

"The human person is that in which new beginnings are continually being made. By contrast, a computer is not creative. It can do no more than recognize the material that it is fed into it, thereby disclosing interconnections and consequences of which we were previously unaware; but it not make new beginnings. The human person, on the other hand, is essentially open, always pointing beyond our present situation to a future as yet unrealized: "Even now we are God's children, but what will be has not yet been revealed to us" (1 John 3:2). Personhood is in this way a potent sign of hope. To be a human is to be endless varied, innovative, unexpected, self-transcending" (p. 32-33).

In the same way, the other chapters of the book are emphasizing contemporary problems and they deal with the way in which they determine the reorientation of contemporary theological discourse. The author is not afraid to speak about challenging subjects, but he is always capable to find answers and solutions starting from the interpretation of the Holy Scripture and the thoughts of the Holy Fathers. Stripped of moody, moralistic tone, of the stereotypical formulations with which our contemporary theologians often used us, his ideas are interesting, current, and easy to read. This is the reason why, Kallistos Ware is not only one of the most important Orthodox Theologians of nowadays, but also one of the most read and loved by the scientists from all confessional and cultural spaces.

**Pr. Drd. Maxim Morariu, Facultatea de Teologie Ortodoxă,  
Universitatea "Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca**

**Arhimandrit Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuire la Sfântul Maxim Mărturisitorul. Capete despre dragoste*, Traducere din limba greacă și Cuvânt introductiv de Ieromonah Agapie (Corbu), Arad, Editura Sfântul Nectarie, 2017, 163 p. \***

În ultimii ani, la editura arădeană Sfântul Nectarie au fost publicate o serie de cărți de-a dreptul excepționale, majoritatea dintre ele traduceri, precum Grigorie de Nyssa, *Omilii la Praznicele împărătești*, Chiril de Schitopolis, *Viețile pustnicilor Palestinei* (ediție bilingvă), Pierre Hadot (*Exerciții spirituale și filosofie antică, Studii de filosofie antică*) și mai multe *Tâlcuiri la Filocalie*, semnate de monahi athoniți Theoclit Dionisiatul, Evsevios Vittis și mai ales Emilianos Simonopetritul. În rândurile de mai jos voi avea în vedere volumul 5 din colecția amintită, cel semnat de Arhimandrit Emilianos Simonopetritul, *Tâlcuire la Sfântul Maxim Mărturisitorul. Capete despre dragoste*, într-o frumoasă traducere din greacă realizată de Ieromonahul Agapie (Corbu). Înainte de toate, trebuie spus că volumele publicate de această mică editură arată din ce în ce mai bine: excelent redactate – practic, nu am găsit nici o scăpare de tehnoredactare în cartea pe care o avem în

---

\* **Acknowledgement:** This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2016-0259, within PNCDI III.

## Recenzii

vedere (lucru extrem de rar întâlnit chiar și la marile edituri din Apus) – admirabil editată și aranjată în pagină, coperti cartonate cu suprapertă de calitate. Pe scurt, cărțile acestei edituri sunt niște bijuterii atent șlefuite.

Alegerea *Capetelor despre dragoste* pentru a fi tâlcuite nu este întâmplătoare, deoarece aceasta este cea mai populară scriere a Mărturisitorului. Pe lângă cele 22 de capete alese de Arhimandritul Emilianos (din totalul celor 400 maximiene) pentru a fi interpretate, volumul este deschis de un interesant Cuvânt introductiv: „De la Sfântul Antonie cel Mare la părintele Emilianos Simonopetrul sau despre căile tradiției rugăciunii curate” (pp. VII-XXI), semnat de Ieromonahul Agapie. Este interesant pentru că încearcă să-l apropie pe Maxim de o anumită tradiție. În acest studiu se amintește despre descoperirea din 1975 a unui codex din secolul al XIII-lea, în fondul de manuscrise al Muzeului Benaki din Atena<sup>19</sup>, care cuprinde o „colecție de sentințe duhovnicești ale ucenicilor faimosului Avvă Evagrie Ponticul” (p. VIII). Dintre acestea, cu mici intervenții stilistice, 88 de capete din această colecție – cu titlul *Κεφάλαια τῶν μαθητῶν Εὐαγρίου* (ce conține 198 de capete) – se regăsesc în *Capetele despre dragoste* maximiene<sup>20</sup>. Chiar J. Paramelle atrăsese atenția că această colecție ar fi putut sta la baza scrierii maximiene amintite, similitudinile între cele două texte fiind numeroase<sup>21</sup>.

Nimic mai adevărat ! Doar că influența lui Evagrie asupra lui Maxim a fost cercetată cu mult înainte de descoperirea manuscrisului menționat. Amintesc aici doar celebrul studiu semnat de Marcel Viller, „Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique”, în *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 11 (1930), pp. 150-184; 239-268; 331-336, și cel scris de Viller împreună cu Jacques Farges „La charité chez les Pères”, din *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, 1953, col. 523-569. Verdictul lui M.

---

<sup>19</sup> Joseph Paramelle, „Chapitres des disciples d'Évagre dans un manuscrit grec du musée Bénaki d'Athènes”, în *Parole de l'Orient: revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes*, 6-7 (1975-1976), pp. 101-113. De fapt, manuscrisul a fost descoperit de Evrydiki Lappa-Zizika și catalogat în 1991 (E. Λάππα-Ζίζικα, Μ. Ρίζου-Κουρουπού, *Κατάλογος ελληνικών χειρογράφων τοῦ Μουσείου Μπενάκη 10ος – 16ος αἰ.*, Ἀθήνα, 1991, 103-106 = ἀρ. 53 (TA 72), φ. 193v-204).

<sup>20</sup> [Évagre le Pontique] *Chapitres des disciples d'Évagre*, Édition princeps du texte grec, introduction, traduction, notes et index Paul Géhin, Paris, Cerf (SC 514), 2007. Maximos Constans apreciază că „the discovery of the Evagrian chapters offers us a rare and important glimpse into the mind and working methods of Maximos the Confessor. In the *Chapters on Love*, an early work written by 626, Maximos sets forth the Orthodox view of the spiritual life by curbing and correcting Evagrius's overwhelming emphasis on knowledge. The Confessor seems to have realized, however, that the transformation he envisioned required more than a mere revision of isolated passages in random texts” (Maximos Constans, „'Nothing is Great than Divine Love': Evagrius of Pontos, St Maximos the Confessor, and the *Philokalia*”, în Andreas Andreopoulos and Graham Speake [eds.], *Rightly Dividing the Word of Truth. Studies in Honour of Metropolitan Kallistos of Diokleia*, Oxford, Bern, Peter Lang, 2016, p. 72).

<sup>21</sup> J. Paramelle, *art. cit.*, pp. 112-113; vezi și comparația de la n. 24.

Viller este unul radical cu privire la influența lui Evagrie asupra lui Maxim și, din păcate, a fost preluat fără discernământ de mulți exegeți contemporani.

Cred că pentru o înțelegere mai adecvată a acestei posibile influențe, este necesară o scurtă prezentare a contextului care ar fi putut genera această situație. Totul pare să fi plecat de la o criză, numită de exegeți „prima criză origenistă”, care s-a petrecut cu precădere în pustia Egiptului între anii 399 și 403. În timpul acestor evenimente, simpli monahi au devenit pentru întâia oară în istorie un factor important de putere, ca urmare a amenințării cu moartea a episcopului dacă nu-l condamnă pe Origen<sup>22</sup>. Evagrie moare în 399. Cea de-a „doua criză origenistă” s-a manifestat mai ales în Palestina secolului al VI-lea, iar cei „vinovați” de răspândirea ideilor origeniste erau considerați Didim cel Orb și Evagrie. H.-U. von Balthasar vorbește la un moment dat despre faptul că Evagrie poate fi considerat „mai origenist decât Origen”. Însă primul care l-a acuzat pe Evagrie de „origenism” a fost Ieronim, într-o *Epistolă* (133, 3; ed. Labourt VIII, p. 53) din anul 414. Nu trecuseră decât cincisprezece ani de la moartea lui Evagrie, dar până la condamnarea oficială a fost necesar mai bine de un secol. Spre deosebire de edictul imperial din 543, care se referea explicit doar la Origen, condamnarea din 553 a fost pronunțată nu doar împotriva alexandrinului, ci și împotriva lui Evagrie și Didim cel Orb. De asemenea, la conciliu din 649, Lateran (canonul 18; Mansi X, 1157 a-b) – acolo unde Maxim a jucat un rol important (exegeții spun că ar fi redactat chiar actele acestui conciliu)<sup>23</sup> –, numele lui Evagrie este asociat cu acela al alexandrinilor Origen și Didim cel Orb<sup>24</sup>. Ceea ce înseamnă

<sup>22</sup> Pentru detalii, vezi Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, traducere de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 1997, p. 61.

<sup>23</sup> Chiar fără să fie ratificat de împărat, Maxim considera sinodul de la Lateran (649) drept un Sinod Ecumenic (*Op. th. Pol.* 11, în *PG* 91, 137 D). În mai multe texte ale sale, R. Riedinger a arătat că Maxim și apropiații săi au redactat actele acestui sinod de la Lateran (5-31 octombrie 649), „un conciliu oriental pe teren roman”, unde Maxim a fost o prezență extrem de activă. Mai exact, la îndemnul Sfântului Maxim, papa Martin I (649-655) a convocat acest conciliu. Pentru participarea lui Maxim la conciliul din Palatul Lateran, pe ale cărui acte bilingve (greacă și latină) Maxim semnează „Maximus humilis monachus”, vezi Johannes Pierres, *Sanctus Maximus Confessor, princeps apologetarum synodi Lateranensis anni 649* (Pars historica), Diss. Pontificia Universitas Gregoriana, Rome, 1940; potrivit editorului actelor conciliului de la Lateran (649), R. Riedinger, însuși Maxim ar fi redactat în greacă aceste documente (Rudolf Riedinger, *Aus den Akten der Lateran-Synod von 649*, *Byzantinische Zeitschrift*, 69 (1976), pp. 17-38; Idem, *Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 29 (1980), pp. 37- 59; Idem, *Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner*, în F. Heinzer, C. Schönborn [éds.], *op. cit.*, pp. 111-121; Andrew J. Ekonomou, *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752* (Roman Studies: Interdisciplinary Approaches), Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007, în special cap. III, pp. 79-112.

<sup>24</sup> Pentru condamnarea origenismului din 543, vezi Antoine Guillaumont, *Les «Képhalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5), Paris, Éditions du Seuil, 1962, pp. 133-166. Cu

## Recenzii

că Maxim a citit fără nicio îndoială scrierile lui Evagrie, mai ales *Kephalaia gnostica* (așa cum a arătat cu argumente M. Viller, în articolul „Aux sources de la spiritualité...”). La rândul său, A. Lévy reține două puncte esențiale din discuția savanților cu privire la influența lui Evagrie asupra lui Maxim: 1. Maxim a citit *Kephalaia* – totuși, el a citit această scriere în siriacă, deoarece nu citează după versiunea originală, ci după cea amendată de redactorul siriac (Filoxen de Mabboug, cel mai probabil). Această cunoaștere a limbii siriace (de către Maxim) confirmă *Viața* cu aceeași origine: până la mijlocul secolului al VII-lea, siriaca este limba vorbită în mănăstirile palestinieni, înaintea limbii grecești; 2. Maxim se inspiră din scrierile evagriene – mai exact din locurile în care acestea din urmă, au fost în mod artificial alcătuite după o interpretare conformă cu a Părinților (și cu a lui Dionisie implicit) pierzându-și astfel ceea ce dădea savoarea lor heterodoxă. Situație ce-l determină pe A. Lévy să inverseze teza lui I. Hausherr (din articolul „Ignorance infinie”, în *Orientalia Christiana Periodica*, 2 (1936), pp. 351-362, potrivit căreia Maxim prin cuvinte dionisiene a exprimat idei evagriene) și să afirme că Evagrie este suprapus peste Dionisie și nu invers: prin cuvinte evagriene, Maxim nu a făcut decât să exprime idei dionisiene<sup>25</sup>.

Plecând de la același studiu de pionierat, semnat de M. Viller, „Aux sources de la spiritualité...”, A. Guillaumont<sup>26</sup> apreciază că Maxim a împrumutat de la Evagrie nu doar forma în care a scris *Capetele despre dragoste*, ci, în mod frecvent, face doar o parafrază a scrierilor sale. Totuși, Maxim se referă explicit la Evagrie, numindu-l, în două locuri din scoliile la *Corpus Dionysiacum*: 1. Scolia la *Ierarhia bisericească*, VI, 6, unde sunt citate două sentențe din *Képhalaia Gnostica*: „Evagrie, în capitolul 78 al sutei a doua, zice: « Fiecare ceată a Puterilor cerești constă fie din cele de jos, fie din cele de sus și din cele de jos ». Și în capitolul 19 al acelei sute zice: « Din starea îngerească și arhanghelească se produce starea sufletească; iar din cea sufletească cea demonică și omenească; iar din cea îngerească iarăși apar îngerii și demonii »” (trad. Stăniloae, p. 116)<sup>27</sup> și Scolie la *Ierarhia cerească*, VII, 3 (în traducerea lui Stăniloae este scolia VII, 4), unde Evagrie este calificat drept ἀνοσιός, adică „impios”, fără evlavie („Iar că este unitate și monadă o spune și

---

privire la anti-origenismul lui Maxim s-a pronunțat Policarp Sherwood, în lucrarea devenită clasică *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Studia Anselmiana 36, Romae, Herder, 1955. Două decenii mai târziu, cercetătorul argentinian, José Julián Prado, a aratat în volumul *Voluntad y Naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor* (Río Cuarto, Ediciones de la Universidad Nacional de Río Cuarto, 1974) că poziția maximiană s-a construit ca o reacție de fond la origienismul evagrian. Un demers similar a susținut și părintele Stăniloae în toate studiile și notele care însoțesc traducerea textelor maximiene în română.

<sup>25</sup> Antoine Lévy, *Le créé et l'incrée. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: aux sources de la querelle palamienne*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 488, n. 3.

<sup>26</sup> A. Guillaumont, *op. cit.*, pp. 164-165.

<sup>27</sup> Interesant este faptul că textul grecesc al acestor două sentențe este păstrat datorită acestor scoli. Plecând de la observația lui Otto Zöckler, A. Guillaumont precizează că textul evagrian citat de scoliast, II, 78, corespunde literal textului din anatematismul 5, din anul 553 (pentru detalii vezi A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 158).

Evagrie cel necuvios, care zice în capitolul III al sutei a doua, aceasta: « El este monada, fiindcă dumnezeirea este simplă și neîmpărțită; pentru aceea este monadă, ca să vorbim aritmetic, e simplă și necompusă: și de aceea e unitate, pentru că Sfânta Treime e unită și în ea însăși, dar și unește cu ea pe toți cei ce se apropie de Ea, după spusa din Evanghelie: *Ca să fie una, precum noi una suntem* (Ioan 17, 11) »<sup>28</sup>; trad. Stăniloae, p. 51)<sup>28</sup>.

Din cele de mai sus nu reiese că Maxim ar putea fi încadrat cu ușurință în tradiția evagriană. Așadar, nu se poate susține întrutotul faptul că „prin mijlocirea scrierilor lui Evagrie și a ucenicilor săi, Sfântul Maxim își înfinge adânc una din rădăcini în tradiția monahală egipteană contemplativă, căreia îi dă o fericită dezvoltare suplimentară, în acord cu câștigurile teologice survenite între timp” (p. X)<sup>29</sup>. Fără nici o îndoială, tradiția ascetică – nu exclusiv cea evagriană – a avut o influență considerabilă mai ales asupra scrierilor de tinerețe ale Mărturisitorului<sup>30</sup>, iar aceste „conexiuni profunde între scrierea maximiană și scrierile din pustia Egiptului” nu reies doar din *Capete despre dragoste*, ci și din alte scrieri ale Sfântului Maxim, precum *Liber asceticus*, spre exemplu.

Mai mult decât atât, cu toate că unii exegeți îl văd dependent de tradiția evagriană, Maxim pare că se desparte de monahul pontic, care afirma că „daca ești teolog, te rogi cu adevărat, și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog” (*Despre rugăciune*, cap. 60, în *Filocalia I*, 1946, p. 81), atunci când spune că „practica rugăciunii este mai înaltă decât teologia”<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Cu privire la această sentență, II, 3, a lui Evagrie și corectitudinea citării ei din scolia la *Corpus Dionysiicum*, vezi A. Guillaumont, *op. cit.*, p. 165, n. 140.

<sup>29</sup> Maximos Constans recenzează ediția din 2015 a lucrării lui ΑρχΙμ. ΑΙμιλιανού, *Περὶ Ἀγάπης: Ἑρμηνεία στὸν ἅγιο Μάξιμο* (Αθήναι, Ἰνδίκτος, 2015). Acest text este accesibil la adresa: [https://www.academia.edu/23174209/Commentary\\_on\\_Maximos\\_the\\_Confessor\\_Chapters\\_on\\_Love\\_by\\_Arch\\_Aimilianos](https://www.academia.edu/23174209/Commentary_on_Maximos_the_Confessor_Chapters_on_Love_by_Arch_Aimilianos). În acest text nu se amintește nimic despre ideea care stă la baza interpretării propuse de traducătorul român al scrierii pe care o avem în vedere. Această recenzie nu este menționată în ediția publicată la Editura Sfântul Nectarie. De asemenea, nu este menționată nici introducerea pe care o face Nikolaos Loudovikos, pp. 7-16, la această ediție.

<sup>30</sup> Influența lui Evagrie Ponticul, Macarie, Diadoh al Foticeii, Marcu Ascetul asupra lui Maxim a fost evidențiată de Marcus Pleded, „The Ascetic Tradition”, în Pauline Allen and Bronwen Neil [eds.], *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 164-176. Pentru rolul pe care l-a avut Macarie asupra gândirii lui Maxim vezi Idem, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004. În opinia unui exeget avizat al scrierilor patristice, „Scholars have debated the degree of Evagrius’ influence on Maximus, but these debates have not been entirely conclusive” (M. Constans, *art. cit.*, p. 61).

<sup>31</sup> Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, 46, traducere din limba greacă veche și note de Laura Enache, ediție îngrijită, studiu introductiv, indici, bibliografie și note de pr. Dragoș Bahrim, Iași, Doxologia, 2012, p. 113. Pentru influența lui Evagrie asupra lui Maxim ar trebui consultată și teza de doctorat (nepublicată) a lui Griet Van der Herten, *De taal van Evagrius Ponticus en Maximus Confessor. Lexicografische en stilistische vergelijking van ‘De oratione’ met ‘De caritate’*, Leuven, 1984.

## Recenzii

Maxim nu-l urmează pe Evagrie nici atunci când are în vedere cunoașterea (γνώσις) și iubirea (ἀγάπη). Dacă în textele sale, monahul din pustia Egiptului susține superioritatea *cunoașterii* față de *dragoste*; la Maxim, raportul este clar inversat<sup>32</sup>. H.-U. von Balthasar îmi pare că sintetizează corect poziția Sfântului Maxim Mărturisitorul, care nu s-ar reduce nici la „liturgia cerească” a lui Dionisie Areopagitul, nici la „gnoza cosmică” a lui Evagrie sau Eriugena, ci se împlinește într-o „liturgie cosmică”<sup>33</sup>.

Revenim la textul nostru, unde suntem înștiințați că Arhimandritul Emilianos ar realiza o „tâlcuire modernă, pe filiația teologică și duhovnicească” (p. VII). Mai mult decât atât, Ieromonahul Agapie susține că atât scrierea maximiană *Capete despre dragoste*, cât și „tâlcuirea Părintelui Emilianos sunt legate de un foarte vechi și autentic filon al spiritualității monahale răsăritene” (p. VIII) sau „bine camuflat vreme de secole, stratul evagrian al scrierii Sfântului Maxim a fost scos la iveală de tâlcuirea Părintelui Emilianos” (p. XIV). Intenția traducătorului este clară, însă o afirmație a Arhimandritului m-a pus pe gânduri (bune): „Rugăciunea curată are înțelesul pe care îl întâlnim la Părinți, între care se numără și Sfântul Maxim și Cuviosul Nil, din veacul al V-lea. Rugăciunea curată este cea care se face fără imagini și înțelesuri, fără participarea altui element, adică fără formă, fără chip” (p. 48; vezi și p. 63: „Rugăciunea curată înseamnă rugăciune fără nicio imagine mentală sau vreun gând în minte”). Or, este cel puțin ciudat că Emilianos nu știe că o parte din textele lui Evagrie s-au păstrat în limba greacă între scrierile altor autori, câteva dintre ele, dintre care *Cele 153 de capete despre rugăciune*, sub numele lui Nil Ascetul (Sinaitul). Greu de crezut că monahul athonit nu cunoaște acest fapt și totuși preferă să-l numească explicit pe Sinait și nu pe Evagrie, care nu este menționat nici măcar odată în scrierea pe care o avem în vedere. În optica mea, dacă Arhimandritul ar fi dorit să scoată la iveală „filonul evagrian” din scrierile lui Maxim, ar fi făcut-o în mod explicit, menționându-l și pe Evagrie.

Pentru monahul pontic și discipolii săi, „rugăciunea este dincolo de νοήματα și θεωρήματα, care constituie chiar un obstacol în practicarea ei”<sup>34</sup>. Mai mult decât atât,

---

<sup>32</sup> Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, traducere din limba engleză de Anca Popescu, București, Sofia, 2005, p. 316 și p. 354. În mod corect, Thunberg evidențiază faptul că Jacques Farges și Marcel Viller, în articolul „La charité chez les Pères”, din *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II, 1953, col. 553 *sqq.*, nu fac nici o deosebire între Evagrie și Maxim cu privire la acest subiect. În studiile sale, și Maximos Constans evidențiază faptul că Sfântul Maxim pur și simplu înlocuiește cuvântul „cunoaștere” din scrierile lui Evagrie (Ἡ γνώσις τοῦ Θεοῦ) cu „dragoste” (Ἡ εἰς Θεὸν ἀγάπη). „We can safely conclude, that Maximos is not simply an uncritical 'compiler' of Evagrian sentences, and that originality of the Chapters on Love consists in establishing love at the heart of a system which tended to marginalize it in favour of knowledge” (M. Constans, *op. cit.*, p. 68).

<sup>33</sup> H.-U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen, Einsiedeln*, Johannes-Verlag 1961<sup>2</sup>, p. 78.

<sup>34</sup> Paul Géhin, *Introducere la Chapitres des disciples d'Évagre...*, p. 57.

„rugăciunea reprezintă forma superioară de activitate a intelectului<sup>35</sup> [...]. În forma sa cea mai înaltă, rugăciunea este definită drept o « stare fără formă » (ἀνειδος 39 și 147). Intelectul nu se lasă distras nici de reprezentările lumii sensibile nici de « teoriile » contemplației (6, 39, 58 și 85) și nu admite nici o formă (μορφή) a lumii sensibile (79)»<sup>36</sup>.

Pentru a vedea în ce măsură Maxim urmează învățătura evagriană a rugăciunii ca « stare fără formă » trebuie, în primul rând, să vedem dacă termenii menționați mai sus se regăsesc în *Capetele despre dragoste*. Într-adevăr, termenul ἀνειδος are trei ocurențe (II, 4, 61 și IV 42). Dintre aceste locuri maximiene, doar unul (II, 4) este tâlcuit de Emilianos în cartea pe care o avem în vedere: „lucrarea poruncilor este să facă simple imaginile mentale (νοήματα) ale lucrurilor, iar lucrarea citirii și a contemplației este să facă mintea imaterială și fără formă (ἀνειδος). De aici vine faptul de a te ruga neîmprăștiat” (trad. Agapie Corbu, vezi și nota explicativă de la p. 30 pentru traducerea substantivului νοήμα). În ed. Aldo Ceresa-Gastaldo, 1963, capătul (II, 4) pe care îl avem în vedere se găsește la p. 90. D. Stăniloae traduce astfel acest fragment: „Rostul poruncilor este să se facă simple înțelesurile lucrurilor; iar al citirii și al contemplării, să facă mintea nepământescă și fără formă. Aceasta îi dă puțința de a se ruga fără împrăștiere” (*Filocalia* II, Humanitas, 2005, p. 64; vezi și nota 44).

În interpretarea Arhimandritului Emilianos, „imaginea mentală, pentru că este ceva al nostru, are multă putere, e plină de viață și ne umple, iar atunci Dumnezeu nu mai poate să intre” (p. 33). Or, nu știu dacă această tâlcuire – unde este vorba despre umplere și golire a unui spațiu – redă întocmai mesajul maximian. Această perspectivă spațială pare a avea mai degrabă un rol pedagogic, decât unul antropologic sau teologic. Monahul athonit revine câteva rânduri mai încolo și ne spune că: „Desigur, eu continui să am un conținut, nu sunt pe deplin curat, dar nu simt nicio atracție față de imaginea din minte a lucrurilor” (p. 34). Ceea ce deschide deja o altă perspectivă.

La un moment dat, Emilianos alege să tâlcuiască capătul II, 12, unde Maxim vorbește despre tripartiția sufletului. Este adevărat că, în bună tradiție platoniciano-gregorianoevagriană, Κεφάλαια τῶν μαθητῶν Εὐαγγελίου, cap. 93 și 96 vorbesc despre cele trei facultăți ale sufletului (*psychē*): irascibilă (*thymikon*), concupiscentă/ poftitoare (*epithymētikon*) și rațională (*logikon*), inseparabile între ele; originalitatea acestei colecții de capete este dată de faptul că *logismoi* (gândurile) sunt dependente de aceste părți ale sufletului<sup>37</sup>. Arhimandritul athonit, în tâlcuirea sa (pp. 77-82), nu spune însă nimic despre proveniența plonică a acestei tripartiții<sup>38</sup>, despre care Evagrie însuși afirma că a preluat-o

<sup>35</sup> Cuvântul νοῦς (intelect, minte), care este identificat cu „omul interior” (2 Co. 4, 16) în cap. 58, apare de 70 de ori în Κεφάλαια τῶν μαθητῶν Εὐαγγελίου (Paul Géhin, *Introducere...*, p. 54).

<sup>36</sup> Paul Géhin, *Introducere...*, pp. 64-65.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>38</sup> Platon, *Republica* II, 428b-432b (trad. A. Cornea, în *Opere* V, 1986, pp. 209-214: „Trei calități ale cetății noastre le-am văzut, pe cât se pare. Ultimul aspect, datorită căruia cetatea ar mai avea parte de încă o virtute, care ar putea fi? Căci e vădit că tocmai aceasta este dreptatea!); și *Phaidros*, 253 c (trad. G. Liiceanu, în *Opere* IV, 1983 p. 453: „trei părți intră în alcătuirea fiecărui suflet”).

## Recenzii

de la „înțeleptul său dascăl”, Grigorie din Nazianz (*Praktikos* 89; trad. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2016, p. 289).

Când tâlcuiește capătul II, 4, Arhimandritul athonit face o distincție clară între „lucrarea proprie vieții mirenești și lucrarea specifică vieții monahale” (p. 39). Mai mult decât atât, suntem înștiințați de faptul că „mireanul rămâne pe pământ, în timp ce monahul urcă la cer, bineînțeles dacă vrea” (p. 39). Pot înțelege contextul care a generat această interpretare, fiind destinată unor oameni care trăiesc între zidurile unor mănăstiri, însă nu pot fi de acord cu astfel de afirmații potrivit cărora este bine să fii monah și nu la fel de bine să fii mirean. Nu cred că odată devenit monah, urci la cer, fără nici o problemă, totul ținând exclusiv doar de voința respectivului monah. Toți cei minim alfabetizați în învățătura creștină știm că fără pogorârea harului este zadarnic orice efort omenesc. Pe de altă parte, mirean fiind, rămâi pământean, voința acestuia necontând, deloc. Or, în textele fundamentale ale creștinismului întâlnim episoade în care sunt descrise inclusiv căderile îngerilor, iar viața cotidiană ne confirmă faptul că și monahii pot cădea, așa cum mireni se pot înălța. În definitiv, Hristos nu s-a Întrupat, nu a Pătimit și s-a Răstignit, Înviind a treia zi, după Scripturi, doar pentru o categorie anume de oameni, ci pentru toți oamenii, indiferent că aceștia sunt femei sau bărbați, eleni sau barbari, monahi sau mireni.

Trecând peste câteva formulări greu de înțeles, de genul: „întâlnirile și discuțiile nu sunt decât fapte cu totul satanice. Sunt satanice nu în înțelesul că provin direct de la satana, ci că provin din sinele tău sau de la ceilalți oameni. Doar dacă e dată o binecuvântare specială poți să discuți” (pp. 86-87), un alt fragment mi-a atras atenția. Iată-l: „Demonii nu au fost făcuți așa de Dumnezeu [...]. Demonii au fost îngeri” (p. 155). Este adevărat că demonii nu au fost creați așa de Dumnezeu, fiind liberi, ei au căzut din pricina voinței lor. Dar, din a doua parte a secvenței discursive, ar trebui să înțelegem că, odată căzuți, demonii nu mai sunt îngeri? Cu alte cuvinte, natura, fie ea și îngerească, se poate pierde? Să luăm exemplul oamenilor, care, oricât de păcătoși sau virtuoși sunt, tot nu-și pot ieși din fire/ natură, cum zice o vorbă neadeverată din popor. La fel și îngerii, căzând din pricina mândriei și-au pierdut natura, calitatea de îngeri? În Scripturi întâlnim următoarele afirmații cu privire la natura îngerească a diavolului: „diavolul și îngerilor lui” (Mt. 25, 41); „satana se prefăce în înger al luminii” (2 Cor. 11, 14); „îngerii care au păcătuit” (2 Pt. 2, 4); Și pasajul fundamental din Apoc. 12, 9: „Și a fost aruncat balaurul cel mare, șarpele de demult, care se cheamă diavol și satana, cel ce înșeală pe toată lumea, aruncat a fost pe pământ și îngerii lui au fost aruncați cu el”. La rândul său, Maxim spune că „cele naturale au fost create de Dumnezeu prin facere și că nici una nu are ceva reproșabil în existența ei ființială, ci, dimpotrivă, sunt supuse învinuirilor pentru abaterea lor. Căci prin această abatere ne facem părtași de tot răul prin socotința noastră arbitrară, asemenea șarpelui începător al răului, dar prin fire suntem făptură a lui Dumnezeu și zidire cinstită” (*Opuscula theologica et polemica* 6; trad. D. Stăniloae în *Scrieri și Epistole hristologice și duhovnicești*, București, EIBMO, 2012, p. 335). Mai mult decât atât, chiar Arhimandritul Emilianos spune că „potrivit concepției patristice, satana este o persoană” (p. 69)<sup>39</sup>. Or,

---

<sup>39</sup> Unul dintre acești Părinți ar putea fi chiar Maxim, care în *Ambigua ad Iohanem*, 37 (PG 91, 1293D), unde Maxim afirmă: „După persoane, când numește cu numele pe acest înger sau pe acest arhanghel, sau serafim, sau celelalte ființe înțeleghătoare care viețuiesc în



dacă este o persoană trebuie să aibă și o natură, fiind o creatură și neavând natura umană și nici divină, trebuie să aibă natură îngerească, așa cum a fost creat de Dumnezeu. Ceea ce înseamnă că natura îngerească diavolul nu a pierdut-o în momentul căderii sale.

Câteva rânduri mai încolo, Emilianos spune că „dacă demonul s-ar pocăi, va deveni de îndată înger” (p. 156). Afirmatie ce o susține pe cea de mai sus – analizată succint și sper corect de noi –, dar și deschide altă perspectivă: demonii se pot pocăi?<sup>40</sup> De această dată răspunsul său este clar, sprijinindu-se pe autoritatea Părinților<sup>41</sup>: „Refuzul lui Dumnezeu pentru ca demonii să se pocăiască este veșnic, adică din clipa în care demonul a căzut, căderea i-a fost veșnică” (p. 157).

După lectura cărții traduse de Ieromonahul Agapie, un lucru îmi este limpede: nu știu ce a dorit să spună monahul athonit printre rândurile tâlcuirii sale, știu însă ce a spus explicit Emilianos despre Maxim, care „este cuprinzător și metodic, însă metodic în mod ortodox. Cuvintele nu-i izvorăsc din logică, nici dintr-un oarecare sistem al său. Atinge, la momentul potrivit, toate problemele sensibile, este un anatomist al duhului omenesc!” (p. 65). Iar îndemnul maximian – folosit ca *motto* de traducător – trebuie urmat cu sfințenie: „acele bunuri de care s-a împărțit cineva prin harul lui Dumnezeu este dator să le transmită, fără zgârcenie, și altora” (*Capete teologice și economice* I, 29). Cum se transmit aceste bunuri depinde de fiecare dintre noi.

**Florin Crîșmăreanu**  
**Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași**

***Autobiografia lui Bertrand Russell, introducere de Michael Foot, traducere din engleză și note de Anca Bărbulescu, Editura Humanitas, București, 2018, 411p, ISBN: 978-973-50-6262-0***

---

ceruri” (trad. D. Stăniloae, ed. 2006, p. 377). Sau: „cele ce sunt de una și aceeași fire sau ființă, se disting între ele ca ipostasuri sau ca persoane (ταῖς ὑποστάσεσιν, ἡγῶν προσώποις), cum e cazul cu îngerii, cu oamenii și cu toate creaturile ce se contemplă în specie și gen. Căci îngerul se deosebește de înger, și omul, de om, și boul, de bou, și câinele, de câine, după ipostas, dar nu după fire și ființă” (*Ep. 15, PG 91, 549C*; trad. D. Stăniloae, *Scrieri și Epistole hristologice și duhovnicești*, București, EIBMO, 2012, p. 187). Ceea ce înseamnă că natura fiecărei creaturi menționate de Maxim rămâne neschimbată indiferent de alegerile fiecărui ipostas în parte.

<sup>40</sup> Această problemă este analizată de Teognost în al său *Thesaurus* (traducere de Laura Enache, ediție îngrijită, introducere, note și bibliografie de pr. Dragoș Bahrim, Iași, Doxologia (col. Viața în Hristos. Pagini de Filocalie, nr. 5), 2015, pp. 159-163).

<sup>41</sup> Spre exemplu, Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatică*, traducere de pr. D. Fecioru, București, 2004, p. 41: „ceea ce este moartea pentru oameni, aceea este căderea pentru îngeri. După cădere ei nu mai au posibilitatea pocăinței, cum nu o au nici oamenii după moarte”.