuirea unor locuri obscure din Sfinții Dionisie și Grigorie [Ambigua]* – acesta este titlul operei principale a Mărturisitorului, în care el interpretează în manieră sistematică locuri din opera Sfântului Grigorie care par să sune a origenism, și care îi permite să fie primul și singurul (!) în măsură să propună o critică constructivă la adresa lui Origen. Această critică era una ascuțită, mergând „până la despărțitura dintre încheieturi și măduvă”, însă rămânea la obiect; ea însăși fiind îndreptățită, a primit dreptul să devină parte a moștenirii celui care a fost atât de condamnat și analizat în cele mai adânci amănunte. Iar această moștenire era una supraabundentă. Recolta este culeasă din întreaga operă a Sfântului Maxim, însă este mai abundentă în cele *Două sute de capete despre teologie și despre iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, pe care noi o să le numim simplu în cele ce urmează drept *Capetele gnostice*.

* Joc de cuvinte: în limba germană, *lesen* este și „a citi”, dar totodată și „a culege (boabă cu boabă)” [n. tr.].

⁵ I. Hausherr, *Philautie*, Roma, 1952, p. 43: „Maxime... a tout lu”.

În acestea, Sfântul Maxim a îndrăznit să pășească pe cea de-a doua cale, inserând texte din Origen în lucrarea proprie. Aceste texte în nici un caz nu se situează la marginea colecției marelui alexandrin, ci sunt, fără îndoială, întruchiparea miezului problematicii sale. Aceste texte, fie prin gruparea lor, fie prin lumina pe care o aduc în contextul intern, fie prin simpla lor selectare atentă sau prin formulările libere, trebuie să-i fi părut compilatorului nu numai acceptabile, ci chiar indispensabile unei teologii duhovnicești. Și astfel se face că avem în istoria spirituală a primelor veacuri un exemplu unic de autentică și recuperatorie raportare critică intelectuală, potrivit căreia – fără motivația vreunui snobism de gesticulație liberală, ci în virtutea responsabilității ecleziale, dar nu mai puțin și depășind condamnarea evident colorată politic – este asumată și validată sarcina de a digera în prezent eșecul intelectual survenit prin înfrângerea politică și de a însuși câștigul critic rezultat.

O a treia cale devenea nu numai accesibilă, cât și necesară. Origen influențase monahismul prin acea formă în care ucenicul său Evagrie Ponticul a prelucrat învățătura marelui dascăl⁶. Această formă radicalizată și atrăgătoare prin simplitate a origenismului, a cărui putere revigorantă o cunoaștem la autori precum Cuviosul Paladie, Sfântul Ioan Cassian, nu era nici pe departe în vremea Mărturisorului o realitate apusă. Evagrie, singurul căruia îi reușise construirea cu mare atenție la detaliu a unei ideologii consecvente a monahismului, fusese și rămasese o mare putere. Față de el trebuia să se situeze critic oricine ar fi vrut să nu transmită fără verificare conținutul neclarificat al întregului corp Tradiției Bisericii, ci ar fi vrut să-l deconstruiască printr-o procedură de investigare critică, cu scopul împruperii intelectuale a lucrurilor pe care raportarea responsabilă la Evanghelie le-ar fi relevat drept asimilabile. Cu Evagrie s-a luptat Sfântul Maxim atât în *Capetele despre dragoste*, cât și în multe alte locuri, cu o înverșunare susținută similară celei pe care o arătase față de Origen în *Ambigua* și în *Capetele gnostice*. La un nivel superficial și strict filologic, pot fi însă

⁶ „Evagrie este organizatorul doctrinei spirituale orientale inspirate de Origen”, afirmă I. Hausherr, în „Les grands courants de la spiritualité orientale”, în *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), p. 125.

constatate numeroase paralele, nu numai de factură terminologică, ci și chiar ideologică. Părintele Viller a fost atât de frapat de ele, încât l-a etichetat pe Sfântul Maxim drept un simplu plagiator al vechiului teolog mistic⁷. Pe nedrept, după cum s-a dovedit între timp. Cine însă răzbate prin terminologie și reușește să privească mai profund lucrul în sine va fi uimit – cu tot caracterul de operă țesută din extrase și reminiscențe al *Capetelor despre dragoste* – de diferențele sau corecturile introduse conștient, chiar dacă discret.

Sfinții Dionisie și Grigorie din Nazianz puteau fi invocați fără nici o rețineră, însă Origen și Evagrie, numai fără menționarea numelor. Pentru Sfântul Maxim, nu indicarea numelor a contat, ci numai destăvilirea marilor izvoare, și ca ele, după o temeinică și personală curățire critică, ea însăși situată dincolo de orice muștrări de conștiință și de toată „politica” interioară, să devină din nou accesibile în spațiul liber al minții.

Cu toate acestea, mai lipsea încă o ramură principală a Tradiției bisericești: Antiohia. Aceasta nu era însă de recuperat nici prin menționarea numelor, după cum nici prin citarea anonimă, întrucât s-ar fi dat singură de gol prin terminologia înapoiată; hristologic, în această privință, nimeni nu se mai putea întoarce înainte de Calcedon. Însă tot de destinul Mărturisorului a ținut și faptul că membrul care lipsea a putut fi realipit pe altă cale: din perspectiva istoriei dogmelor, sarcina care a căzut pe umerii săi a constat, într-o măsură considerabilă, în apărarea deplinei omenități a Domnului Hristos, adică a „personalității”^{*} Sale omenești, ceea ce constituie și preocuparea fundamentală a antiohienilor. O lucrare și o voință [omenească, *n. tr.*] proprie și activă – nu o preluare și o punere în mișcare^{**} a unei omenități pasive în persoana Logosului divin, realizată prin însăși lucrarea Logosului, așa cum își închipuiau monotelitiții – era mai mult decât ceva ce trebuia apărat la nivel conceptual,

⁷ M. Viller, „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les œuvres de l'Évêque le Pontique”, în *Revue d'ascétique et de mystique*, 11 (1930), pp. 156-184, 239-268.

^{*} *Persönlichkeit*; nu este vorba despre apărarea Persoanei, ci de aceea a deplinității omenității asumate [*n. tr.*].

^{**} În orig., *Durchwirktwerden*, „(faptul de) a fi pus în mișcare (prin)”, „a fi acționat (de către un altul)”. Paronimul său *durchwirkt werden*, „a fi împletit”, și, ca atare, „purtat” sau „susținut”, nu pare nici el să fie străin contextului [*n. tr.*].

ci era necesar ca această realitate să fie făcută plauzibilă dintr-o perspectivă cosmologică atotcuprinzătoare. Prin Sfântul Maxim, triumfă, chiar dacă anonim, cauza Antiohiei. Astfel se face că pe tărâmul unei filosofii valide prin sine a ființei [*Sein*] create se întâlnesc și se întrepătrund cele trei teologii alexandrino-platonice: cea a lui Origen, a lui Evagrie și aceea a Sfântului Dionisie. Sfântul Grigorie [Teologul], din punct de vedere intelectual, cel mai vag conturat, a cărui cosmologie este marcată adesea de accente estetic-electice, evocă mai pregnant mediul eclezial. În fundal apare însă fantomatic, dar tangibil, strămoșul alexandrinilor: Filon, reprezentat prin citate identificabile, a cărui prezență pare a avea rostul de a întări lanțul de aur al tradiției spirituale și de a da ridica la suprafață geometria spirituală ascunsă, vizibilă numai cunoscătorilor. Nicăieri nu poate fi sesizată la Sfântul Maxim vreo preocupare de bibliotecar, precum mai târziu la Sfântul Fotie; din contră, peste tot se poate discerne principiul selecționării stricte: tot ceea ce este secular trebuie să se scufunde, numai pilonii de susținere trebuie să se înalțe. Procedând astfel, el devine cel care caută și salvează ceea ce mai poate fi salvat într-o epocă a scufundării, tot așa cum, cu o sută de ani înaintea sa și într-un mod la fel de aparte, Boețiu devenise un martir al intelectului.

b) Între împărat și papă

Înfăptuirile minții libere nu se întâmplă pur și simplu pe cale naturală, ci în spațiul deciziei istorice. Este necesar ca, după ce se va fi răspuns pentru ele în forul interior în fața lui Dumnezeu, să se răspundă mai devreme sau mai târziu și în afară, pe tărâmul minții, în fața copleșitoarelor puteri adverse. Sfântul Maxim smulse din colții integralismului politic corpul integral al Tradiției grecești creștine. Era imposibil ca, mai devreme sau mai târziu, instanța politică să nu îi ceară socoteală, în termenii ei, pentru prejudiciul pe care i-l provocase. Procesul final, care le-a adus lui și papei căderea publică, avea să fie, prin urmare, unul politic. Pe cât va fi fost de adevărat

că marea hotărâre hristologică împotriva monoenergismului fusese pronunțată ca atare în spațiul politic, nu este mai puțin adevărat că tot din rațiuni unionist-politice fusese născocită această paradigmă teologică și că, în virtutea acelorași rațiuni, în ea era încorporată și întreaga istorie a imperiului. Cel mai semnificativ fapt a fost acela că disputa intelectuală decisivă, confruntarea din anul 645 cu Patriarhul depus și exilat Pyrrhus, a avut loc la Cartagina, în nordul Africii, care era nu numai prin tradiție bastionul opoziției antibizantine, ci și reședința – mai influentă ca oricând – a exarhului cu ambiții imperiale Grigorie. Disputa cu pricina a avut loc sub președinția lui Grigorie însuși. Acestora li s-a mai adăugat faptul că papa Teodor I (642-649), primul care după un secol de umiliri din partea curții imperiale bizantine a îndrăznit să o înfrunte din nou, nu numai că l-a primit pe renegatul Patriarh Pyrrhus, ci, mai mult, „a dispus să fie instalat un tron lângă altar și i-a acordat cinstirea de episcop al cetății imperiale”. Însă papa a riscat să facă acest gest numai după ce a trecut fățiș de partea uzurpatorului african al bazi-leului Constans II⁸. Domnia lui Grigorie a fost însă de scurtă durată, el fiind răpus în anul 647 în lupta cu invadatorii arabi. Aici ar mai trebui menționat că, pentru durata în care Sfântul Maxim a trebuit să locuiască în teritoriile controlate de exarh, nici un document nu lasă loc vreunei speculații cu privire la vreo apropiere politică. Președinția lui Grigorie asupra disputei teologice nu trebuie nici ea supralicitată. Ulterior, în timpul audierii la care Sfântul Maxim a fost supus în Constantinopol, după arestarea sa la Roma, un martor a declarat că, în urmă cu nouă ani, un anume abate Toma, venit de la Roma, i-ar fi relatat următoarele:

Papa Teodor m-a trimis la patriciul Grigorie pentru a-i transmite că nu are să se teamă pentru nimic, căci robului lui Dumnezeu, Avva Maxim⁹, i s-ar fi arătat în vis coruri de îngeri în cer, către

⁸ Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums*, vol. II, (Tübingen, 1933), pp. 549-550.

⁹ Pentru atribuirea eronată a titlului de abate (egumen) în actele procesului, vezi Venance Grumel, *Echos d'Orient* 30 (1927), p. 32. La Caspar și la Grillmeier încă se vorbește de „abatele Maxim”, *Das Konzil von Chalkedon...*, vol. II, p. 834 ș.u.

Răsărit și către Apus, iar cei dinspre Apus cântau într-un glas: „Auguste Grigorie, tu vei învinge”¹⁰.

Chiar dacă ar exista ceva adevăr în această istorie (și s-ar fi putut într-adevăr ca visul să fi izvorât dintr-un strat al sufletului visătorului de o altă adâncime decât aceea pe care o bănuiau oamenii politici), ea îl poate incrimina cel mult pe papă, și nu pe Sfântul Maxim. Sfântul Maxim însuși a negat că ar fi avut visul, adăugând însă că, chiar dacă visul ar fi avut ceva adevărat, visele scapă de controlul libertății omenești și că, chiar dacă îi va fi povestit el însuși papei visul, înțelesul pe care papa l-a extras din acesta ține de responsabilitatea sa și nu de cea a presupusului visător.

Atunci când succesorul Papei Teodor, Martin I, sprijinit de Sfântul Maxim, avea să condamne monotelismul în Sinodul roman din anul 649, nu avea nici el să scape de arest, fiind dus cu forța în Bizanț, iar întreaga scenetă avea să se repete. Bazileul Constans al II-lea îl trimisese pe exarhul Olympius în Italia, însărcinându-l să obțină cumva controlul asupra miliției romane, să-l ia prizonier pe papă și să dispună afișarea *Typos*-ului în toate bisericile. Olympius a adus, ce-i drept, miliția romană sub controlul său, însă nu s-a oprit numai aici, ci vreme de trei ani s-a răzvrătit împotriva bazileului, până ce la rândul său a căzut în lupta cu arabii în Sicilia, în anul 652. Sub protecția sa, Sinodul de la Lateran a putut cel puțin să-și țină ședințele și papa, căruia ulterior i-a fost intentat un proces politic, a protestat: „Cum să fi avut eu (puterea) să-i stau împotriva unui astfel de om, care se sprijinea pe brațul înarmat al întregii armate italice? Sau cumva l-am făcut eu exarh?”. Legendele de natură să întrețină confuzia urzite în jurul acestei legături pot primi o explicație plauzibilă numai dacă se va presupune că Olympius

a atras de partea sa miliția romană într-un puci reușit și odată cu aceasta l-a tras după sine și pe papă. În ce măsură papa Martin I va fi

¹⁰ *Acta*, PG 90, 112 C [prezentate de Diac. Ioan I. Ică jr. în vol. *Sfântul Maxim Mărturisitorul și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – actele procesului – documentele exilului*, Deisis, Sibiu, 2004, p. 117; n. tr.].

fost în această succesiune de evenimente – așa cum el însuși mai târziu avea să descrie situația – un om fără de apărare, târât de o putere fizică, aceasta cu siguranță nu o vom putea desluși niciodată¹¹.

În fond și la urma urmelor, cum ar fi trebuit să se comporte papa? Sfântului Maxim, de asemenea arestat și audiat, nu i se putea orchestra un proces politic. Sachelarul (funcționar fiscal) imperial – însuși faptul că el a prezidat procesul arată că acesta a fost gândit ca unul politic și nu dogmatic – l-a acuzat pe Sfântul Maxim că, din ură față de împărat, ar fi uneltit ca Egiptul, Alexandria, Pentapole și Africa să cadă în mâna saracinilor prin faptul că, potrivit unei mărturii, cu 22 de ani în urmă, atunci când împăratul Heraclie i-ar fi poruncit prefectului Numidiei, Petru, să îi atace pe saracini, Sfântul Maxim l-ar fi convins pe prefect să nu facă aceasta, motivând că Dumnezeu nu are cum să sprijine stăpânirea unui conducător cu convingeri monotelite¹².

Mai gravă decât această pretenție calomnioasă, respinsă de Sfântul Maxim ca atare, era propagarea zvonului că succesorul Papei martir, Eugen I, se arăta înclinat ca, împreună cu Patriarhul Bizanțului, Pyrrhus, între timp repus în funcție, care se dezisese deja de mult timp de concesiile sale făcute față de Roma, să treacă peste întreaga operă dogmatică a Lateranului și, prin apocrisiarii [legații; *n. tr.*] săi, să accepte un compromis. Potrivit punctului de vedere promovat de cei doi, se putea vorbi atât de două voințe naturale, cât și de o singură voință ipostatică a lui Hristos, în funcție de cum era privit, fie după cele două firi, fie după unica Sa persoană. Fără îndoială, Sfântul Maxim a fost amenințat cu excomunicarea papală în cazul în care nu va fi îmbrățișat noul curs al politicii bisericești¹³. Pacea bisericească părea să fie atinsă, însă cu prețul predării Mărturisitorului sau, mai degrabă, el însuși pare să fi fost

¹¹ E. Caspar, *op. cit.*, p. 568: „Faima sa de martir rămâne pătată de o urmă de noroi, pe care nici o strădanie apologetică [...] nu o poate șterge”.

¹² *Acta*, PG 90, 89 C [de fapt, *Vita* în varianta grecească. Secțiunea cuprinsă între coll. 89-104 ale PG 90 nu este tradusă în ed. Deisis, 2004, cf. p. 80, n. 42. Acuzarea este însă reluată pe larg în *Actele procesului*, PG 90, 112 AB; în trad. cit., pp. 116-117 (*n. tr.*)]; Ch. Hefele, *Conciliengeschichte* III (1877), p. 240.

¹³ *Epistola Sfântului Maxim către Anastasie*, PG 90, 132 C [Deisis, 2004, p. 171].

prețul pe care Curia romană l-a plătit pentru pace. În această noapte neagră a spiritului, Sfântul Maxim a rămas de neclintit; el a negat – împotriva unei evidențe aproape realizate istoric – posibilitatea unui astfel de acord oportunist¹⁴. Între timp, infatuații apocrisiari romani s-au întors la Roma, unde însă poporul și clerul¹⁵ l-au sprijinit pe papă, încât de aici înainte acesta s-a opus unirii.

Acordul propus în Bizanț, potrivit căruia Episcopul Teodosie semna o mărturisire a credinței în cele două voințe și energii, iar Sfântul Maxim se declara gata să reintre în comuniune cu scaunul de Constantinopol, este respins chiar de Sfântul Maxim cu justificarea că lui, ca monah, nu i se cuvine să facă un asemenea pas și că regula bisericească pretindea cu mult mai mult, ca împăratul împreună cu patriarhul și întregul său sinod să se adreseze Romei; în aceste condiții, el însuși ar fi fost gata să călătorească la Roma ca însoțitor al patriarhului. Rapid însă s-a dovedit că oferta era pură ficțiune politică. În aceste câteva luni, soarta hristologiei a atârnat de neclintirea încăpățânată a unui singur om. Dacă nu ar fi fost el, este de presupus că dorința de unire s-ar fi impus la Roma ca și în Bizanț, conducând la un compromis dogmatic, care ar fi atras inevitabilă răsturnare a celor până atunci stabilite. Că politici

(...) i-a scăpat triumful printre degete în ultima clipă și că victoria nu a revenit oportunismului, ci încredințării profunde de faptul că afirmarea a „două voințe” nu era o formulă goală – toate acestea sunt meritul lui (...) Maxim, cel care pe drept poartă în istoria Bisericii numele de „Mărturisitorul”, ca ultimul mare teolog și martir al disputelor hristologice¹⁶.

Eforturile, pe care Bizanțul nu le-a precupețit, de a-l face pe acest singuratic [*Einzelgänger*] să se răzgândească și promisiunile

¹⁴ „«Dar dacă romanii se împacă cu cei de aici, ce faci?» Și el le-a zis: «Sfântul Duh îi anatemizează prin Apostolul [Pavel] chiar și pe îngerii care ar inova ceva pe lângă ceea ce s-a propovăduit [Gal. 1, 18]»” (*Acta*, PG 90, 121 BC) [traducerea Diac. Ioan Ică jr, ed. cit., p. 127. Același teolog român atrage atenția că aluzia la locul de la Gal. 1, 18 demonstrează că Sfântul Maxim nu adera la ideea vreunei pretense infailibilități a scaunului Romei; *n. tr.*].

¹⁵ Nu fără implicarea Mărturisitorului, așa cum vom vedea.

¹⁶ E. Caspar, *op. cit.*, vol. II, pp. 575-576.

de mărire făcute de împăratul însuși arată cât de conștienți erau de valoarea acestui singur bastion. Însă – pentru o inimă greacă, ceva aproape de neconceput – Sfântul Maxim a fost primul oriental pe care parcursul său duhovnicesc interior l-a adus la punctul renunțării la unitatea cezaropapistă dintre preoție și stăpânire din Bizanț și la a-și stabili reședința* duhovnicească în Roma papilor. Deja în vremea șederii sale la Roma, un anume Grigorie, care adusesese acolo *Typos*-ul imperial, îl căutase la chilia sa și adusesese în discuție întrebarea dacă împăratul era simultan și preot.

Nu este [răspunsese Sfântul Maxim], fiindcă nu stă în preajma jertfelnicului, iar după sfințirea Pâinii, nu el o înalță zicând: „Sfintele Sfinților!”; după sfințirea pâinii, nici nu botează, nici nu săvârșește Mirungerea, nici nu hirotonește ori face episcopi, preoți sau diaconi; nici nu sfințește biserici, nici nu poartă simbolurile preoției: omoforul și Evanghelia, cum le poartă pe cele ale împărăției: coroana și purpura. „Atunci cum spune Scriptura – ai zis – că Melchisedec este și Împărat și Preot [Fc. 14, 18; Evr. 7, 11]?” Iar eu am zis: „Melchisedec a fost o prefigurare [τύπος] unică a Unului Dumnezeu a toate, Care, fiind prin fire Împărat, S-a făcut prin fire Arhiereu pentru mântuirea noastră. Iar dacă spui că și altcineva este împărat și preot «după rânduiala lui Melchisedec» [Ps. 109, 4; Evr. 7, 17; 5, 10], atunci îndrăznește de spune despre el și celelalte, și zi că este: «fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții» [Evr. 7, 3]. Observă deci răul care ia naștere de aici, pentru că atunci unul ca acesta va fi găsit că este un alt «dumnezeu înomenit» și lucrând după rânduiala lui Melchisedec și nu după rânduiala lui Aaron mântuirea noastră”¹⁷.

Rădăcinile acestei concepții cu privire la regalitatea preoțească a lui Melchisedec, care își află desăvârșirea în Întruparea lui Hristos și potrivit căreia se poate vorbi fie numai de o stăpânire lumească, fie de o preoție spirituală, urcă poate până la papa

* Verbul folosit aici, *aufschlagen*, descrie acțiunea întinderii unui cort, implicând provizoratul unui exil [n. tr.].

¹⁷ E. Caspar, *op. cit.*, vol. II, p. 576-577 (*Acta*, PG 90, 117 AC) [traducerea Diac. Ioan I. Ică jr, după ed. Deisis, 2004, pp. 122-123].

Ghelasie I (492-496), însă trebuie observat că încă multă vreme după el papii s-au adresat împăraților folosind dubla titulatură¹⁸.

Cu această distincție în minte, Sfântul Maxim desparte, oriunde are de-a face cu ea, atât aparent indisolubila unitate a intereselor politice și bisericești, cât și cea dintre cele două dimensiuni ale exercitării autorității. Obiecției că hotărârile Sinodului de la Lateran sunt lipsite de putere, de vreme ce papa care le-a proclamat a fost depus, el îi răspunde:

Nu depus, ci alungat! Dau oare actele mărturie pentru vreo procedură sinodală și canonică, care să conțină fără vreun dubiu depunerea sa? Și chiar dacă el ar fi fost depus după procedură canonică, aceasta nu ar crea vreun prejudiciu la adresa hotărârilor (sinodului) alcătuite potrivit dumnezeieștilor canoane, căci ele stau în acord cu cele ce au fost scrise de către cel de vrednică pomenire Papa Teodor.

Un an mai târziu a fost ridicată obiecția că sinodul roman nu ar fi avut nici o putere, întrucât el s-ar fi întrunit fără convocare imperială. Sfântul Maxim răspunde, înșirând lista tuturor sinoadelor ariene sau împărțășind vreo altă erezie, care fuseseră convocate formal de către împărat, însă care nu și-au putut vreodată impune validitatea. Altele, precum cele antiohiene, care îl depuseseră pe Pavel de Samosata, fuseseră receptate, cu toate că fuseseră convocate fără ordin imperial¹⁹. În mod consecvent, Sfântul Maxim a negat că s-ar fi opus împăratului prin gestul respingerii *Typos*-ului imperial, explicând că el a respins un document formulat de către patriarh și în nici un caz unul de proveniență imperială²⁰. Iar cât privește faptul că lui însuși îi era imputată aroganța de a se opune de unul singur opiniei comune, a răspuns:

Cei trei tineri, care nu s-au închinat idolului la care s-au închinat toți oamenii, n-au osândit pe nimeni [Dan. 3, 18]. [...] Tot așa și Daniel, aruncat în groapa cu lei [Dan. 6, 16], n-a osândit pe nimeni

¹⁸ *Ibidem*, p. 67 și nota 7.

¹⁹ *Acta*, PG 90, 117 A ș.u.; 145 C-148 A [Deisis, 2004, pp. 121; 146-147].

²⁰ *Acta*, PG 90, 128 B [Deisis, 2004, pp. 130-132].

din cei ce nu se rugau lui Dumnezeu [...], preferând mai degrabă să moară decât să supere pe Dumnezeu²¹.

În spatele tuturor acestora a stat o singură mare alegere, aceea în favoarea Romei, limanul unei credințe libere evanghelice, adică în defavoarea Bizanțului, bastionul integralismului politic-religios. La un moment dat, în timpul procesului, sachelarul l-a întrebat direct: „De ce pe romani îi iubești, iar pe greci îi urăști?» Robul lui Dumnezeu a răspuns și a zis: «Poruncă avem să nu urâm pe nimeni. Pe romani îi iubesc ca pe unii de aceeași credință [cu mine], iar pe greci ca pe unii de aceeași limbă cu mine»²². Roma îi este limanul obiectiv al drepte credințe: pe Apostolul Petru, le mărturisește el judecătorilor săi, a întemeiat Domnul Hristos credința catholică și Biserica; „Eu însă vreau să țin acea mărturisire a credinței pe care se întemeiază unitatea Bisericii”²³.

Și astfel se face că Elada sprijină, prin spiritul său răsăritean, o papalitate care, ca urmare a invaziilor barbare, decăzuse inclusiv

²¹ *Acta*, PG 90, 121 A [Deisis, 2004, p. 126; omisiunile lui H.U. von Balthasar; *n. tr.*].

²² *Acta*, PG 90, 128 C [Deisis, 2004, pp. 132-133].

²³ *Acta* [de fapt, *Vita* greacă; *n. tr.*], PG 90, 93 D [Locul din *Vita* invocat aici reia mărturisirea despre care Sfântul Maxim îi relatează în testamentul său duhovnicesc ucenicului său Anastasie Monahul (PG 90, 132 A). În traducerea dată *Epistolei Sfântului Maxim către Anastasie* de către Diac. Ioan I. Ică jr., în ed. Deisis, 2004, p. 170, pasajul sună astfel: „Căroră le-am răspuns: «*Fericind pe Petru pentru cele ce le-a mărturisit frumos despre El (Mt. 16, 17), Cel ce este Dumnezeuul a toate a arătat că Biserica universală [catholică] este mărturisirea dreaptă și mântuitoare a credinței în El. Eu însă vreau să aflu mărturisirea pe baza căreia s-a făcut unirea tuturor Bisericilor și, dacă este bine făcută, nu mă voi înstrăina de ea*” (subl. I.I.jr). S-ar părea că Hans Urs von Balthasar forțează interpretarea acestui loc cu intenția de a fabrica o dovadă istorică în favoarea primatului lui Petru și a dogmei infailibilității scaunului Romei. Ne frapază paralela dintre sensul pe care Hans Urs von Balthasar îl dă afirmației maximiene de mai sus și interpretarea „romană”, dată îndeobște de teologii romano-catolici, locului de la Mt. 16, 18, „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea...”. Paralela se susține și în ceea ce privește lectura ortodoxă dată ambelor locuri, astfel că interpretarea dată locului de la Mt. 16, 18 constituie paradigma pentru interpretarea celui din *Epistola către Anastasie*. Afirmația Sfântului Maxim privește mărturisirea Sfântului Apostol Petru ca tip al mărturisirii care întemeiază Biserica, a acelei mărturisiri prin care este probată întemeierea unei comunități în Adevăr. Centrul de greutate al argumentării Sfântului Maxim nu stă în *persoana* lui Petru, ci în *faptul mărturisirii* după modelul lui Petru. Parafrazând: nu Petru este Biserica, ci „mărturisirea dreaptă și mântuitoare a credinței” este Biserica. Cf. nota 3, dedicată locului de către Diac. Ioan I. Ică jr; *n. tr.*].

intelectual. Chiar dacă îndeplinise funcția de apocrisiar în Bizanț, Papa Grigorie cel Mare nu stăpânea limba greacă. Honoriu I eșuase în fața șireților bizantini și a distincțiilor lor subtile și obscure, și a trebuit să fie apărat de succesorii săi prin amare bătălii de ariergardă; un alt papă originar din Răsărit, ierusalimiteanul Teodor I, a strâns rândurile pe cât s-a putut și a făcut virajul spre independență. Sfântul Maxim, rămânând cu modestie în culise, a fost sufletul Sinodului de la Lateran; cel puțin două canoane ale acestuia (10 și 11) provin de la el; călugării greci, care aveau cinci mănăstiri în Roma, l-au sprijinit neobosiți pe Sfântul Maxim în calitate de mijlocitori și traducători²⁴. Și chiar dacă această victorie grecească nu s-a bucurat în primă instanță de mare ecou și a fost aproape cu totul ignorată în Bizanț²⁵, martiriul Papei și al Sfântului Maxim și al celor dimpreună cu ei i-a conferit un prestigiu de durată, fără de care victoria finală, obținută aproape fără de efort la cel de-al treilea sinod de la Constantinopol (680-681), nu ar fi fost posibilă. Este adevărat, între timp leviatanul politic fusese răpus, invazia arabă ducând la abandonarea politicii de căutare a unirii cu monofiziții: însă ce însemnătate mai pot avea aceste zgomote de fundal comparate cu faptul că hristologia Mărturisitorului, organic înflorită din cea a Calcedonului, a fost proclamată pur și simplu ca fiind identică cu cea a Bisericii universale²⁶?

²⁴ E. Caspar, „Die Lateransynode von 649“, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51 (1932), pp. 75-137. Johannes Pierres, *Sanctus Maximus Confessor princeps apologetarum synodi lateranensis anni 649* (diss., Universitatea Gregoriană din Roma, 1940); cf. B. Altaner, *Theologische Revue* 41 (1942), pp. 50-51.

²⁵ Maxim însuși a considerat imediat Sinodul de la Lateran drept cel de-al șaselea ecumenic (PG 91, 137 D-140 A), sprijinindu-se pe puterea doctrinară a cheilor Romei. În sens tehnic, el a avut dreptate, întrucât Sinodul de la 649 poate fi considerat primul act al celui din 680-681.

²⁶ Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum...*, ed. XI (1908), pp. 289-292.

II

Dumnezeu

1. Raza cea din întuneric

a) *Dialectica transcendenței*

Σκότους ἄκτις, „raza care izvorăște din întuneric”: imaginea rezumă teologia Sfântului Dionisie Areopagitul și, în aceeași măsură, și pe aceea a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Această teologie reprezintă încununarea unei tradiții de o întindere aproape imposibil de cuprins, în care se regăsesc gânditori greci, evrei și creștini, care au celebrat cu toții transcendența divină. Dacă la Platon și Aristotel piscul cel mai înalt al Ființei trona încă în iradierea unei lumini – chiar dacă inaccesibilă și răpitoare –, curând o negură învolburată venită din Răsărit s-a adunat în jurul vârfului olimpic, făcându-l să pară tot mai abrupt, până când acesta dispare în ceea ce este cu totul incomprehensibil. Dumnezeu cel tot mai transcendent mărturisit de către scrierile apocaliptice iudaice, în mărturisirea Căruia anumite filoane ale revelației biblice supralicitează, Dumnezeul cel mai presus de *energiile* divine, *logoi*, îngeri, stăpânire, pronie și bunătate al lui Filon, „Abisul” de nepătruns al gnosticilor, „Tatăl Cel mai presus de ființe” [*überwesentlich*] al lui Origen, Binele supraexistent [*überseiend*] al lui Plotin, Dumnezeul pe Care iubirea nu este capabilă să Îl prindă din urmă și Care scapă vederii despre care vorbește Sfântul Grigorie al Nyssei – toate acestea au constituit trepte către „teologia mistică” a Areopagitolui, cel care a dat conceptului transcendenței maxima expresie.

Această transcendență nu își găsește însă rezolvarea decât în condiționarea și complinirea venite odată cu afirmarea și impunerea conceptului imanenței depline. Stoicii și, înaintea lor, Heraclit și Parmenide pregătiseră calea acestei reflecții asupra imanenței. Dacă însă, pentru ambele extreme presocratice, transcendența și imanența se reduc la una – fie lumea învăluind în sine Zeul (Heraclit), fie Zeul dizolvând în sine lumea (Parmenide) –, iar la stoici Logosul locuitor în lume nu mai are puterea de a se ridica la statutul unei divinități absolute și transcendente, odată cu Filon și încă mai accentuat cu apologetii creștini începe să se dezvolte adevărata dialectică a transcendenței și imanenței. În locul contradicției eline, care fie, ca în cazul lui Platon, a fost în măsură să descrie lumea drept o umbră decăzută a Ideii în sine transcendente, fie, ca în cazul lui Aristotel și al stoicilor, a perceput-o aproape numai ca pe un concept-limită al lumii absolute, imanent-divine; în fine, în locul tragicizantelor sisteme gnostice, care nu au putut face altceva decât să așeze pe Dumnezeu și lumea într-o opoziție radicală, pe care în zadar s-au străduit să o atenueze prin nesfârșite intermediari, începutul erei creștine aduce cu sine dezvăluirea unei noi perspective, potrivit căreia transcendența și imanența nu pot sta decât împreună, sprijinindu-se reciproc. Tocmai Dumnezeu, Cel prin excelență aflat deasupra lumii, Care posedă în chip absolut și suveran puterea și deplinătatea ființei, trebuie să fie înăuntrul fiecărui lucru care poate reclama în vreun fel numele de ființă [*Sein*]. În spațiul Revelației se maturizează această înțelegere fundamentală a faptului că absolutul lui Dumnezeu și finitudinea și relativitatea lumii nu se exclud reciproc. La Filon, prin sinteza platonismului și stoicismului pe fundalul Scripturii, această unitate apare ca deja în curs de realizare, chiar dacă se află perpetuu în pericolul de a aluneca într-o parte sau alta. Odată însă ce această idee a fost prinsă, ființele intermediare ale gnosticilor au putut primi o funcție nouă, pozitivă. Rolul acestora nu se mai limita la acela de a fi simple punți între poli opuși – dacă nu cumva chiar ostili –, ci dintr-odată ele au putut întruchipa modurile apropierii de lume, ale imanenței lui Dumnezeu: iradierile Sale iconomice și energiile. Și imediat ce Sophia [Înțelepciunea], punctul focal al acestei purtări de grijă față

de lume, a fost dezvăluită în creștinism ca fiind Logosul personal identic cu Hristos cel întrupat, au dispărut toate îndoielile cu privire la posibilitatea reconcilierii dintre Dumnezeu și lume.

Nu este mai puțin însă adevărat că vechile modele aveau să reziste încă multă vreme. Ele bântuie prin fragmentele gnostice și proiecția despre lume a lui Clement [Alexandrinul], capătă nesperat spațiu la Origen, care subordonează, ca pe niște emanații, Persoanele divine unele altora și ia în manieră gnostică lumea trupească drept căderea din transcendent, răsună încă în asceza și mistica monastică spiritualistă și nu dispar cu totul nici măcar din marea mistică a Capadocienilor. Ecurile durerii nu ne pot însă înșela: marile armistițiu între Dumnezeu și lume a fost definitiv încheiat. O mărturisește și grandioasa viziune a Ființei propusă de Plotin, care poate fi înțeleasă pe deplin numai din perspectiva creștină și care se opune în chip hotărât și polemic denunțării lumii de către gnoză. Iar dacă la Plotin răul rămâne înlănțuit de materie, Sfântul Dionisie Areopagitul se încumetă să facă un pas mai departe și să extindă pacea divină și peste aceasta. Odată cu el se realizează reconcilierea finală a platonismului cu stoicismul, acordul dintre intuiția unui supracosmic absolut și viziunea unei lumi care tocmai prin diversitate, non-identitate, opoziții și relativitate se desăvârșește pe sine ca cosmos deplin. Dumnezeu, Cel cu totul străin tuturor, este în același timp aproape și interior fiecărei creaturi, păzind-o, păstrând-o și împlinind-o în unicitatea și non-dumnezeirea ei. Așadar, nu numai teologia negativă, pe care într-adevăr o dezvoltă până la ultimele consecințe și o încununază, reprezintă contribuția hotărâtoare a ilustrului necunoscut, ci și înțelegerea de netăgăduit a faptului că această negativitate poate fi susținută numai de către o pozitivitate, dusă la rândul ei până la ultimele consecințe: tocmai de aceea Dumnezeu cel fără-de-nume posedă toate numele lucrărilor Sale. Este un Dumnezeu mai mare Acela Care nu numai că Se definește a fi Cel cu totul altceva decât lumea, ci și dovedește acest fapt-de-a-fi-cu-totul-altceva [*Anderssein*] prin aceea că poate acorda acestei alterități [a creaturii; *n. tr.*] un conținut pozitiv, garanția persistenței și, prin aceasta – peste abisul încă persistent –, o asemănare reală cu El.

Mai rămânea oare vreun pas de făcut dincolo de ceea ce realizase Sfântul Dionisie? Da. Iar acest pas avea să îi revină nimănui altuia decât Sfântului Maxim Mărturisitorul. Sfântul Dionisie adaptase schema „ființelor intermediare” în dublă formă: așa cum Origen o preluase de la gnoză și o perpetuase (ca întipărire cosmică, iconomică, a Logosului dumnezeiesc și ca împărțire în trepte a spiritelor, după gradul căderii fiecăruia de la Dumnezeu) și cum Plotin sistematic o extinsese (ca trepte ale emanațiilor Unului-primordial). Să ne oprim pentru o clipă asupra acestor două modele.

Analizate *după calitatea lor de fundamente ale creației* – precum: „ființarea-în-sine”, „viața-în-sine”, „spiritul-în-sine” etc. –, **potențele faptului-de-a-fi** posedă o subzistență pe care am putea-o descrie ca între-Dumnezeu-și-lume [*zwischen-Gott-Welt-liches Dasein*]. Analizate *după origine*, aceste potențe sunt Dumnezeu Însuși, în măsura în care El poate fi participat. Analizate „după participare”, ele sunt lumea, în măsura în care aceasta participă la El, încearcă să explice Sfântul Dionisie. În al doilea rând, el a adoptat însă și imaginea ierarhiei creaturilor, acea grandioasă **scară cerească** (deja descrisă de Filon), pe care coboară într-o înlănțuire neîntreruptă făpturile, de la serafimul cel mai de sus, care stă înaintea feței lui Dumnezeu, până la ultimul vierme și fărâma de țărână, în rezonanța mereu scâzândă a sublimei muzici – scară pe care făpturile înlănțuite de eros execută veșnicul dans al coborârilor iubitoare înspre noi și al de-dor-rănitelor purificări înălțătoare.

Oricât de răpitoare ar putea fi această imagine a lanțului de aur al ființelor, care la capătul de sus atinge degetul lui Dumnezeu și se întinde coborând până la marginea nimicului, acest con de lumină, care plecând de la sursa cea mai strălucitoare se lărgește încetul cu încetul în coborâre, trecând de la intensitatea pură la cea diluată, apoi în jocuri de culoare și chiar și în întunecimi, până când în cele din urmă se stinge –, ea amenință la urma urmelor să periclitizeze înțelegerea de-abia atinsă a acelei unități în care se regăsesc transcendența cea *peste* toate și imanența cea *întru* toate-câte-sunt-ființă și să o deturneze în favoarea unei lupte între existență [*Sein*] și nimic (materie), între întuneric și lumină. Se cade însă a fi admis că, la Sfântul Dionisie, motivul emanațiilor și acela al

ierarhiei rămân ferm încadrate de acelea încă mai fundamentale ale dialecticii teologice pozitive și negative, și, în consecință, nu apucă să-și manifeste potențele interioare.

Sfântul Maxim Mărturisitorul va fi acela care va exclude efectele latente ale acestor motive contrare și va reconcilia definitiv viziunea ierarhică asupra faptului-de-a-fi cu analogia structurilor fundamentale sesizabilă ca funcționând între Dumnezeu și lume. La el dispar realmente emanațiile „faptului-de-a-fi-în-sine” [*Sein-an-sich*, existența obiectivă], ale „Vieții în sine” ș.a.m.d., acestea fiind înlocuite de principii universale neechivoc cosmice, pe care le numește „integralități” [sau „totalități”, *Ganzheiten*], καθόλα*. Asupra rațiunii și implicațiilor acestei transformări vom reveni pe îndelete mai târziu. Dispar de asemenea la Sfântul Maxim cele trei întreituri ierarhii areopagitice ale corurilor cerești, cu liturghia lor și cu oglindirea lor inferioară în ierarhia bisericească și în Liturghie. În locul lor trece în prim-plan tensiunea intracosmică dintre spiritual-inteligibil și lumea senzorial-fenomenală. În loc să privească neîmpiedicată spre înălțimi, în lungul „lanțului” întins al corurilor tot mai sublimate ale ființelor spirituale, cu scopul de a căuta divinitatea deasupra celor mai înalte coruri ale acestora, privirea scrutând după Dumnezeu în ambele sfere ale lumii – în simțuri și în minte, pe pământ și în cer – întâlnește o limită. Tocmai această mereu tot mai strânsă apropiere [*Zueinander*] a celor două, care compune lumea, devine loc al manifestării transcendentului; anume în această imanență, care se rotunjește pe sine, devine sesizabil Cel-cu-totul-altul [*das Ganz-Andere*].

Că acest al doilea motiv nu domină fără opreliști la Sfântul Maxim se poate desprinde din cele spuse în introducere: prin intermediul areopagiticelor, Origen este cel care își face simțită prezența

* Καθόλου este *universalul*, conceptul-pereche al *particularului*. E semnificativ că Hans Urs von Balthasar alege să nu îl redea prin *das Allgemeine*, „comunul”, „generalul”, după cum nu mai puțin semnificativ e că evită să echivaleze pluralul *kathola* prin *die Universalen* sau *Universalien*, poate pentru a nu trimite la *cearta universalităților*. Pentru *kathola*, el folosește fie *Totalitäten*, „totalități”, cuvânt care pare să redea mai degrabă dimensiunea exterioară, cantitativă sau numerică a conceptului, și în mod curent prin *Ganzheiten*, „întreguri”, „integralități”, „completitudini”, care transmite mai adecvat dimensiunea interior-calitativă a adjectivului καθόλου, „conform întregului”, „potrivit întregului” [*n. tr.*].

în fundamentele gândirii sale. Sfântul Maxim rămâne în acest punct un copil al timpului său și un discipol al învățătorilor săi. Pentru faptul de a fi reușit însă ca, în pofida acestor influențe, să își fi dezvoltat ideile fundamentale, el se numără printre cei mai însemnați gânditori creștini. Acest aspect decisiv este avut în vedere de Ferdinand Christian Baur, atunci când spune: „În măsura în care [Sfântul Maxim] s-a străduit, în lupta cu monoteliții, să conserve echilibrul celor două firi, în aceeași măsură el s-a opus și platonismului, care în tot cazul, așa cum Sfântul Dionisie Areopagitul o ilustrează, stă într-o înrudire foarte strânsă cu monofizitismul, fapt sesizabil mai ales în însăși tendința sa de a garanta omului o însemnătate independentă”¹. Am putea înlocui în acest pasaj „omul” cu „lumea” fără ca observația să-și piardă din valabilitate. Nu este mai puțin adevărat că Sfântul Maxim Mărturisitorul devine prin aceasta veriga de legătură către Eriugena, cel la care teologia areopagitică capătă un caracter mult mai pronunțat cosmologic. Însă, dacă în cazul acestuia, asimilarea lumii în procesul divin conduce la aspecte aproape panteiste și aproape că dizolvă cu totul caracterul pozitiv-hristologic, teologia Sfântului Maxim rămâne dominată de spiritul creștin al distincției dintre Dumnezeu și lume: ea nu este „liturghie cerească”, ca la Sfântul Dionisie, după cum nu este nici „gnoză cosmică”, ca la Eriugena, ci Liturghie Cosmică.

b) Dialectica analogiei

Motivul care ne va urmări pe întreg parcursul acestui studiu este, așadar, reciprocitatea transcendenței și imanenței lui Dumnezeu, din care decurge faptul în virtutea căruia Dumnezeu Își este Sineși unime în așa măsură, încât toate lucrurile care participă la El pot fi aranjate la fel de bine ca unități independente, stând atât în neasemănare reciprocă, cât și ca o totalitate compusă din părți aflate

¹ *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, Tübingen, 1842, p. 268.

în asemănare reciprocă. „Căci fiind pururea la fel pentru Sine și neprimind nici o prefacere prin schimbare, nici vreo creștere sau micșorare, li se va face tuturor toate, pentru covârșirea bunătății: smerit, celor smeriți, înalt, celor înalți și Dumnezeu prin fire, celor îndumnezeiți pentru El.”² Este precum adierea de vânt care le răzbate pe toate și, deși rămâne de neprins, este „prinsă” ca fiind aceeași în cele diferite. Ilie a simțit-o ca adiere de vânt lin, „căci de suflarea Lui se împărtășesc toate și este în toate și nu este cuprins de nici-una”³. „Cine ar putea înțelege și spune exact cum este Dumnezeu întreg în toate în chip comun și în fiecare dintre cele ce există în parte, în chip neîmpărțit și nedivizat, fără să Se multiplice în chip variat cu deosebirile nesfârșite ale lucrurilor în care este ca Cel cu adevărat existent [germ. *der Seiende*], și fără să Se contragă cu existența particulară a unuia, precum și fără să contragă într-o întregime unică toate lucrurile deosebite, ci este totul în toate, cu adevărat, Cel ce niciodată nu iese din simplitatea proprie neîmpărțită?”⁴

Aceasta era taina cea mai presus de pricepere a păcii dumnezeiești, cântată odinioară de Sfântul Dionisie, căreia Sfântul Maxim îi descrie acum contururile. Este simultaneitatea unei simplități supreme, care se odihnește în sine, și a unei de nedescris și de neelucidat duble comunicări a acestei unități, atât în *totalitatea**, cât și în *particularitatea* cosmică. Chiar dacă amenință să se reverse cu ostilitate una în cealaltă, opozițiile cosmice se resorb mereu în forma unității: individualul în total și acesta în acela⁵. Însă în nici unul dintre poli nu poate fi prinsă simplitatea divină – nici în cel al individualismului particular, nici în cel al unui totalitarism a-toate-dizolvant și fără de chip. Înăuntrul lumii, monada poate fi percepută doar ca „fluid al iubirii”, ca mereu oscilantă apropiere a contrariilor. Tot astfel descrisese și Sfântul Dionisie erosul dumnezeiesc: ca lichefiere a individului și totodată ca solidificare a particularului

² *Amb.*, PG 91, 1256 B [PSB 80, p. 225].

³ *In Div. Nom.* I, în PG 4, 208 C [Paideia, 1996, pp. 182-183].

⁴ *Amb.*, PG 91, 1257 B [PSB 80, p. 227].

* Sau „integralitatea”, „întregimea” [n. tr.].

⁵ Cf. comparația bizară, dar grăitoare oferită de Ioan de Scitopolis în scoliile *In Div. Nom.*, cap. IV, în PG 4, 269 C [Paideia, 1996, p. 196].

și singularului. În lume domnește mereu polaritatea dintre „cele care se împărtășesc și cele de care se împărtășesc; dar la Dumnezeu nu este așa”⁶. Acea polaritate, care aduce întreolaltă activul și pasivul și le obligă alternativ pe amândouă la a dăruii și a primi, acea vibrație interioară constituie ritmul fundamental al ființei lumii [*weltliches Sein*] și, prin urmare, și locul exact al prezenței lui Dumnezeu și al manifestării alterității Sale incomparabile [*Anderssein*]. Toate cele cosmice „mișcă sau sunt mișcate, lucrează sau sunt lucrate, contemplă sau sunt contemplate, vorbesc sau sunt vorbite [...] și ca să spun scurt: lucrând sau pătimind”⁷. În acest fapt de a fi al modelării reciproce a unuia pentru celălalt [*Einander-Zugestaltetsein*] al lucrurilor, în această relaționare (σχέσις) a lor vede Sfântul Maxim trăsătura de bază a faptului de a fi al lumii⁸. Nu poate fi, așadar, vorba de o pasivitate în sensul celei dorite de schema gândirii grecești și gnostice, potrivit căreia pasivitatea ar fi izvorât dintr-un principiu opus divinității, dintr-un Nimic, dintr-o materie primordială și, simultan, ar fi constituit atât baza, cât și sedimentele lumii, după cum nici nu se poate susține că ființele s-ar apropia de Dumnezeu în măsura în care ar lepăda această pasivitate și s-ar adăuga actului pur al lui Dumnezeu. Dimpotrivă, tot de la Dumnezeu vine și această pasivitate a creaturilor: ea nu se dizolvă prin faptul-de-a-fi al creaturii, de care este legată, după cum nici nu poate fi imperfecțiune pură, deoarece însuși faptul-de-a-fi-diferit de Dumnezeu reprezintă un fel de imitare a Lui*. În măsura în care creatura se apropie de perfecțiunea ei, se desăvârșește și pasivitatea specifică ei, până la măsura purei „pătimiti a lui Dumnezeu” (παθεῖν αὐτόν)⁹, fapt prin care, așa cum se va arăta, culminează și activitatea ei.

Astfel Dumnezeu se arată simultan superior lumii mai „pasive” materiale, cât și celei mai „active” spirituale, chiar dacă spiritul Îl oglindește mai luminos decât materia. Ființa Sa este „la

⁶ *In Div. Nom.* IV, în PG 4, 252 C [Paideia, 1996, p. 192].

⁷ *Amb.*, PG 91, 1296 A [PSB 80, p. 253].

⁸ *Cent. gnost.* I, 7; în PG 90, 1085 B; cf. *Amb.*, PG 91, 1153 B [FR 2, EIBMBOR, 2008, p. 158, respectiv, PSB 80, pp. 152-153].

* În însuși faptul-de-a-fi-altceva decât Dumnezeu, ne asemănăm Lui, *Cel-cu-totul-altul* decât lumea [*n. tr.*].

⁹ *Amb.*, PG 91, 1296 D [PSB 80, p. 254].

fel de (κατὰ τὸ ἴσον) inaccesibilă întregii zidiri văzute și nevăzute”¹⁰. „Distanța și deosebirea dintre Cel necreat și cele create sunt nesfârșite (ἄπειρον)”¹¹ – și încă mereu mai vaste și de nerecuperat. Acest lucru se poate vedea și din aceea că desăvârșirea creaturii se poate exprima numai prin paradoxul „dispariției”^{*} ei înaintea lui Dumnezeu (asemenea luminii unei stele în prezența soarelui)¹², metaforă care indică totuși în același timp plinătatea afirmării creaturii, ba chiar „împreună-arătarea acesteia cu Dumnezeu”¹³.

Numele imanent al lui Dumnezeu este, așadar, cel al existenței [*Sein*], cel transcendent este însă cel al neexistenței [*Nicht-Sein*], căci El nu este nimic dintre acelea pe care le-am putea numi existență. Însă cel de-al doilea nume este mai adecvat, căci negația implică un indiciu despre Dumnezeu în ceea ce El este în Sine, în vreme ce afirmația Îl arată numai în lucrările Sale cele din afară. Sfântul Maxim Mărturisitorul subscrie astfel afirmației tradiției ce coboară de la Filon până la Sfântul Grigorie al Nyssei, potrivit căreia despre Dumnezeu putem spune numai că este *acolo* [*Da-Sein*]^{**} sau *că* este [*Daß-Sein*], nu și ceea ce este [*Was-Sein*]¹⁴. Căci chiar și acest „a fi” [*Sein*] nu are prin el însuși conținut conceptual; îi lipsește conținutul, încă sesizabil în înțelesul lumesc al aceluși „(a fi) *acolo*” [*Da*]. Afirmatia și negația nu se mai contrazic:

Deci negațiile opuse afirmațiilor se conciliază cu acestea și se substituie între ele. Astfel, negațiile, indicând nu ce este Dumnezeu, ci ce nu este, se unesc cu afirmațiile din jurul faptului că este Acel ce nu este aceasta sau aceea; iar afirmațiile, indicând numai că este, dar nu și ce este Acela, se unesc cu negațiile în jurul faptului că nu este ceva cunoscut Acel ce este ceva. Rămânând strict în planul comparațiilor simple, ele indică opoziția antitezei (ἐξ ἀντιθέσεως), însă

¹⁰ *Ibidem*, PG 91, 1288 B [PSB 80, p. 248].

¹¹ *Ibidem*, PG 91, 1077 A [PSB 80, p. 79].

^{*} Mai degrabă, „obnubilare”, „pălire” sau „ascundere”, în sensul comparației Sfântului Maxim [*n. tr.*].

¹² *Ibidem* [PSB 80, p. 78].

¹³ *Cent. gnost.* I, 79; în PG 90, 1113 B [FR 2, p. 189].

^{**} *Da-Sein*, a fi prezent și lucrător, a exista concret, a „fi-în-lume” [*n. tr.*].

¹⁴ *Amb.*, PG 91, 1216 B; 1129 A; 1288 B [PSB 80, p. 195, respectiv, 128, 248-249].

aplicate la Dumnezeu, indică unirea extremelor prin coincidență (τῶν ἄκρων κατὰ περίπτωσιν οἰκειότης)¹⁵.

Tocmai acest joc al substituțiilor arată însă că el este circumscris spațiului descris de eforturile creaturii în jurul lui Dumnezeu, așadar că el nu Îl poate aduce în câmpul vizual pe Cel cu totul și în chip absolut Altul [*das ganz und gar Andere*]; nici negației, care prin specificul ei nu este limitată de vreo poziționare și trimite mereu în gol, nu-i reușește să-L surprindă pe Cel transcendent. Acesta se află dincolo de posibilitățile celor două modalități de cunoaștere. „El care este și se face tuturor toate, pentru cele ce sunt și se fac, dar nu este și nu se face pentru Sine Însuși nimic, în nici un chip, din cele ce sunt și se fac, ca Unul ce prin fire nu este compus și nu este împreunat cu nimic din cele ce sunt, și de aceea mai degrabă primește să se spună că nu este, fiind mai presus de existență. Căci, dacă ne este cu adevărat necesar să știm că există o deosebire între Dumnezeu și făpturi, trebuie să ne dăm seama că afirmarea Celui mai presus de existență stă în negarea celor ce există, și afirmarea celor ce există este totuna cu negarea Celui ce este mai presus de existență. Mai trebuie să ne dăm seama că amândouă atributele, adică atât existența, cât și neexistența, I se potrivesc Lui în chip propriu, și totuși nici unul nu I se poate da în chip propriu. Amândouă I se potrivesc Lui în chip propriu, cel dintâi afirmând existența lui Dumnezeu ca unul Care este cauza celor ce sunt, iar cel de al doilea negând, prin depășire supremă, că este cauza celor ce sunt. Dar totodată nici unul nu I se potrivește în chip propriu, deoarece nici unul nu înfățișează o afirmare despre ceea ce este după ființă și fire Cel căutat. Căci Cel ce nu este legat cu nimic prin fire, pe temeiul cauzei, nici cu existența, nici cu neexistența, Acela nu are nimic apropiat nici dintre cele ce sunt și se spun, nici dintre cele ce nu sunt și nu se spun. Acela are subzistența simplă, necunoștibilă, tuturor neapropiată, cu totul de netălmăcit și dincolo de orice afirmare și negare”¹⁶.

¹⁵ *Amb.*, PG 91, 1288 C [*PSB* 80, p. 249. Sublinierile și inserțiile de text grecesc îi aparțin lui H.U. von Balthasar; *n. tr.*].

¹⁶ *Myst.*, Prologul, PG 91, 664 AC [*EIBMBOR*, 2000, p. 12]; cf. *Cent. gnost. mosc.* 1, ed. Epifanovici, p. 33.